

## **Bajtín en la encrucijada de las ciencias humanas europeas “en crisis”. Revisión de un debate / *Bakhtin at the crossroads of the European Human Sciences “in crisis”. Review of a debate***

Bénédicte Vauthier\* \*\*

### RESUMEN

En este artículo se valora la aportación del Círculo de Bajtín a las ciencias humanas. Después de esbozar el contexto de escritura, se valora el diálogo implícito que se instaura entre estos autores y teóricos alemanes. Los textos de Bajtín de los años veinte (*Hacia una filosofía del acto ético*, “Autor y personaje en la actividad estética” “Problema del contenido, material y forma en la actividad estética”) forman un conjunto coherente, verdadero cimiento de la “Estilística de la creación verbal”. Bajtín toma cartas en el debate que enfrentó a Husserl con Dilthey. El marxismo y la filosofía del lenguaje y Freudismo; un bosquejo crítico de V. Volochinov; El método formal en los estudios literarios de P. Medvedev ponen al alcance de un mayor público las ideas filosóficas del joven Bajtín. De ahí la necesidad de no instaurar una ruptura hermenéutica entre textos que se aclaran recíprocamente.

PALABRAS CLAVES: Círculo de Bajtín; ciencias humanas; Dilthey; hermenéutica; Husserl

### ABSTRACT

*In this article, we evaluate the contribution of the Bakhtin Circle to human sciences. After sketching out the writing context, we consider the implicit dialogue that is established between these authors and some German theoreticians. Bakhtin’s texts of the twenties (Toward a Philosophy of the Act, Author and Hero in Aesthetic Activity, The Problem of Content, Material, and Form in Verbal Art) constitute a consistent set, true basis of the “aesthetics of verbal creation”. Bakhtin plays a part in the debate between Husserl and Dilthey. Voloshinov’s Marxism and the Philosophy of Language and Freudianism as well as P. Medvedev’s The Formal Method in Literary Scholarship made the philosophical ideas of the young Bakhtin understandable for a larger public. It is, therefore, necessary not to establish a hermeneutic break between texts which make one another clearer.*

KEY-WORDS: *Bakhtin Circle; Dilthey; Hermeneutic; Human Sciences; Husserl*

\* Este artículo se publicó primero, bajo el mismo título, en: VAUTHIER, B & CÁTEDRA, P. M. (coord.). Mijaíl Bajtín en la encrucijada de la hermenéutica y las ciencias humanas. Salamanca: Smyr (Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, MMIII), p. 45-74.

\*\* Professora da Université François Rabelais, Tours, França; benedicte.vauthier@orange.fr

Me parece inevitable empezar este trabajo, que pretende situar a *Bajtín en la encrucijada de las ciencias humanas «en crisis»*, volviendo la vista hacia la cita de Todorov:

On pourrait accorder sans trop d'hésitations deux superlatifs à Mikhaïl Bakhtine, en affirmant qu'il est le plus important penseur soviétique dans le domaine des sciences humaines, et le plus grand théoricien de la littérature au vingtième siècle (1981, p. 7).

Encomios o superlativos aparte, con esta declaración, el exiliado francés de origen búlgaro pretendía realzar dos facetas de la trayectoria intelectual del maestro ruso. La de *pensador* por una parte, la de *crítico literario* por otra.

Si no tengo la menor duda de que la vertiente literaria de la obra bajtiniana goza de algún que otro crédito e incluso sigue despertando entusiasmos y pasiones entre los teóricos de la literatura, no estoy nada convencida de que el papel de «pensador» al que aludía Todorov –papel que debe de remitir a los ensayos tardíos del autor, o quizá a los llamados escritos apócrifos, a los que se podrían sumar los escritos de juventud del propio Bajtín – haya sido evaluado como se merecía. Por ello también, he de volver ahora sobre la primera afirmación, ya que, en realidad, creo incluso que sigue sin calibrar y explicar por qué a raíz de ello se hubiera podido considerar a Bajtín como «el crítico literario más famoso del siglo veinte». A menos que nos contentemos con exhibir un sinfín de referencias borrosas o citas decontextualizadas de Bajtín con las cuales se salpican hoy numerosos análisis literarios.

Para evitar cualquier malentendido, abro un paréntesis para explicar el porqué de los reparos que estoy formulando. Voy a explicar brevemente por qué he llegado a interesarme por el pensador ruso. Por qué también, a raíz de ello, creo que Bajtín podría ser un guía hermenéutico idóneo para quienes pretendan interpretar lingüística y estilísticamente textos literarios o no.

Siendo filóloga, mi interés inicial por Bajtín hubiera podido circunscribirse al que se presta a un autor de cuyas teorías se echa mano para escribir una tesis de doctorado. Las incompatibilidades que pensé detectar entre sus conceptos de ironía, parodia, polifonía y las teorías de algunos críticos franceses que se valían de él, también el silencio de algunos españoles, me obligaron a detenerme en el estudio de Bajtín (VAUTHIER, 2002).

No pretendo relatar los obstáculos que tuve que salvar para poder utilizar a Bajtín «pese a lo que se había dicho de él». Prefiero recordar que mi conocimiento inicial de Bajtín, como debe de ser el caso de varias generaciones de filólogos francófonos, se podía circunscribir a unas cuantas citas entresacadas de “El discurso en la novela” y a un conocimiento bastante superficial del texto de Voloshinov / Bajtín, *El marxismo y la filosofía del lenguaje. Los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje*.

No es una casualidad que haya especificado como «filóloga francófona». No lo es, primero porque es indudable que el corpus de las letras hispánicas hace que se lee más en España y incluso con más detenimiento que en Francia o en Bélgica el estudio rabelaisiano de Bajtín sobre *Cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*. Así mismo, por polémica o sesgada que fuese la primera traducción – argentina – de *El marxismo y la filosofía del lenguaje* (en realidad, traducción de la versión inglesa<sup>1</sup>), no cabe duda de que ésta hizo mellas entre los sociólogos y los sociolingüistas de lengua española, lo que cerró la puerta a cierto ostracismo que ha acompañado su difusión en francés. Constatación que adquiere mayor significado aún en el caso de Vigotski y la psicología de origen marxista.<sup>2</sup> En segundo lugar, no sobran las precisiones porque es evidente también que se

---

1 – Tatiana Bubnova recordaba en la primera nota al pie de su traducción hecha a partir del original ruso, que una primera traducción del texto “se publicó en Buenos Aires bajo el título de *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, R. M. Russovich [trad.] Buenos Aires: Nueva Visión, 1976” (VOLOSHINOV, 1992, p. 11).

2 – En el mundo francófono, suizo en concreto, sólo se han empezado a traducir y difundir los textos clave de Vigotski a principios de los años noventa. Este retraso llevó a Lucien Sève, prologuista de la obra *Pensée et langage*, a observar que «en vérité, il y a apparence que les apports marxistes à la psychologie se sont durablement heurtés comme tels, chez nous plus qu’ailleurs, à une sorte d’ostracisme» (L. Sève, «Présentation», a L. Vigotski, *Pensée et langage* [traduction de F. Sève suivi de «Commentaire sur les remarques critiques de Vigotski» par Jean Piaget], Paris: La Dispute, 1997, p. 34). Por lo que se refiere a la lingüística, Louis-Jean Calvet había llamado la atención sobre el hecho de que «l’image de marque dont jouissait la linguistique dans les années 60, considérée comme science pilote, comme modèle pour les autres sciences humaines, tient précisément à cette rencontre entre une pensée, celle de Saussure, et un courant historiquement marqué par un certain refus du marxisme» (L.-J. Calvet, «Lire Saussure aujourd’hui», «Postface» a F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris: Payot, 1972 [1985 postface], p. 509).

enfocan de forma bastante distinta las carreras filológicas en España, por un lado, en Francia y en Bélgica, por otro. Sin forzar demasiado, diría que los filólogos españoles suelen sentirse más historiadores de la literatura, mientras que los filólogos francófonos solemos presumir de enfoques más formales, a menudo deudores de las distintas ramas de las lingüísticas o pragmáticas. Finalmente, y no es lo de menos, porque los primeros intérpretes «franceses» de Bajtín (Kristeva, Jakobson, Todorov) y la crítica francesa en general han encauzado una lectura de Bajtín con resabios estructuralistas y postestructuralistas de la cual sigue siendo muy difícil escaparse cuando uno no es eslavista, y no tiene, por tanto, acceso directo a las ediciones originales del autor.

