



UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR
DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES

Tesina de Licenciatura en Filosofía
Alteridad, filosofía y creación artística.
Una mirada bajtiniana

María E. Wagon

BAHÍA BLANCA

ARGENTINA

2011

Índice

Introducción.....	3
Primera parte: Abordaje filosófico del <i>problema del Otro</i>	
Constitución y recorrido histórico del <i>problema del Otro</i>	7
Consecuencias de la teorización del Otro.....	11
Dualidad de los mundos. Separación entre mundo de la cultura y mundo de la vida. Problemas de la filosofía contemporánea.....	14
Crítica bajtiniana a la ética.....	18
Crítica bajtiniana a la estética.....	20
Unidad del acto ético responsable.....	21
Segunda parte: Recuperación estética del Otro	
La propuesta estética de Bajtin.....	26
La creación artística literaria.....	29
Discurso dialógico.....	34
Relación entre arte y responsabilidad.....	40
Conclusión.....	43
Bibliografía.....	46

Alteridad, filosofía y creación artística.
Una mirada bajtiniana

Introducción

El *problema del Otro* es un cuestionamiento relativamente nuevo en el terreno filosófico, pues no forma parte del origen griego de la filosofía occidental sino que se constituye como pregunta filosófica recién en la Modernidad. Sin embargo, con el correr del tiempo ha cobrado vigencia y relevancia no sólo en el ámbito de la filosofía, donde el problema de la alteridad es de un interés cada vez mayor, sino también en lo que respecta a diversas áreas del saber¹, siendo estudiado desde la óptica de diferentes perspectivas teóricas, bajo una gran variedad de abordajes diferentes, ya sea antropológicos, sociológicos, históricos, literarios, psicológicos.²

No obstante esta gran variedad de acercamientos teóricos, las posturas que adopta el Yo³ respecto del Otro podrían clasificarse siguiendo los criterios de dos grandes perspectivas: una de ellas hace referencia a una primera instancia de encuentro con el Otro, a las impresiones que el Yo se forma del él por medio de sus sentidos, a las conclusiones que obtiene del análisis de dichas impresiones y al gran salto analógico que da el Yo para afirmar que eso que se presenta ante sus sentidos existe, y no es algo sino alguien.

La otra perspectiva podría ser pensada como un segundo momento. Una vez que el Yo reconoce la existencia del Otro, surge una nueva problemática: ese Otro, si es un Otro y

¹ El creciente interés filosófico por el *problema del Otro* se puede constatar en la gran cantidad de publicaciones sobre la temática que se están realizando en la última década en revistas de filosofía y disciplinas afines de todo el mundo: *A Parte Rei*: Constante, A., (2006), Enrici, A., (2005), González, G., (2007), Polack, B., (2002), Valera-Villegas, G., (2008), *Acta Poética*: García, J., (2006), Malcuzyński, M., (2006), Zbinden, K., (2006), *Analecta Husserliana*: Ponzio, J., (2006), Wygoda, S., (2006), *Areté*: Rizo-Patrón, R., (2010), *Convivium*: Sánchez Meca, D., (2010), *Daimon*: Abensour, M., (2009), Castro Serrano B., (2009), Simoes, M., y Délio Borges, R., (2010), *Dikaiosyne*: Pino de Casanova, M., (2010), *International Journal for Philosophy of Religion*: Schrag, C., (2006), *Journal of Indian Philosophy*: Ratié, I., (2007), *Teología y cultura*: Roldán, D., (2008), *Studies in Philosophy and Education*: Waghid, Y. and Smeyers P., (2010), *Utopía y praxis latinoamericana*: Martínez Olivero, X., (2008), Matura, G., (2010), Valera-Villegas, G., (2009), entre otros.

² González Silva (2009) realiza un recorrido pormenorizado por los diferentes aportes multidisciplinares que se han realizado respecto a la alteridad.

³ 'Yo' es utilizado en esta investigación para remitir al sujeto de conocimiento que da origen a toda concepción occidental del mundo. En lo que respecta al 'Otro', éste hará referencia a toda aquella realidad que se opone al Yo concebido como sujeto privilegiado de la acción y del quehacer filosóficos. El Otro, en este caso, representa una existencia que escapa a los modos de aprehensión propios de la ontología filosófica occidental y es en este sentido que la alteridad es concebida como aquello que queda fuera del dominio de la totalidad. (Ambas palabras, Otro y Yo, serán escritas siempre con mayúscula en su función sustantiva).

precisamente por serlo, debe ser diferente al Yo que lo percibe y son esas diferencias las que han provocado desde siempre en el Yo percipiente un conflicto que ha sido resuelto, polarizando las posibilidades, ya sea mediante la aceptación y el reconocimiento del Otro en su diferencia, o mediante el afán de acallar, de negar a ese Otro. “La relación entre el yo y el otro, entre mismidad y alteridad, es multiforme; sin embargo, sus muchos sentidos se pueden capturar a lo largo de dos vectores opuestos: atracción y reacción” (Gnecco, 2008: 103).

Esta investigación se sitúa en una instancia anterior a las dos perspectivas recientemente mencionadas pues pretende ahondar en la problemática de la alteridad, reflexionando sobre la forma en que dicha temática ha sido abordada por parte de la filosofía occidental, desde sus inicios y hasta la actualidad. La presente propuesta se hace eco del aporte de Emmanuel Lévinas, quien considera que desde sus orígenes en la filosofía occidental ha primado la ontología por sobre la ética, y, en consecuencia, el concepto por sobre la individualidad. En el acto de conceptualización y objetivación del mundo por parte del Yo se neutraliza la alteridad del Otro y se lo convierte en *Mismidad*.⁴ Es decir, el discurso que la filosofía ha esgrimido respecto a la alteridad ha sido el del Yo reflexionando sobre el Otro, pero la voz de éste, su visión y su posición en el mundo se han mantenido en silencio.

Ahora bien, no obstante retomar la propuesta lévinasiana, en este trabajo se plantea que la cuestión fundamental que provoca la ausencia del Otro en el discurso filosófico es la falta de conexión entre el plano teórico de la cultura y la esfera práctica de la vida, espacio exclusivo donde se da el encuentro/choque entre el Yo y el Otro, cuestión que no ha sido abordada específicamente por Lévinas. El Yo epistémico no entra en contacto con otras conciencias sino con meros objetos. En su movimiento cognoscente objetiviza al Otro y lo sumerge en su concepción totalizante del mundo, el Otro se vuelve ya sea objeto o *alter ego*, otro Yo. Es, en cambio, en el actuar concreto y singular del Yo donde el Otro surge como existencia autónoma.

⁴ La noción de *Mismidad* debe ser tomada en el sentido lévinasiano del término, cuya modalidad, según Lévinas (1997), es la de suspender la alteridad de lo que es Otro en relación al Yo. El *Mismo* no debe vincularse con el Otro mediante una relación de oposición, ya que dicha relación englobaría a ambos en una totalidad. En Lévinas se entiende por *Mismo* o *Mismidad* la reducción de todo lo diferente a una identidad común, se opone a la noción de Otro y es usado como sinónimo de Totalidad (Domínguez Rey, 2001).

En consonancia con esto, en esta investigación se propone que la ausencia del Otro en el discurso filosófico radica en la falta de comunicación que existe entre el ámbito teórico, abstracto y totalizante en el que se enmarca la filosofía y el ámbito práctico y concreto en el que transcurre la vida del hombre. Teniendo en cuenta lo expuesto, se deja parcialmente de lado el aporte lévinasiano, para analizar la propuesta filosófica de Mijaíl Bajtin, quien remarca que la gran falencia de la filosofía, entre otras disciplinas teóricas, es no poder establecer un contacto directo entre el ámbito abstracto y universal en el que actúa y la singularidad de la vida práctica del ser humano. La originalidad de este trabajo está dada en la fundamentación de la sentencia lévinasiana (la filosofía occidental no habla del Otro), por medio de la propuesta teórica de Bajtin (la falta de comunicación entre el mundo de la teoría y el mundo de la práctica y la posibilidad de establecer un puente entre ambos mediante el acto ético responsable).