En suma, pasando por alto las dificultades inherentes a la fragmentación del *corpus* bajtiniano y los prejuicios de los cuales hay que liberarse para llegar a sus textos una vez se han leídos las diatribas antimarxistas de Todorov o antipsicologistas de Kristeva, es así la situación no sólo porque es sencillamente ininteligible la traducción francesa de *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, sino también porque siguen sin traducir al francés textos tan fundamentales como *El método formal en los estudios literarios. Introducción crítica a una poética sociológica*, de Medvedev, o *Hacia una filosofía del acto ético*,<sup>3</sup> de Bajtín. Textos respectivamente traducidos a las demás lenguas europeas desde los años 80 ó 90.

Hechas estas precisiones, que deben llevarnos a justipreciar la incansable labor de los hispanohablantes – e hispanistas, como Iris Zavala – en la actual difusión europea del pensamiento de Bajtín,<sup>4</sup> vuelvo a mi punto de partida precisando que por todos estos motivos resulta muy difícil poner en práctica la enseñanza estilística de Bajtín.

---

3 – Já existem as traduções referidas. *La méthode formelle en littérature. Introduction à une poétique sociologique*. Trad. du russe VAUTHIER, B. & COMTET, R. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2008, (Coll. Interlangues). N. Ed. *Bakhtiniana; Pour une philosophie de l'acte*. Trad. du russe BARDET, G.C. Lausanne: Suisse, 2003.

4 – Cf. el balance crítico de la difusión de Bajtín en España de (CASTILLO et alii, 1995, p. 7-9) que recoge las *Actas del IV Seminario Internacional del Instituto de Semiótica Literaria y Teatral*. D. Sánchez-Mesa presenta también un estado de la cuestión pormenorizado en su libro *Literatura y cultura de la responsabilidad*, 1999, p. 17-19.

Es tarea de mucho aliento porque faltan los fundamentos filosóficos que doten de sentido y de contenido ideológico lo que sin ellos no son sino etiquetas vírgenes, ladrillos disponibles para cualquier construcción. Por lo contrario, es por ello también por lo que parece tan fácil compaginar los – tan trillados – conceptos de dialogismo, de polifonía, de exotopía, de cultura popular, etc., con conceptos y enfoques que contradicen *ab initio* el proyecto bajtiniano.

Y no haré más que citar aquí a los franceses Ducrot (1984); y Sangsue (1994), quienes pretendieron superar los conceptos de polifonía, de ironía y de parodia – o incluso toda la estética de Bajtín en el caso de Schaeffer (1983 e 1992) – valiéndose de las aportaciones del narratólogo francés Gérard Genette. Que lo queramos o no, con el paso del tiempo, estos y otros intentos han llevado a Bajtín a una vía muerta. Válgame como botón de muestra la muy reciente declaración de François Rastier. En su último estudio titulado *Arts et sciences du texte*, el discípulo de Greimas, quien pretende echar las bases para una hermenéutica del siglo XXI, escribe:

Bakhtine reprend benoîtement l'herméneutique allemande tardive, qu'il connaissait à merveille mais ne pouvait évidemment citer, et son vernis marxisant de circonstance lui a permis d'accréditer les thèses romantiques de l'intertexte, de la dialogique, etc. (RASTIER, 2001, p. 11).

Por más que ese retrato se corresponda con las interpretaciones canónicas y consagradas de la obra del crítico ruso, éste no se sostiene en cuanto se lee a Bajtín a la luz de su contexto de escritura, y no de forma retrospectiva a la luz del estructuralismo francés. En descargo de Rastier, diré que el retrato tiene la ventaja de revelar nítidamente cuáles son las consecuencias – por supuesto no deseadas – de las alteraciones y adaptaciones que las obras de Bajtín sufrieron en manos de quienes difundieron su pensamiento en Francia (THOMSON, C., 1998, p. 17-29).

Dando por cerrado el paréntesis biográfico, voy a tratar de explicar ahora algunos de los malentendidos que hipotecan la comprensión del proyecto bajtiniano. Para hacerlo centraré mi intervención en los escritos apócrifos y mostraré que el estatuto epistemológico y hermenéutico que se ha dado a estos textos permite entender el sinfín de interpretaciones nacionales que parecen brotar de forma espontánea del árbol bajtiniano. Infinidad que se reduce como piel de

zapa en cuanto se considera que los escritos de Bajtín y los escritos del Círculo forman un conjunto arquitectónico.

Tal y como dice Sériot, se puede partir del término *crisis* para tratar de situar a Bajtín en su contexto (SÉRIOT, 2003, p. 25-43). Ahora bien, a diferencia de él, no creo que la presencia del término en la obra del ruso fuese sólo un «síntoma» que remitiera al hecho de que “algo – grave – estaba pasando” en la época a nivel europeo. Creo más bien que tenemos ahí un *indicio* que mira hacia un más allá textual perfectamente identificable sobre la base de éste y de otros referentes y alusiones.

De hecho, un estudio del *cotexto* en el que aparecen las primeras ocurrencias de la palabra *crisis* permite pensar que se debe interpretar este término y los escritos de juventud de Bajtín a la luz del debate que vio enfrentarse a los dos gigantes alemanes de finales del siglo XIX, principios del siglo XX. Me refiero, por supuesto, a Edmund Husserl y Wilhelm Dilthey, cuyo enfrentamiento polémico quedó de manifiesto en el artículo del primero, *La filosofía como ciencia rigurosa*, publicado en 1911 en la revista *Logos*. Según el traductor al francés de Husserl,

à la fois manifeste, exposé doctrinal et critique des courants de pensée contemporains comme de toute la tradition philosophique, l'article de Husserl qu'on va lire ressortit à un genre particulier et «classique»: on serait tenté de lui assigner dans l'économie générale de l'œuvre de Husserl une place et une fonction comparables à celle du *Discours de la méthode*. Le philosophe, en effet, y dresse un bilan général de la philosophie depuis ses origines, et, diagnostiquant une crise au terme d'une nosologie et d'une étiologie polémiques, propose à la fois un programme de réorientation et des éléments de traitement, sur la base de son propre travail. En fait, [...] *La philosophie comme science rigoureuse* est plutôt une introduction *more negativo* aux grandes options de la phénoménologie, soucieuse avant tout de se démarquer à la fois de la psychologie théorique du tournant du siècle – plus généralement du positivisme ambiant – et de l'historicisme (LAUNAY, 1989, p. 5).

Partiendo de esa presentación, se entenderá que *La filosofía como ciencia rigurosa* sigue siendo el texto de referencia que se impone para entender la oposición que, al final del siglo pasado, se presentó entre dos tipos de filosofía: una concebida *als reine Wissenschaft*, o

sea, como *ciencia rigurosa*, y otra entendida como *Weltanschauung*, como *visión del mundo* o *ideología*. Oposición que podemos precisar con unos apuntes de Biemel.

En la breve introducción que precede la presentación del cruce de cartas que mantuvieron los dos alemanes a raíz de la publicación del artículo de Husserl, Biemel aclara, de hecho, los motivos de la oposición husserliana a la *filosofía como visión del mundo* de Dilthey:

En esta objeción hay que considerar la diversidad de los puntos de partida de Dilthey y Husserl. Husserl parte, en el fondo, de la validez de las formas lógicas, que según su opinión, son a-históricas. El punto de partida de Dilthey, en cambio, lo forman las obras de arte y las creaciones espirituales, que sólo son concebibles como históricamente hechas, pertenecientes a una determinada época, mediante un estilo determinado –a saber, como expresión de la vida, mediante las cuales ella se comprende a sí misma (BIEMEL, 1957, p. 106).

Y después de recordar que, en la época, Husserl no tiene aún una visión histórica, Biemel añade:

En el fondo, la oposición entre el concepto de Dilthey y el de Husserl de la Filosofía está en su distinta actitud hacia la Historia. En tanto que para Dilthey la Historia es el ámbito esencial del desarrollo del Espíritu, en el que realiza su autocomprensión, para Husserl en este período, es más bien el lugar en que la idea se presenta sólo oscura, por lo que ha de ser depurada mediante la visión de esencias, que prescinde de todo lo histórico-fáctico (1957, p. 106).

Finalmente, recordaré que Biemel rehúsa el tender un puente sobre el antagonismo. Por mi parte, adelanto que tampoco he tratado de buscar lo que uniría a los dos hombres. Así, he preferido acentuar las líneas de separación que no subrayar posibles afinidades porque creo que es la condición *sine qua non* para percibir por qué Bajtín se inscribe en la estela de Dilthey.

Partiendo de la concepción bajtiniana del enunciado, visto como «eslabón en la cadena discursiva», puedo volver, pues, a mi hipótesis acerca de la relación que existiría entre *Hacia una filosofía del acto ético* y *La filosofía como ciencia rigurosa* para añadir que, si bien ha pasado inadvertido, todo indica que Bajtín escribió su primer texto

con vistas a tomar cartas en ese polémico debate. Y lo hizo... en contra de Husserl y a favor de Dilthey, el gran perdedor de la batalla, cuya segunda hermenéutica intentó flexionar a partir de entonces.<sup>5</sup> Ahora bien, está claro que algunas de las debilidades y fallos del sistema de Dilthey, puestos de relieve por Husserl y los neokantianos de la escuela de Friburgo, obligaron a Bajtín a salvar obstáculos antes de poder pensar en injertar su propio sistema – llámese *metalingüística, filosofía del lenguaje, poética histórico-social o semiótica ideológica* – ahí donde Dilthey, sesgado por la muerte en octubre de 1911, dejó el suyo inacabado. Y si adelanto que Dilthey quedó atrapado en el círculo hermenéutico a raíz de su sobrevaloración de la autobiografía, quizá entendamos que no es del todo casual que Bajtín haya decidido centrarse en la novela, “cuya característica más relevante no es la imagen del hombre como tal, sino la *imagen de su lenguaje*” (M. BATJIN, 1998, p. 153). Y no olvidamos que para Bajtín el problema de la *transmisión del discurso ajeno* tiene mayor importancia que el de la sencilla *representación del discurso ajeno*.

A raíz de lo que acabo de recordar respecto de la función del «enunciado», creo que nadie se sorprenderá tampoco si añado ahora que los fundamentos *filosóficos e ideológicos* del proyecto bajtiniano deben de yacer, por lo tanto, en este escrito de juventud. O mejor dicho en los tres paneles de ese tríptico de juventud. De hecho, he de rectificar mis primeras afirmaciones para precisar que si bien Dilthey y Husserl son los primeros *interlocutores* de Bajtín, sus sombras y obras, sus escuelas y secuelas no sólo se inscriben como una filigrana a lo largo de *Hacia una filosofía del acto ético*, sino también a lo largo de «Autor y héroe en la actividad estética» y «Problema del contenido, material y forma en la creación verbal». Es decir, a lo largo de los tres textos escritos hacia 1924 que considero, de acuerdo con Tatiana Bubnova, traductora española de Bajtín, como la gran monografía «perdida» de Bajtín (BUBNOVA, 1997, p. XIII-XX).

---

5 – B. Vauthier, B. Les phases décisives dans le développement de la pensée de Bakhtine. *K filosofii postupka*, premier chaînon de l'*Architectonique de l'esthétique de la création verbale*. (Révision et renversement du débat Husserl /Dilthey), en Madou, J.-P. y Van Eynde, L. (eds.). *Phénoménologie(s) et imaginaire. Actes des journées d'étude du CERIC*, Chambéry & Bruxelles: Université de Savoie & FUSL (en prensa).

Por lo tanto, es de este conjunto y no sólo de *Hacia una filosofía del acto ético* de donde tendríamos que partir una vez se apuesta por la coherencia y se reconoce el carácter arquitectónico de la obra de Bajtín.

Pero hay más. Porque añadido que entender los objetivos planteados en este tríptico es, en mi opinión, la condición *sine qua non* para analizar e interpretar sin tergiversación posible los estudios de carácter más práctico que tratan de la novela y el discurso – y quizá se entiendan mejor ahora los reparos que he formulado al comenzar respecto de la doble faceta del autor –. Pues sí, hay y queda mucho por hacer, antes de pretender utilizar a Bajtín, y no exagera nada Bonetskaïa cuando declara:

Dans les articles consacrés à Bakhtine, les formules du type «philologue par profession et philosophe par tournure d'esprit» semblent considérées comme allant de soi. Parmi les spécialistes de Bakhtine, on remarque un phénomène de spécialisation: les uns restent dans les limites de la «philosophie» de Bakhtine, éprouvant quelques craintes à entrer dans la sphère de sa théorie du roman et de la langue – sans voir le moyen qui permettrait de rattacher ces deux domaines du savoir apparemment séparés; les autres supposent que l'on peut s'intéresser aux recherches de Bakhtine dans le domaine de la «poétique», sans avoir dégagé au préalable les fondements des positions bakhtiniennes ...<sup>6</sup>

Por mi parte, con vistas a tender un primer puente entre estas dos vertientes de la obra y realzar, por ende, la relación que existe entre todos los textos de Bajtín, propongo primero que se menoscabe el componente ético de los textos de 1924, valorado quizá sobremanera por los editores de Bajtín. A partir de ahí, en cambio, se podría volver a justipreciar una declaración que Bajtín hizo a su amigo Kagan al confesarle en 1921 que estaba metido en trabajos que versaban sobre “temas de estética de la creación verbal” (CLARK, K & HOLQUIST,

---

6 – N. K. Bonetskaïa, «Bakhtine dans les années vingt», en *Dialogue. Carnaval. Chronotope*, 1994 / 1, p. 16, citado por M. Dennes, «Bakhtine philosophe?», en C. Dapretto, ed., *L'héritage de Bakhtine*, Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 1997, p. 81.

1991). Si diéramos seguimiento a esa declaración, podríamos titular estos tres textos *Estética de la creación verbal*, título que se corresponde con el que sirvió a los editores para la segunda hoja del tríptico, publicada, de forma algo aleatoria, con los textos de los años 50 y 70 que tratan de los géneros discursivos. La recuperación de este rótulo para designar los tres fragmentos también tiene la ventaja de ajustarse de maravillas con la declaración de intención que encontramos al final de *Hacia una filosofía del acto ético* donde el autor delinea sus objetivos en los siguientes términos:

No es nuestra intención proponer un sistema o un inventario sistemático de los valores donde los conceptos puros (idénticos a sí mismos desde el punto de vista del contenido) se vinculen con las relaciones lógicas, sino que nos interesa ofrecer una representación o descripción de la arquitectónica valorativa del vivir el mundo, no con una fundamentación analítica a la cabeza, sino con un centro verdaderamente concreto (espaciotemporal) de emanación de valoraciones, afirmaciones, actos reales, cuyos miembros son objetos reales vinculados entre sí por medio de relaciones de un acontecer concreto (las relaciones lógicas aquí no son más que un momento al lado de lo espaciotemporal y de lo emocional y volitivo) dentro del singular acontecimiento del ser.

Para proponer un concepto preliminar acerca de la posibilidad de una semejante arquitectónica concreta, ofrecemos aquí un análisis del mundo de la visión estética: del mundo del arte que, siendo concreto y pleno de tonos emocionales y volitivos, se encuentra, entre todos los mundos culturalmente abstractos [¿] (en su aislamiento), más cerca del mundo único y singular del acto ético. Este nos ayudará a acercarnos a la comprensión de la estructura arquitectónica del mundo del acontecer real (BAJTÍN, 1997, p. 67).

Volveré más tarde sobre estas palabras para aclarar lo *implícito* que conllevan algunos sintagmas como «conceptos puros», «relaciones lógicas», «fundamentación analítica», «centro concreto (espaciotemporal) de emanación de valoraciones», «tonos emocionales y volitivos», etc. Pero antes me falta por añadir que, en realidad, el cambio de título que he propuesto va más allá de un mero reajuste de orientación «intra-bajtiniano».

De hecho, con ello, pretendo que se perciba mejor no sólo la relación que existe entre el conjunto de textos firmados por Bajtín, sino también la relación que existe entre sus trabajos – sean textos de juventud, sean textos tardíos – y los escritos del círculo. Relación puesta de relieve por algún que otro crítico a finales de los años setenta, es decir, cuando el debate sobre la autoría de los escritos del Círculo no dividía aún a los críticos, de forma bastante estéril, ni imposibilita que se vieran las relaciones que existían entre unos y otros textos.