Teniendo en cuenta la propuesta teórica expuesta, el presente trabajo está dividido en dos partes para un mejor y más completo desarrollo de la misma. En una primera etapa la meta principal es explicitar la infinidad de limitaciones que presenta el abordaje teórico propio de la filosofía occidental a la hora de hacer referencia al *problema del Otro*. Extrapolando aún más la propuesta, se pretende fundamentar la imposibilidad por parte de la reflexión filosófica de alcanzar por medio de su lenguaje específico y objetivante, la realidad concreta de dicha problemática y gravitar en ella. El aporte bajtiniano resulta relevante y novedoso en relación a los objetivos de este trabajo debido a que desde los márgenes del pensamiento filosófico oficial⁵ pone en el centro de su atención la importancia del Otro, otorgándole el estatus de *forjador* del Yo al considerarlo condición de posibilidad de su existencia. Por otra parte, Bajtin (1997c) pone el acento en la necesidad de que la filosofía se vuelque hacia la acción del Yo singular en el mundo del vivir cotidiano por medio de la referencia al acto ético responsable, acción que implica necesariamente al Otro. A su vez, le adjudica a la alteridad una serie de ventajas ontológicas que, por una parte dan origen a la autovaloración del Yo y por otra, sientan las bases de toda posibilidad de visión estética. “El enunciado ontológico fundacional para Bajtín no es ‘yo soy’, sino ‘yo también soy’, proposición que implica necesariamente un ‘tú

⁵ Bajtin ha trascendido en el ambiente académico por su condición de crítico literario. Por el contrario, su aporte filosófico no ha sido mayormente elogiado ni tenido en cuenta por parte de los teóricos de la filosofía occidental.

eres” (Bubnova, 1997: 264). La primera certeza de la autoconciencia, el *yo también soy*, según esto, implicaría que el Yo no es la fuente de sí mismo sino que en su origen se encuentra el Otro.

Desde la Modernidad hasta los tiempos actuales muchos filósofos se han abocado a la empresa filosófica de pensar al Otro, pero la gran mayoría de los aportes realizados no han sido capaces de trascender el plano teórico abstracto y repercutir en la vida del hombre concreto, espacio donde la problemática del Otro se adscribe por excelencia. Es en la singularidad del accionar concreto de la vida del hombre donde éste, vuelto Yo, entra en contacto con el Otro, donde lo reconoce, donde lo hace sujeto de su querer u objeto de su odio, donde lo observa, lo escucha, lo acepta, lo niega o lo mata. En esta primera parte, y a los efectos de las metas de esta investigación, se pondrá el acento en la alternativa que propone Bajtin de relacionar el mundo de la cultura y el mundo de la vida por medio del acto ético responsable. Esta unificación del universo del hombre por medio del acto que realiza el Yo es fundamental para poder acceder al Otro, ya que en el origen de todo acto del Yo se encuentra implícito necesariamente el Otro.

En la segunda etapa de la investigación se tiene por objetivo exponer la teoría estética bajtiniana a la luz de la tesis de este trabajo: el surgimiento del Otro en el mundo concreto y singular de la vida ante la acción responsable del Yo. La creación estética refleja dicho mundo pues su centro de significación está dado en relación a un individuo particular inmerso en la singularidad de su acontecer cotidiano y no en la generalidad de un Yo abstracto. Por otra parte, la noción de alteridad es imprescindible en el plano de la creación artística, no sólo para que el acto de creación devenga en estético, sino también para que la propuesta dialógica bajtiniana pueda consumarse.