Por mi parte, dejo de lado la – falsa – polémica y considero que en *Freudismo. Un bosquejo crítico, El marxismo y la filosofía del lenguaje. Los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje*, y en *El método formal en los estudios literarios. Introducción crítica a una poética sociológica*, Voloshinov y Medvedev no hacen sino divulgar, es decir, no hacen sino tratar de poner al alcance de un mayor público, las ideas filosóficas muy abstractas del joven Bajtín, que quedaron inéditas, no lo olvidemos, hasta los años setenta, ochenta e, incluso, noventa.

Como no podré entrar a detallar estas ideas, recordaré, al menos a guisa de ilustración – o quizá de «argumento de autoridad» – lo que el eslavista francés, Michel Aucouturier, escribía acerca de «El problema del contenido, material y forma en la creación estética», es decir, nuestro actual tercer fragmento de la inédita monografía de juventud:

L'essai par lequel s'ouvre ce volume [*Esthétique et théorie du roman*], et qui est le premier écrit connu de Bakhtine a dormi un demi-siècle dans ses tiroirs: la revue à laquelle il était destiné est morte [...] avant même d'avoir pu le publier. Il complète et éclaire trois autres livres, parus en 1927 et 1929 sous la signature de Voloshinov (*Le freudisme et Marxisme et la philosophie du langage*) et de P. Medvedev (*Oscience de la littérature*) mais qui aujourd'hui, lui sont généralement attribués (AUCOUTURIER, 1975, p. 10-11).

Pues bien, a la luz de esta cita, y a raíz de lo que he dicho antes respecto de los interlocutores privilegiados de Bajtín, preciso que, obviamente, deben de ser las mismísimas sombras de Husserl y Dilthey, y las huellas de su enfrentamiento, las que se dejan ver y oír por debajo del supuesto diálogo con Freud, con Saussure o con los formalistas rusos.

Sólo me falta por decir dos cosas antes de entrar en el análisis. Primero, no creo que sea una casualidad que los textos apócrifos, que

se desprenden de la rama filosófica bajtiniana, lo hagan articulando las ideas de 1924 en torno a las incipientes *ciencias del espíritu*. Muy en particular en torno a la *psicología*, rápidamente desbancada, al menos en Francia, por la *lingüística* o semiótica, que Voloshinov / Bajtín no tardarán en reivindicar como *ideología*. En segundo lugar, es de señalar que la preocupación de Bajtín y sus discípulos por deslindar las fronteras de lo lingüístico – o ideológico – respecto de lo psicológico responde plenamente a las preocupaciones de la época. De hecho, a finales del siglo XIX, principios del siglo XX, la comunidad científica y filosófica se enzarzó en un polémico debate para determinar el papel y el lugar que debía ocupar la «conciencia», «categoría huidiza», «como toda categoría de largo trayecto histórico», según recuerda Guillermo Blanck. “Hasta que la psicología se desgajara como ciencia particular, fueron los filósofos los encargados de prestarle su atención. Así fue imbricándose, a lo largo de la historia, con las nociones de espíritu, de mente, de pensamiento” (SILVESTRI, A. y BLANCK, G., 1993, p. 25). Precisión terminológica nada inútil, ya que permite evitar acusaciones algo anacrónicas como la que Kristeva dirigió a Bajtín al apuntar el «carácter psicologizante» de algunos términos como los de conciencia, mente, etc.<sup>7</sup>

Por mi parte, añadiré a la observación de Blanck que no es sólo la concepción de la conciencia, sino también la concepción del lenguaje la que está en el ojo del huracán a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Y está bastante claro que la concepción de la una condiciona la otra. A conciencia cartesiana, concepción formal del lenguaje, sea matemático o lógico. A conciencia social, concepción ideológica, social del lenguaje.

A la luz de lo que acabo de decir respecto de la necesidad de deslindar las fronteras entre lo filosófico y lo psicológico por una parte, lo psicológico y lo lingüístico, por otra, quizá no nos sorprenda que

---

7 – Cf. J. Kristeva, Une poétique ruinée, prefacio a M. Bakhtine, *La poétique de Dostoïevski*, París: Seuil, 1970, p. 23, n. 14: «La terminologie qui couvre cette recherche d'un terrain théorique nouveau où le langage est une énonciation assumée par un sujet dans l'histoire, et où par conséquent le sens est aussi et en même temps un sens idéologique – cette terminologie ne pouvait être que *sociologique* et *psychologisante*, dans le contexte politique et social de l'époque».

los dos primeros escritos del círculo de Bajtín fuesen textos relacionados con la psicología. En 1925 se publica el texto de Voloshinov “Más allá de lo social. Ensayo sobre la teoría freudiana”. Y dos años más tarde, se incorpora éste, considerablemente ampliado, al ensayo *Freudismo. Un bosquejo crítico*. Entre los dos aparece *La palabra en la vida y la palabra en la poesía. Hacia una poética sociológica*, eslabón importante camino de *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, cuyo tercer capítulo está explícitamente dedicado al deslinde de fronteras entre «la filosofía del lenguaje y la psicología objetiva», y *El método formal en los estudios literarios*, algunos de cuyos apartados retoman los argumentos tratados antes por Voloshinov.

Si todo indica que estos dos estudios freudianos deberían de ocupar un lugar central en la comprensión de la arquitectónica bajtiniana,<sup>8</sup> se puede decir que, de forma algo paradójica, ambos cuentan entre los escritos bajtinianos que menos interés han despertado entre los críticos. La tardía versión española del texto (1999), hecha además a partir de la traducción inglesa, es quizá buena ilustración de ello en el ámbito hispano. El silencio que ha acompañado la publicación de *Freudismo* en los medios francófonos, muy en particular en la obra de Kristeva, trasparente aún más a las claras qué parte del corpus bajtiniano hizo falta pasar por alto para poder hacer de Bajtín un autor idealista (pensemos en el supuesto romanticismo de Bajtín) y declarar que no tiene «una teoría del sujeto» e ignora la revolución freudiana. Argucias que en nombre del antipsicologismo permitieron deshacerse de las teorías psicológicas de Bajtín y sus discípulos y emparentar la dialogía bajtiniana con teorías que arraigan en una concepción idealista del sujeto, entre otras, la teoría lacaniana de un sujeto de habla escindido, las lingüísticas postsaussureanas, la fenomenología, etc.

---

8 – “Tomado en sí mismo, *Freudismo* podría no ser considerado en general una de las obras más importantes producidas por el Círculo de Bajtín. Sin embargo, debe desempeñar un papel central si se trata de comprender las brillantes ideas producidas por este grupo. Quedan pocas dudas de que, al profundizar esas ideas, nos encontraremos volviendo una y otra vez a este volumen, en el que muchas de ellas comenzaron a tomar vida” (WERTSCH, 1999, p. 19-20).

Según y conforme al objetivo que persigo, no es el diálogo de Bajtín/Voloshinov con la obra de Freud lo que me interesa destacar principalmente, sino el papel que pudieron tener las obras de Husserl y Dilthey en su configuración.

Y para tratar de entender cómo se tejen las relaciones de Bajtín a Dilthey, Husserl, Marx, etc., y más aún cómo ellas *se reflejan y refractan* en el texto, quisiera recordar lo que Bajtín opinó acerca de la formación ideológica de la conciencia. Esa reflexión, crucial a mi parecer, ha pasado algo inadvertida entre los críticos, quizá porque surge *ex abrupto* en medio del, empero, tan glosado, «La palabra en la novela». He aquí la cita:

En el habla corriente de cualquier persona que vive en sociedad, la mitad de las palabras que pronuncia son palabras ajenas (reconocidas como tales), transmitidas en todos los grados posibles de exactitud e imparcialidad (más exactamente, de parcialidad).

Naturalmente, no todas las palabras ajenas transmitidas podrían ser introducidas – en caso de ser transcritas – entre comillas. [...]

En la vida de cada día, esas conversaciones sobre la gente que habla y sobre la palabra ajena no salen del marco de los rasgos superficiales de la palabra, de su peso – por decirlo así – de circunstancias; no entran en juego los estratos semánticos y expresivos más profundos de la palabra. Una significación completamente distinta adquiere el tema del hablante en el curso ideológico de nuestra conciencia, en el proceso de implicación del mismo en el universo ideológico. El proceso de formación ideológica del hombre es –bajo esa luz– un proceso de asimilación selectiva de las palabras ajenas. [...] La asimilación de la palabra ajena toma una significación más profunda e importante en el proceso de formación ideológica del hombre, en el sentido propio de la palabra. La palabra ajena ya no aparece aquí en calidad de información, de indicación, de regla, de modelo, etc.; tiende a definir las bases mismas de nuestra actitud ideológica ante el mundo, y de nuestra conducta; aparece en este caso en calidad de *palabra autoritaria e intrínsecamente convincente*. [...] En general, el desarrollo ideológico del proceso de formación se caracteriza precisamente por una divergencia terminante entre esas dos categorías: la *palabra autoritaria* (religiosa, política, moral; la palabra del padre, de los adultos, de los profesores, etc.)

carece para la conciencia de convicción intrínseca; y la *palabra intrínsecamente convincente* carece de autoridad, no está sostenida por ninguna autoridad, carece con frecuencia de reconocimiento social (de la opinión pública, de la ciencia oficial, de la crítica) y hasta de la legitimidad. *El conflicto y las relaciones dialogísticas entre estas categorías de palabra ideológica condicionan generalmente la historia de la conciencia ideológica individual* (Bajtín, 1989, p. 155-168; el subrayado es mío).

Considero esa reflexión como el «¡Ábrete sésamo!» de la obra bajtiniana. Es decir, creo que tenemos aquí una de las claves, por no decir «la clave hermenéutica» que necesitábamos para adentrarnos en la obra del ruso; una obra en la que suenan y resuenan muchas voces sin que la voz de Bajtín pueda equipararse con alguna de ellas. Una obra, cuya comprensión implica que oyéramos la bivocalidad de sus términos clave: entre ellos, el de *ideología* (VAUTHIER, 2002, CD y 2002, p. 241-266) y el de *formalismo* (PEREDA ESPESO, 2003, p. 93-118). Dos conceptos que, indudablemente, se encuentran en los fundamentos de la *metalingüística* bajtiniana. Además del énfasis inaudito que el crítico ruso pone en el proceso de *formación ideológica de la conciencia del hombre*, dos son los elementos de la cita que pueden servirnos para una mejor comprensión del estilo de Bajtín.

En primer lugar, he de mencionar la diferencia que Bajtín traza entre los *dos tipos de palabras* que luchan por configurar ideológicamente la conciencia del hombre. En segundo lugar, he de recalcar que es la diferencia que existe entre esas dos categorías de palabras la que va a condicionar *los medios de elaboración y encuadramiento de las palabras ajenas con las cuales uno teje su propio discurso*. Y es la profunda *diferencia axiológica* que existe entre esas dos categorías de palabras la que está en el origen de las *variaciones estilísticas* que encontramos a *nivel sintáctico* en las distintas formas de transmitir el discurso ajeno.

Por ello, considero que resulta erróneo, cuando no peligroso, centrarse de forma prioritaria en las referencias y citas explícitas de Bajtín para tratar de determinar quiénes fueron sus interlocutores. En cambio, es posible revelar las deudas mayores que Bajtín ha contraído con la hermenéutica de Dilthey, por un lado, y con el materialismo histórico de Marx, por otro, si reconocemos que sus armónicos individuales no son sino las pequeñas variaciones, las pe-

queñas inflexiones que él inscribe en una partitura social ya escrita. Para evitar que nos perdamos, dejo para el final de esta exposición la aclaración respecto de la filiación que dibujo *sin ambages* entre Bajtín y Marx. De momento, sólo quisiera aprovechar la primera referencia explícita que hago a la obra de Marx para dejar constancia que, de hecho, cuento al padre del materialismo histórico entre los dos o tres autores que más influencia tuvieron en la formación ideológica de Bajtín.

Dicho esto, preciso que la cita de Bajtín sobre la formación ideológica de la conciencia – cita que nos está deteniendo quizá algo más de lo esperado – no es válida sólo para la interpretación de la novela – marco del cual la he sacado – sino también para los demás géneros en prosa, muy en particular los escritos de las ciencias humanas. Y Bajtín no puede estar más claro al respecto cuando uno renglones más abajo añade:

En las ciencias humanísticas, a diferencia de las ciencias naturales y matemáticas, aparece el problema específico de la reconstitución, la transmisión e interpretación de las palabras ajenas (por ejemplo, el problema de las fuentes en la metodología de las disciplinas históricas) (1989, p. 167-168).

Hechas estas precisiones y para explicar de una vez por qué el Círculo de Bajtín se empeñó en supeditar la *psicología* a la *ideología*, paso a recordar con la ayuda de James W. Wertsch dónde radicaría la novedad y originalidad intrínseca de la psicología de Bajtín/Voloshinov. En el prefacio a la traducción inglesa de *Freudismo*, reproducido en la reciente versión española del texto, Wertsch escribe:

La argumentación de Voloshinov representa una posición osada y única en esta lucha por la conciencia, porque, a diferencia de otros enfoques, el suyo se inicia con una epistemología fundamentalmente social. Mientras que otras teorías psicológicas de la época apuntan a desembarcar en lo social, Voloshinov veía la actividad social como la categoría desde la cual se desprendía todo lo demás. [...] A juicio de Voloshinov, la actividad que nos define fundamentalmente como seres humanos se encuentra en el plano social, y no en el plano individual. Por otro lado, él llevaba al foco aspectos de lo social que no habían sido abordados por ninguna otra teoría psicológica.

Según Voloshinov, la clave para realizar esta tarea compleja era el análisis semiótico de la condición humana, un análisis que permitía investigar objetivamente los procesos mentales humanos sin perder de vista la especificidad cultural e histórica. En el núcleo de este análisis está la idea de que, en la comunicación humana, toda manifestación verbal o enunciado es un fenómeno irreductiblemente social. Esto implica que están desencaminados los intentos de explicar el significado o la forma de una manifestación verbal en términos individuales (1999, p. 14).

Dos son las características más significativas del proyecto bajtiniano que se desprenden de esta presentación. Se trataría, por una parte, del peso inédito que Voloshinov concedió a la actividad social en la definición del ser humano. Se trataría, por otra parte, del hecho de que el análisis de las producciones semióticas debe permitir una investigación *objetiva* de los procesos mentales humanos, pero sin que se pierda de vista *la especificidad cultural e histórica*.

Si por razones de tiempo, no puedo profundizar aquí en la tensión que existe entre *sociedad e individuo*, sí he de señalar – algo en contra de lo que Wertsch, o Sériot, sugiere – que es exactamente la misma tensión dialéctica la que encontramos en la obra de Dilthey, quien, a la hora de presentar su segunda *lógica de las ciencias del espíritu*, osciló entre holismo e individualismo metodológico sin llegar a encontrar una solución totalmente armoniosa para conciliar esas dos dimensiones. Así mismo, si se exceptúa la coletilla que Voloshinov/Bajtín añaden «al especificar que las producciones semióticas se deben estudiar sin que se pierda de vista su especificidad cultural e histórica», se puede decir que la segunda característica destacada por Wertsch como propia de los rusos también se encuentra en los fundamentos de la segunda hermenéutica de Dilthey.

Definir lo que entiendo por ello, es lo que me propongo aclarar ahora con la ayuda de S. Mesure, intérprete de las obras de Dilthey y editora de sus obras completas al francés.

En su estudio *Dilthey et la fondation des sciences historiques*, Mesure deja muy claro que el verdadero problema que plantea la filosofía de Dilthey no se encuentra tanto en la falsa antinomia *explicación versus comprensión* como en la difícil articulación de «la lógica de las ciencias del espíritu» alrededor de tres términos complemen-

tarios «experiencia vivida» (*Erlebnis*), «comprensión» y «objetivación o expresión».