PRIMERA PARTE

Abordaje filosófico del *problema del Otro*

Constitución y recorrido histórico del *problema del Otro*

El hombre, desde tiempos inmemoriales, ha estado en contacto con otros hombres y se ha constituido como especie en una constante relación de intercambio interhumano. Sin embargo, la necesidad de explicar, justificar y fundamentar la existencia del Otro, (lo que en la actualidad se conoce como *el problema del Otro*), no se hizo presente en las reflexiones teóricas griegas. Es decir, dicho interrogante no forma parte de las temáticas que desde los inicios de la filosofía occidental conforman su objeto de estudio. Este *olvido* no puede responder a un capricho del azar ni a un desmerecimiento de la temática por parte de los filósofos de la Antigüedad sino que da cuenta de una manera de mirar el mundo y de una concepción de la naturaleza y el hombre que impidieron que la alteridad se erigiera en problema filosófico. A continuación se hará referencia al recorrido histórico del *problema del Otro* tomando como sustento teórico el aporte de Pedro Laín Entralgo (1968).

Una de las claves para poder entender dicho impedimento, es reparar en la concepción griega del cosmos como una unidad orgánica, y a los seres humanos inmersos en dicho organismo haciendo las veces de partes de un todo integrado. Los hombres, para el filósofo griego, poseen un alma única que los individualiza y les aporta la condición humana distintiva. Pero este principio de actividad, este alma humana, está constituida de manera natural y física, de la misma manera que el alma de cualquier otro hombre, como así también de cualquier otro animal. Es decir, al no existir para los griegos diferencias entre las almas de los miembros integrantes de una especie, y al considerar el alma como el principio individualizante, la pregunta por el Otro no pudo llegar a constituirse como tal.

En el plano ético, los griegos consideraban las relaciones sociales como realidades naturales. Los seres humanos en la *polis* desempeñaban los roles que *por naturaleza* les eran adjudicados. “El otro, lo extraño al varón libre que razona, no resulta un problema, porque está sometido naturalmente. La realidad se explica por su constitución ontológica, no por las decisiones que pueda tomar un sujeto libre” (Roldán, 2008: 8). En el plano del conocimiento, para los griegos el pensar era un diálogo del alma con el alma misma, creencia que descartaba al Otro en lo concerniente a la construcción de la subjetividad

epistémica. Para el pensador griego, el otro hombre era un retoño individual de la común y originaria madre naturaleza, en su concepción no existe el *problema del Otro* porque: “Para vivir realmente el ‘problema del otro’ es preciso sentir *de veras* la peculiar realidad del propio yo, y a esto no llegaron nunca los griegos” (Laín Entralgo, 1968: 24). Para la antigüedad, el Otro no es un problema a ser analizado porque el Otro es reducido al Yo, a lo *Mismo*. Para conocer la realidad el intelecto debe adecuarse a lo dado por la naturaleza, por lo tanto, en su ímpetu gnoseológico, el pensador griego para conocer al Otro lo somete a las categorías de *lo Mismo*. “El modo de ser del otro es ser reducido a mismidad. La mismidad del sistema imperante, de la totalidad” (Roldán, 2008: 9).

El *problema del Otro* sólo se constituye como tal con el advenimiento del cristianismo. A diferencia de la concepción griega, según la doctrina del Nuevo Testamento, cada individuo posee un alma única que le brinda la posibilidad de experimentar una intimidad moral, un centro íntimo de imputación del pecado y el mérito. Esto implica que el hombre puede pecar como también cumplir con el mandato divino en lo más íntimo de su corazón. Este *hombre interior* es decisivo en lo que respecta a la conducta moral. Para el cristiano, el hombre fue creado a imagen y semejanza divina, y como su Dios es una realidad espiritual pura, trascendente al mundo que él mismo ha creado, la intimidad del hombre, lo que le permite comunicarse directamente con su creador, es algo que también trasciende el mundo físico en el que habita. Para el cristiano, el otro hombre constituye una existencia que si bien es creación divina, proviene de la nada y le permite misteriosamente deificarse comunicándose con su creador, como también envilecerse y caer en pecado.

En la Edad Media surgen dos figuras determinantes a la hora de guiar y condicionar el accionar del individuo: el Rey y el Papa. Cada uno de ellos ha sido nombrado por Dios para imperar en dos órdenes de la realidad distintos, el mundo terrenal y el mundo de los cielos: el primero detenta la espada del poder temporal, el segundo, la espada del poder espiritual. El cristianismo del Medioevo constituyó una totalidad cerrada que se consideraba poseedora de la verdad absoluta, pretendiendo tener la respuesta indiscutida a todas las preguntas. El Otro, en este momento histórico, se reconoce como problema concreto, pero no se reflexiona sobre él. Se lo elimina, se lo reduce con la

violencia del sistema de la Inquisición, o se lo silencia por medio de la censura de sus escritos.

Ahora bien, según Laín Entralgo, el *problema del Otro* nace *virtualmente* con la vigencia social del cristianismo. Resalta el adverbio *virtualmente* porque para él sólo de esta manera surge el problema en la era cristiana, pues van a ser necesarios determinados acontecimientos históricos para que el cuestionamiento se constituya en real y efectivo. Uno de orden religioso: la secularización de la existencia del hombre occidental durante la Baja Edad Media y el Renacimiento. Otro de orden filosófico: el auge histórico del nominalismo durante los siglos XIV y XV.

Otro de los sucesos es la importancia metafísica e histórica que cobra la individualidad. A su vez, cambia también la manera de entender la individuación. A la idea tomista de la individuación por la materia se le contrapone la idea de Escoto de una individuación también cualitativa, es decir, por la forma. Por último, el cuarto suceso a tener en cuenta en la constitución del *problema del Otro* de manera real y efectiva consiste en el descubrimiento de la soledad del hombre en el mundo.

[E]l pensador de la Baja Edad Media queda metafísicamente solo. “Solo ahora, sin mundo y sin Dios, el hombre – ha escrito Zubiri – se ve forzado a rehacer el camino de la filosofía, apoyado en la realidad sustantiva de su propia razón (...). Alejada de Dios y de las cosas (...), la razón tiene que hallar en su seno los móviles y los órganos que le permitan llegar al mundo y a Dios.” El sentimiento primario del hombre moderno consciente de su propia situación es, pues, su radical soledad (Laín Entralgo, 1968: 33).

La breve referencia anterior a los sucesos que han sido determinantes a la hora de que el Otro se constituya en un problema filosófico, conduce directamente a la Edad Moderna, permitiendo afirmar que el problema *teórico* y ya no meramente *virtual* del Otro comienza en la Modernidad, reflejándose con más claridad en el plano ético que en el gnoseológico. El hombre es ahora un ser libre de las ataduras espirituales de la ley papal, y de los sometimientos seculares del rey, lo que lo iguala a los otros hombres es la libertad. La realidad se fundamenta en el sujeto que razona y ya no en la naturaleza o en Dios, la razón en la Modernidad es lo único con lo que cuenta el hombre para poder sobrevivir. Es

en las teorías de Hobbes y Locke entre otros, con las nociones de *estado de naturaleza* y *contrato o pacto* mediante el cual se accede a la sociedad civil⁶, entidad garante de la supervivencia de la especie humana, donde se encuentra un testimonio incuestionable de la paulatina conquista de la autonomía por parte del hombre.

El Otro aparece en el problema ético y político de la constitución de la subjetividad moral. El sujeto epistémico puede darse en una condición de total aislamiento, pero para la constitución del sujeto moral es indispensable la existencia del Otro. En este sentido, éste representa un problema para la subjetividad ética, pues el Otro también dice *Ego cogito*. Por lo tanto, esta otredad puede ser pensada como una igualdad formal que le niega al Yo el poder de someterlo.