Por lo que se refiere al primer término, podemos decir que, después de su lectura de las *Logische Untersuchungen*, Dilthey, quien tomó en cuenta las observaciones de Husserl sobre la intencionalidad de la conciencia, admitió que no se podía acceder al objeto independientemente de la relación que se mantenía con él. A diferencia de Husserl, sin embargo, Dilthey no trató de neutralizar luego la experiencia vivida (mediante la *epochè*), sino que hizo de ella el punto de partida de las ciencias humanas.

El segundo término de la tríada, o sea el de *comprensión*, es el que ha llevado a los críticos a distinguir dos teorías de la comprensión o teorías hermenéuticas en la trayectoria de Dilthey. La primera de ellas se inscribía en el *horizonte de la psicología* y remitía a sus primeros trabajos (*Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica* – 1894 – y *La imaginación del poeta* – 1887 –). Si bien es verdad que este enfoque abocó al autor a caer en el psicologismo, ya que la comprensión era definida como «participación vivida a la experiencia ajena o *simpatía*», no se puede perder de vista que lo superó rápidamente. Es más, superado el fracaso, Dilthey decidió incluso reorganizar su sistema e inscribió la teoría de la comprensión en el *horizonte del sentido*. Conocida como segunda hermenéutica, esta tentativa incluía los trabajos de los últimos años (1905-1910) en los que la comprensión ya no implicaba un volver a vivir lo que autores y actores vivieron y sintieron, sino un intento de reconstrucción de la lógica interna del sistema, es decir, un intento de reconstrucción de lo que dotaba al texto de sentido.

Ahora bien, es a este nivel de la *comprensión* donde era necesario profundizar en el tercer término de la *lógica de las ciencias del espíritu*, es decir, en lo que hemos llamado la *objetivación del espíritu*. Y puedo adelantar que es ahí donde topamos con los límites del intento diltheyano al tiempo que reencontramos la tensión dialéctica que existía entre holismo e individualismo metodológico. Una tensión que iba a quedar de manifiesto en el llamado círculo hermenéutico, ya que entender las partes implicaba entender el conjunto y *viceversa*.

«Las ciencias humanas tratan de la realidad exterior del espíritu», «las ciencias del espíritu son realizaciones del espíritu en el mundo sensible», «todas las producciones en las que el espíritu se ha

objetivado pertenecen a las ciencias del espíritu» dice Dilthey en *La edificación de las ciencias históricas* (MESURE, 1990, p. 226) acudiendo a la expresión hegeliana *espíritu objetivo* que toma, empero, en sentido literal (espíritu objetivo o espíritu objetivado), es decir, vacío del contenido epistemológico que tenía en Hegel.

Pues bien, al llegar aquí, quizá podamos comprender por qué Mesure declara que, una vez aceptados los términos del sistema diltheyano, el único interrogante que quedaba por zanjar consistía en saber “cómo iba a ser posible un saber del mundo histórico de validez universal” (1990, p. 227-228).

La solución que adoptó Dilthey fue la siguiente: entre todas las producciones del *espíritu objetivo* (que incluía no sólo el arte, la religión, la filosofía, sino también el lenguaje, las costumbres, la familia, el Estado, el derecho, etc.) decidió privilegiar la *autobiografía* que consideraba como la «expresión más directa de la intelección de la vida» al tiempo que como el «laboratorio de la historia». Según él, el *modelo autobiográfico* era el garante por excelencia de la objetividad anhelada. De hecho, facilitaba la comprensión gracias a la falta de exterioridad entre observador y observado. Además, el punto de vista retrospectivo debía ayudar al observador a conseguir, desde fuera, y aparentemente sin verse implicado, una aprehensión objetiva de sus estados de conciencia, asimismo de los distintos momentos que concurrían al sentido en su totalidad.

Poquito a poco, es decir, de círculo en círculo, la objetividad buscada para dotar las ciencias humanas de una fundación válida se iba a conseguir mediante una generalización del método: de la *autobiografía* a la *historia*, pasando por la *biografía*. Está claro, el problema del círculo hermenéutico nacía cuando, al final, *vida* e *historia* acababan reflejándose como en un juego de espejos empañados. Si bien no se puede equiparar el ambiguo concepto diltheyano de *Vida* con el *vitalismo*, hay que reconocer que Dilthey difícilmente escapaba del historicismo de las filosofías de la historia, tan vivamente criticado.

¿Cómo explicar el fracaso? Descartada la hipótesis de que hubiera renegado del individualismo metodológico para abrazar ciegamente un modelo holista, podemos decir que Dilthey fracasó en su intento de fundación de las ciencias del espíritu porque – igual que Husserl o los neokantianos – quedó prisionero del paradigma kantiano, es decir, del paradigma epistemológico en vigor en la época. De hecho, eso fue lo que le llevó a inscribir su *crítica de la razón histórica*

– y por lo tanto el tipo de objetividad que buscaba para las ciencias del espíritu – en la estela de la investigación trascendental de la *Crítica de la razón pura*.

Pues bien, ya que sigo pretendiendo inscribir a Bajtín en esa línea de trabajo, he de hacer notar que el fracaso último del que, empero, puede considerarse como fundador de las ciencias históricas y sociológicas, no tiene por qué hipotecar la validez de todo el sistema diltheyano.

De hecho, según Mesure, «il était possible, après Dilthey, de creuser la spécificité de l'objectivité inhérente aux sciences de l'esprit de manière à en cerner, autrement que lui peut-être, l'originalité et à mieux en garantir la fondation» (MESURE, 1990, p. 254). Y Mesure sugiere que ese garante hubiera podido encontrarse en la *Crítica del juicio*. Posibilidad que, por mi parte, recuerdo aquí solamente por la coletilla que Mesure añade, ya que no fue ése el punto de partida de Bajtín, quien, al romper con toda concepción idealista y analítica del sujeto, iba a ir más allá de la *Crítica del juicio*. Y encontrarse con el padre del materialismo histórico.

Dilthey [...] n'a pas exploré cette possibilité, alors même qu'il s'en trouvait parfois très proche, par exemple lorsqu'il avait le mérite, *en décrivant les énoncés des sciences de l'esprit, de souligner l'impossibilité de les isoler des jugements de valeur qu'inévitablement ils contiennent* (MESURE, 1990, p. 253; el subrayado es mío).

Asentar el predominio de lo *ideológico* equiparado con lo semiótico sobre lo psicológico, mostrar que no se puede aislar el enunciado de *los juicios de valor* que conlleva sin desagregar precisamente el enunciado, he aquí el punto de partida que Bajtín reivindicó como propio. He aquí la vía que inauguró con vistas a evitar el círculo en el cual quedó atrapado Dilthey.

Y esa preferencia y precedencia no sólo se dejan leer de forma *explícita* en los tres trabajos apócrifos – en los que vuelve una y otra vez sobre la necesidad de partir de una valoración ideológica – sino también, de forma quizá más *implícita* pero no menos clara, en el *incipit* de *Hacia una filosofía del acto ético*

[...] *también* la actividad estética resulta impotente para asimilar la caducidad del ser y su carácter de acontecer abierto, y su producto, en este sentido, no es el ser

en su devenir real, sino que se integra a éste, con su propio ser, mediante el acto histórico de la intuición estética eficaz. *Tampoco* la intuición estética logra aprehender la unicidad del acontecer, puesto que sus imágenes aparecen objetivadas, es decir, su contenido ha sido sustraído del devenir único y real, de tal modo que no son partícipes del devenir (sólo participan en él en la medida en que representan el momento vivo y viviente de la conciencia del espectador) (BAJTÍN, 1997, p. 7).

Al abrirse con un conector de extensión («también») que se refiere a un atributo negativo («impotente») seguido de otro conector de extensión negativo («tampoco»), el texto de Bajtín anuncia abiertamente su doble carácter dialógico. De hecho, el carácter extensivo de las negaciones presupone la existencia de otras orientaciones filosóficas que también han fracasado en su intento de aprehender el ser en su acontecer. Éstas no son sino las filosofías prácticas (entre otras, la de los neokantianos de la escuela de Marburgo) y las filosofías teóricas (entre otras, la filosofía de raigambre cognitiva defendida por el joven Husserl), ambas caracterizadas por su hondo teoretismo, y descartadas por Bajtín de una vez para siempre. Detrás de la referencia a la actividad estética que ha fracasado en su intento de aprehender la unicidad del acontecer puesto que sus imágenes aparecen objetivadas, tenemos, en cambio, el punto de llegada de la segunda hermenéutica de Dilthey, que iba a ser, pese a todo el punto de partida de Bajtín.