El hombre moderno, en la soledad de su existencia, se vio en la necesidad de encontrar dentro de sí los móviles, los mecanismos y todo aquello que le permitiera conquistar al Otro. El Yo pasa a ser, a partir de ahora, la realidad primaria mediante la cual se puede acceder a todo lo demás. Este Yo ha representado para los distintos pensadores realidades muy diversas entre sí: instinto vital, sentimiento, cosa pensante, conciencia pura, etc. Con Descartes, el *problema del Otro* se ubicó en el seno de la razón solitaria, con la psicología inglesa (Hume, Smith, Mill, Darwin, Spencer, etc.) el Otro se transformó en objeto de un Yo instintivo o sentimental, con Kant y Fichte se pensó como término de la actividad moral del Yo, con Hegel y Marx se concibió al Otro en los términos de la dialéctica del espíritu absoluto y en el de la dialéctica de la naturaleza, por último, con Husserl, el Otro entró en el ámbito de la reflexión fenomenológica.

Ahora bien, es desde los albores de la Edad Moderna en que el hombre se vio impelido a dar cuenta de un hecho indiscutible: el encuentro diario con el Otro. La historia del *problema del Otro* puede dividirse en dos etapas, la primera abarca los tres siglos a los que la historiografía denomina *modernos*, que transcurren desde el siglo XVII hasta la primera guerra mundial. A lo largo de esta etapa del pensamiento sobre la otredad, las reflexiones filosóficas se han movido entre la metafísica monista de Spinoza, Hegel, Schopenhauer, entre otros, y el yoísmo de Descartes, Kant, Fichte, Husserl, etc. En la segunda etapa, que transcurre desde la primera guerra mundial hasta la actualidad, el

⁶ Es importante aclarar que a los efectos de esta breve introducción al *problema del Otro* no se considera indispensable detallar los pormenores de las teorías contractualistas de Hobbes y Locke que, en este caso, son equiparadas pero que presentan diferencias sustanciales.

pensamiento occidental ha descubierto que: a) en el orden ontológico el ser del individuo se halla referido al ser de los Otros; y b) en el orden psicológico, se accede en primera instancia al *nosotros*, y luego al Yo. En palabras de Laín Entralgo (1968), el pensamiento filosófico de occidente ha pasado de ser yoísta a ser comunitario. En la actualidad el *problema del Otro* no sólo sigue vigente en el ámbito filosófico, sino que se ha comenzado a independizar de él cobrando protagonismo en el interior de una gran variedad de disciplinas, siendo de vital importancia en todo movimiento, filosófico o no, de reivindicación latinoamericana. En este sentido, la *alteridad* es una temática que puede abarcarse de modo interdisciplinario (González Silva, 2009).

Con este breve recorrido sobre el surgimiento y la evolución del *problema del Otro* en el pensamiento occidental se pretende poner de manifiesto la relevancia que particularmente en la actualidad tiene la reflexión sobre dicha problemática y los diversos aportes que los filósofos han realizado sobre el tema. La gran variedad y diferencia de posturas, cada una con matices personales y con infinidad de vertientes, hace imposible plantear la existencia de una *teoría general* sobre la alteridad que reúna y simplifique todo lo pensado y escrito sobre el Otro. No obstante lo cual, no es desacertado proponer la existencia de un punto de encuentro entre todas las propuestas recientemente mencionadas: el abordaje de la alteridad es teórico en todos los análisis filosóficos, y el plano en el cual se desarrollan es abstracto y universal.

Consecuencias de la teorización del Otro

La inclusión del *problema del Otro* dentro de los interrogantes filosóficos ha implicado la consecuente abstracción y generalización del Otro, al igual que lo acontecido con todas las demás temáticas de abordaje teórico-filosófico. El mundo de la filosofía, desde sus orígenes, se ha limitado a reflexionar en el interior de las fronteras de lo universalizable, de lo abstracto. Con cada nueva teoría filosófica, con cada nueva reflexión, se reafirma la imagen del filósofo aislado y al margen del mundo, y la anécdota de Tales vuelve a cobrar protagonismo y vigencia.⁷

⁷ Platón, en su diálogo *Teeteto* 174a hace referencia a una anécdota que se le adjudica a Tales de Mileto. Una noche, mientras el filósofo caminaba observando el cielo y los astros, cayó en un pozo. Una criada tracia que presenció lo sucedido se burlaba de él porque pretendía conocer las cosas del cielo y no

La filosofía, al incluir el *problema del Otro* dentro de sus interrogantes, lo analiza con los mismos métodos de estudio y con las mismas herramientas teóricas que utiliza para abordar las demás áreas temáticas de su interés. Sus objetivos y sus logros responden a un afán gnoseológico y se materializan por medio de un lenguaje homogeneizante que refleja las consideraciones particulares del pensador (sujeto, Yo) respecto del recorte de la realidad que intenta conocer (objeto, Otro). Sin embargo, el *problema del Otro* sufre un daño particular en tal abstracción, pues deja de ser lo que es al diluirse en la generalidad del lenguaje filosófico, perdiendo así no sólo su carácter concreto y singular, sino su condición de Otro. Es decir, al ser reducido a un mero objeto de estudio que sólo puede aportar un conjunto de características analizables por el Yo a través de la reflexión teórica, pierde sus notas distintivas, su condición de irreductible, su lejanía inabarcable. La diferencia queda sometida al gobierno de la semejanza, de la igualdad, de la *Mismidad*. El Yo se erige en un nuevo Procusto⁸.

El Yo del conocimiento es, en efecto, a la vez el Mismo por excelencia, el acontecimiento mismo de la identificación y el crisol donde todo Otro se transmuta en Mismo. Es la piedra filosofal de la alquimia filosófica (Lévinas, 2001b: 91).

El acto de conocimiento tiene su origen en el Yo-sujeto cognoscente, que en un movimiento inicial se vuelca hacia el Otro-objeto con el afán de aprehenderlo. Ahora bien, para que el acto de conocimiento pueda consumarse es necesario que el Yo vuelva, si bien modificado, al punto de partida inicial y desde allí reflexione y saque conclusiones. El itinerario habitual de la filosofía y del conocimiento teórico se asemeja al viaje de Ulises quien, si bien se atrevió a lanzarse hacia tierras y peligros jamás imaginados, volvió a Ítaca, su tierra natal, su punto de partida y de regreso (Lévinas, 2000).

El Otro, en la relación de conocimiento, se transforma en un mero objeto de aprehensión, es representado, conceptualizado y clausurado en unos límites impuestos desde el exterior, la imagen mental que el Yo se forma del Otro neutraliza todas sus

podía ver lo que tenía delante de sus pies. Según Platón la misma burla le cabe a todo aquel que dedique su vida a la filosofía.

⁸ Según la mitología griega Procusto o Procrustes era un bandido de la Antigüedad que castigaba a sus víctimas atándolos en una cama. Si el cuerpo del condenado excedía el tamaño de la misma, con una cuchilla o garrote, recortaba los miembros sobrantes y si, por el contrario, las dimensiones de la víctima eran inferiores, Procusto estiraba su cuerpo hasta ajustarlo al tamaño de la cama (cf. Grimal, P., 2004: 454).

valencias. El acto de conocimiento es un acto de violencia, donde el afán de dar muerte actúa como presupuesto y cuyo objetivo es el sometimiento del mundo (Bajtín, 1997b). El Otro que interpeló al Yo con su presencia en la realidad única y concreta del devenir cotidiano, en el acontecer de la vida misma, el que lo desafió con lo inabarcable de su presencia, queda al margen de todo el abordaje filosófico, se vuelve objeto, concepto, pasa a formar parte del Yo. A su vez, los resultados de su pensamiento y las conclusiones que el Yo elabora, son puestas a prueba en el mismo espacio teórico en las que fueron concebidas.

[T]eoría significa (...) un modo tal de abordar el ser conocido que su alteridad con respecto al ser cognoscente se desvanece. El proceso de conocimiento se confunde en este estadio con la libertad del ser cognoscente, no encontrando nada que, otro que él, pueda limitarlo. Este modo de privar al ser conocido de su alteridad, sólo puede llevarse a cabo si es señalado a través de un tercer término – el término neutro – el cual (...) no es un ser. (...) La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser.