Y creo que, a estas alturas, sólo me falta por aclarar por qué considero que Bajtín superó el escollo de Dilthey gracias a su decisión inaugural de valorar el legado del materialismo histórico. Punto fundamental que me va a permitir decir cuatro palabras de la bivocalidad del término *ideología* al tiempo que sentar la base materialista – y en todo caso, rigurosamente anti-idealista – del sujeto bajtiniano.

Si no son numerosas las referencias a Marx que encontramos como tal en el corpus bajtiniano *stricto sensu*, dos, al menos, son las alusiones al *materialismo histórico* en *Hacia una filosofía del acto ético* que no dejan lugar a dudas sobre el qué y el por qué de la filiación. He aquí la primera, también la más explícita de las dos. En la configuración general de la obra, el fragmento que me propongo comentar sigue el balance que el joven filósofo hace de las demás filosofías vigentes en la época. Según él, ninguna de estas filosofías – sea cognitiva, sea ética, sea incluso estética – ha sido capaz de superar el

dualismo de conocimiento y vida. Un dualismo, que no sería, en mi opinión, sino el que Kant dejó en legado a sus sucesores:

Esta filosofía teórica no puede pretender ser una filosofía primera, es decir, una doctrina que en vez de ocuparse de la creación cultural unificada, tratase acerca del acontecimiento del ser unitario y singular. No existe una primera filosofía semejante, y parecen estar olvidadas las vías sobre las cuales podría crearse. De ahí la profunda insatisfacción de quienes conciben participativamente a la filosofía contemporánea, insatisfacción que los incita a dirigirse a la doctrina del materialismo histórico, el que (con todas sus fallas e insuficiencias), resulta atractivo para una conciencia participativa por tratar de construir su mundo empezando por conceder un lugar a un acto ético determinado, concretamente histórico y real, de modo que en su mundo una conciencia que aspira y actúa puede orientarse (BAJTÍN, 1997, p. 27-28).

Si estas líneas testifican, sin tergiversación posible, el porqué del interés del joven Bajtín por el materialismo histórico, creo que se entenderá mejor lo que ha implicado su adhesión al materialismo histórico si preciso además lo que el autor entiende por «filosofía participativa». Entonces, veremos que lo que Bajtín comparte ante todo con Marx es lo que Grondin calificó de «aversión por la especulación a priori, y abstracta».

Y para explicar este punto, permítanme citar un último fragmento de Bajtín – el segundo anunciado – que además de corroborar la filiación que trato de establecer entre los dos hombres tiene la ventaja de ser la mejor ilustración del estilo dialógico bajtiniano. Para poner al lector algo en la pista, sólo le adelantaré que Bajtín se encubre de *explícito kantiano* mientras disimula lo *implícito marxiano*.

Puesto que el mundo teóricamente abstracto y autárquico, ajeno por principio a la historicidad singular y viva, permanece dentro de sus fronteras, su autonomía es justificada e inquebrantable [...]. Pero el mundo como objeto del conocimiento teórico pretende pasar por el mundo en su totalidad, no sólo por el ser abstractamente unificado, sino por la existencia singular y concreta en su totalidad posible [...].

El pensamiento participativo predomina en todos los grandes sistemas de filosofía, consciente y paladinamente

(sobre todo durante la Edad Media), o bien inconsciente y enmascaradamente (en los sistemas del XIX y del XX). Se observa un peculiar aligeramiento del propio término «Ser» o «realidad». El clásico ejemplo kantiano en contra de la demostración ontológica [?] acerca de que cien thalers reales no son iguales a cien thalers tan sólo pensados, dejó de ser convincente; en efecto, lo históricamente existente en una realidad definida por mí es incomparablemente más consistente, y sin embargo, una vez pesado en una balanza teórica, en abstracción de su singularidad históricamente ponderada, difícilmente resultaría con más peso que lo solamente razonada. El ser históricamente real y singular es más grande y contundente que el ser singular de la ciencia teórica, pero esta diferencia en el peso, evidente para la percepción de una conciencia viviente, no puede ser definida en categorías teóricas (1997, p. 14-15).

Para no malinterpretar ese párrafo, he de recalcar que no es tanto la legitimidad del conocimiento teórico ni el pensamiento abstracto como tales lo que Bajtín pone en tela de juicio, sino su pretensión – claramente reivindicada por Husserl – a pasar o valer por el mundo en su totalidad. (Si volvemos a leer *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, veremos que es la misma precisión la que justifica los ataques que Bajtín dirige no tanto a Saussure, quien echó las bases de una lingüística científica, sino a sus sucesores, quienes pretendieron servir de las mismas bases para su estudio estilístico o poético).

Dicho esto, vuelvo a la cita y aclaro que el *implícito marxiano* al que he aludido antes se esconde detrás de la imprecisa cita de la «demostración ontológica» de Kant. A la luz del *co-texto* y *contexto* en el que aparece esta referencia, asimismo a la luz de lo dicho respecto del método de encuadramiento del pensamiento ajeno, creo que Bajtín no se refiere tanto a la demostración de los cien *thalers* de Kant,<sup>9</sup> como a la inflexión que le dio Marx al tomar esa demostración como botón de muestra de las argucias del pensamiento especulativo.

---

9 – El comentador ruso de Bajtín alega que «Bajtín no cita muy exactamente; a Kant le importa que diez *thalers* reales no son más que diez *thalers* en mi mente [...]» (BAJTÍN, 1997, p. 16, n. 8).

Tal y como recuerda Labica, ese era el sentido – verdaderamente revolucionario – de la segunda tesis de Feuerbach:

La question de savoir s'il faut accorder à la pensée humaine une vérité objective n'est pas une question de théorie, mais une question *pratique*. C'est dans la pratique que l'homme doit prouver la vérité, *i. e.*, la réalité effective et la puissance, le caractère terrestre de sa pensée. La dispute concernant la réalité ou la non-réalité effective de la pensée – qui est isolée de la pratique – est une question purement *scolastique* (LABICA, 1987, p. 20).

Pues bien, a raíz de todo lo que he dicho hasta ahora, concluiré diciendo que es muy probable que sea el repetido fracaso de la *conciencia abstracta* para aprehender la singularidad del acto en su totalidad lo que llevó a Bajtín al materialismo histórico, única filosofía capaz de valorar el acto ético en su conjunto.

Y volviendo sobre la susodicha «aversión por la especulación abstracta» – aversión que Bajtín comparte con los que Grondin llegó a calificar de *outsiders de la filosofía* –, aventuro la hipótesis de que esa aversión permitió a Bajtín “volver a encontrar el camino de lo ‘concreto’ y, poco a poco, de la realidad verdaderamente humana, dejada de lado en el idealismo”.<sup>10</sup>

Detrás de la palabra *ideología* – que ocupa un lugar central en la arquitectónica de Bajtín – es tanto la *filosofía como visión del mundo*, es decir, la *Weltanschauung* o *filosofía ideológica* de Dilthey, como la acepción marxista de la palabra las que suenan, según he tenido la oportunidad de señalar en los artículos citados en la nota 23. Y para guardarnos de una vez de la tentación de hacer de Bajtín un ingenuo heredero de los románticos y a guisa también de *boutade*, me gustaría acabar con una cita de Emmanuel Kant, responsable de la crisis de la modernidad. Una crisis hasta la que haría falta volver para contextualizar a Bajtín si no nos hubiéramos detenido en la crisis finisecular que opuso Husserl a Dilthey.

---

10 – Junto a Marx, Grondin cita a Schopenhauer, Feuerbach, Kierkegaard y Nietzsche (GRONDIN, 1989, p. 152).

La cita del anciano Kant, que he sacado de su modesta – pero no, por ello menos estimulante – *Antropología desde el punto de vista pragmático* reza así:

Il n'y a pas de sources pour l'Anthropologie, mais seulement des moyens de secours: l'Histoire, les biographies, même le théâtre et les romans. Sans doute, ces deux derniers documents ne sont-ils pas fondés sur l'expérience et la vérité, mais sur la fiction ; sans doute est-il permis d'exagérer, comme dans les images du rêve, les caractères et les situations où l'homme se trouve placé, si bien qu'ils semblent ne rien apporter à la connaissance de l'homme; cependant ces caractères [...] ont dû être empruntés, dans leurs traits fondamentaux, à l'observation de l'homme, de ce qu'en réalité il fait ou tolère: c'est que malgré une exagération quantitative, ils doivent, pour la qualité, correspondre à la nature humaine (Kant, 1994, p. 12-13).

He aquí, en mi opinión, una de las lecciones que puede desprenderse de la relectura de Bajtín. Es decir, Bajtín ha redescubierto a través de sus análisis teóricos de la novela lo que los novelistas – y no los filósofos – han puesto y ponen al descubierto mientras nos llevan a través del mundo de la ficción.

Como recordaba Kundera en «L'héritage décrié de Cervantes», bellísimo artículo recogido en *L'art du roman*, Descartes y Galileo son quizá los testigos de más prestigio de los Tiempos modernos y muy en particular del espíritu racionalista y científico de los cuales sus nombres son sinónimos. Ahora bien, eso no debiera hacernos olvidar que otra lectura de los Tiempos modernos, cuando no otro rumbo de la cultura europea, hubiera sido posible. Para ello, hubiera sido necesario que no se equiparase el espíritu de los Tiempos modernos sólo con aquellos dos pensadores, sino también que se le diera cabida a... ¡Cervantes! Y no nos sorprenderá que Kundera, quien pone de relieve que habla en cuanto novelista, y no como filósofo, escriba:

Pour moi, le fondateur des Temps modernes n'est pas seulement Descartes, mais aussi Cervantes. Peut-être est-ce lui que les deux phénoménologues ont négligé de prendre en considération dans leur jugement des Temps modernes. Je veux dire par là: S'il est vrai que la philosophie et les sciences ont oublié l'être de l'homme, il apparaît

d'autant plus nettement qu'avec Cervantes un grand art européen s'est formé qui n'est rien d'autre que l'exploration de cet être oublié.

[...] Le roman accompagne l'homme constamment et fidèlement dès le début des Temps modernes. La «passion de connaître» (celle que Husserl considère comme l'essence de la spiritualité européenne) s'est alors emparée de lui pour qu'il scrute la vie concrète de l'homme et le protège contre «l'oubli de l'être»; pour qu'il tienne «le monde de la vie» sous un éclairage perpétuel. C'est en ce sens-là que je comprends et partage l'obstination avec laquelle Hermann Broch répétait: Découvrir ce que seul un roman peut découvrir, c'est la seule raison d'être d'un roman (KUNDERA, 1986, p. 14-16).

Y, un poco más adelante, podemos leer: «Le chemin du roman se dessine comme une histoire parallèle des Temps modernes» (Idem, p. 20). Esta frase la podríamos atribuir a Bajtín, ya que se corresponde con las premisas y la convicción bajo la cual el autor llevó a cabo la mayor parte de su carrera, no de novelista, sino... de historiador y crítico de la novela.

#### REFERÊNCIAS

AUCOUTURIER, M. Mikhaïl Bakhtine, philosophe et théoricien du roman. In: BAKHTINE, M. *Esthétique de la création verbale*. Paris: Gallimard (Tel), 1975. p. 10-11.

BAJTÍN, M. *Estética de la creación verbal*. Trad. T. Bubnova. Madrid: Siglo XXI, 1998.

\_\_\_\_\_. *Hacia una filosofía del acto ético*. De los borradores y otros escritos. Barcelona: Anthropos, 1997.

BIEMEL, W. Introducción, Dilthey-Husserl. En torno a la filosofía como ciencia rigurosa y al alcance del historicismo. Correspondencia entre Dilthey y Husserl. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, año I, n. 2, 1957.

BUBNOVA, T. Prefacio de la traductora. In: BAJTÍN, M. *Hacia una filosofía del acto ético*. De los borradores. Y otros escritos. Comentarios de I. M. Zavala y A. Ponzio, Barcelona: Anthropos, 1997, p. XIII-XX.

CASTILLO, J. R., Bajtín... 100/20 años después. In: CASTILLO, J. R., García-Page, M. & CARBAJO, F. G. (eds.). *Bajtín y la literatura*. Madrid: Visor, 1995. p.7-9.

- CLARK, K & HOLQUIST, M. *Michail Bachtin*, Bologna: Il Mulino, 1991. (Trad. del inglés: *Mikhail Bakhtin*, Cambridge, Mass., & Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 1984).
- Ducrot, O. Esquisse d'une théorie polyphonique de l'énonciation. In : *Le dire et le dit*. Paris: Seuil, 1984.
- GRONDIN, J. *Kant et le problème de la philosophie: l'a priori*. Paris: Vrin, 1989.
- KANT, E. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Paris: Vrin, 1994.
- KUNDERA, M. *L'art du roman*. Paris: Gallimard, 1986.
- LABICA, G. *Karl Marx. Les thèses sur Feuerbach*. Paris: PUF, 1987.
- LAUNAY, B. Présentation. In: HUSSERL, E. *La philosophie comme science rigoureuse*. Paris: PUF, 1989.
- MESURE, S. *Dilthey et la fondation des sciences historiques*. Paris: PUF, 1990.
- PEREDA ESPESO, F. Mijail Bajtín y la historia del Arte sin nombres. In: VAUTHIER, B. & CÁTEDRA, P. M. (eds.). *Mijail Bajtín en la encrucijada de la hermenéutica y las ciencias humanas*. Salamanca: SEMYR, 2003.
- RASTIER, F. *Arts et sciences du texte*. Paris: PUF, 2001.
- SANCHEZ-MESA, D. *Literatura y cultura de la responsabilidad*. Granada: Comares, 1999.
- SÉRIOT, P. Bajtín en contexto: diálogo de voces e hibridación de lenguas (el problema de los límites). In: VAUTHIER, B. & CÁTEDRA, P. M. (eds.). *Mijail Bajtín en la encrucijada de la hermenéutica y las ciencias humanas*. Salamanca: SEMYR, 2003. p. 25-43.
- SANGSUE, D. *La parodie*. Paris: Hachette, 1994.
- SILVESTRINI, A. y BLANCK, G. *Bajtín y Vigotski: la organización semiótica de la conciencia*. Barcelona: Anthropos, 1993.
- TODOROV, T. *Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique suivi de Écrits du cercle de Bakhtine*. Paris: Seuil, 1981.
- THOMSON, C. Dialogisme, carnavalesque et psychanalyse: entretien avec Julia Kristeva sur la réception de Mikhaïl Bakhtine en France. *Bakhtine et l'avenir des signes. Recherches sémiotiques*, n. 18, p. 17-29, 1998.
- VAUTHIER, B. *Arte de escribir e ironía en la obra narrativa de Miguel de Unamuno*. Bruselas: Université Libre de Bruxelles, 2002 [Tesis inédita].
- \_\_\_\_\_. La sémiotique idéologique de Bakhtine: ni *au delà*, ni *en deçà*, sinon *à côté de...* Saussure. *Actes du Congrès de l'Association française de Sémiotique. «Des théories aux problématiques»*, Limoges: Centre de Recherches Sémiotiques & Université de Limoges, 2002, CDRom.

VAUTHIER, B. Bakhtine et/ou Saussure?' ou, De l'histoire du malentendu des 'malentendus saussuriens. *Cahiers Ferdinand de Saussure*, n. 55, p. 241-266, 2002.

VAUTHIER, B.; COMTET, R. *La méthode formelle en littérature*. Introduction à une poétique sociologique. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2008.

SCHAEFFER, J.-M. *La naissance de la littérature*. La théorie esthétique du romantisme allemand. Paris: Presses de l'École Normale Supérieure, 1983.

\_\_\_\_\_. *L'art de l'âge moderne*. L'esthétique et la philosophie de l'art du XVIII<sup>e</sup> siècle à nos jours. Paris: Gallimard, 1992.

VOLOSHINOV, VALENTIN N. *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Los principales problemas del método sociológica en la ciencia del lenguaje. Madrid: Alianza, 1992.

WERTSCH, J. W. Prefacio. In: V. N. Voloshinov, *Freudismo*. Un bosquejo crítico. Barcelona: Paidós, 1999.

*Recebido em 25/07/2009*

*Aprovado em 24/09/2009*