Esta primacía del Mismo fue la lección de Sócrates. No recibir nada del Otro sino lo que está en mí, como si desde toda la eternidad yo tuviera lo que me viene de fuera (Lévinas, 1997: 66-67).

Desde los orígenes de la filosofía la ontología ha primado por sobre la ética, el concepto abarcó y consumió lo individual haciendo desaparecer al sujeto bajo la sombra de lo universal (Lévinas, 1997). El pensamiento filosófico occidental, en su afán totalizador y absolutista ha pretendido ser capaz de una síntesis universal, una reducción de la experiencia a una totalidad en donde el mundo entero pueda ser abarcado por la conciencia del hombre. La superación de lo meramente ontológico es condición necesaria para la moralidad. “[L]a moralidad tiene un alcance independiente y preliminar. La filosofía primera es una ética” (Lévinas, 1991: 71).

Dualidad de los mundos. Separación entre mundo de la cultura y mundo de la vida. Problemas de la filosofía contemporánea.

En este apartado se expondrá de manera resumida la propuesta de Bajtin (1997c) en relación a la separación de los mundos y a los inconvenientes que según su visión debe superar la filosofía si lo que pretende es repercutir en la vida particular de los individuos. Teniendo en cuenta que la propuesta de esta investigación es mostrar que el Yo entra en contacto con el Otro en el mundo del vivir cotidiano y no en el mundo teórico, es fundamental que la filosofía pueda comunicarse con dicho mundo para, de esta manera, poder acceder a la alteridad.

El mundo occidental, desde el siglo IV a.C., ha sido configurado bajo los parámetros de la teoría platónica. La separación de los mundos, el inteligible y el sensible, adoptado y resignificado por distintos pensadores a lo largo de la historia, puede considerarse aún vigente en la actualidad bajo la denominación de *mundo del saber intelectual* y *mundo de la vida real y concreta*. Pero no sólo ha sobrevivido la concepción dual del universo, sino que también se han perpetuado las características que el filósofo griego le atribuyera a cada uno de los mundos. El primero, el mundo de las ideas, es perfecto, inmutable, a él aspira el intelecto del hombre – en la actualidad es representado por el mundo de las esferas superiores de la cultura. El mundo sensible, en cambio, recibe su realidad del mundo inteligible y es tan sólo la copia imperfecta de éste – el mundo del acontecer cotidiano es su correlato contemporáneo. La filosofía en su condición de creación del intelecto humano ha quedado presa, voluntaria o involuntariamente, del mundo del quehacer intelectual y sus teorías y sistemas no han podido hacer eco en el acontecer real del individuo.

Bajtin hace referencia a las dificultades que la filosofía occidental, como también la totalidad del pensamiento teórico, tienen a la hora de dar cuenta del acto particular del hombre inserto en una realidad concreta, de la incapacidad que deja ver la filosofía a la hora de pensar la eventualidad, el accionar en su condición de devenir constante. El pensamiento teórico – ya sea científico, filosófico, estético – al darle sentido al acto humano, lo transforma en una realidad abstracta, otorgándole un valor genérico y dejando al margen su condición de acontecimiento vivo y vivido. De esta manera se da, según Bajtin, una separación tajante entre dos mundos que se relacionan únicamente como opuestos uno del otro: el mundo de la cultura y el mundo de la vida. El primero hace referencia a todas las construcciones teóricas del hombre que se vuelven objetivas y

universalmente válidas, el segundo es el mundo de la vida, del actuar diario, es el mundo en el que los actos ocurren realmente y se cumplen por única vez.

Según Bajtin, cada acto particular de la vida cotidiana puede ser visto desde dos planos opuestos, ambos correspondientes a cada uno de los mundos recientemente nombrados, el que se vincula con el mundo de la cultura, de la universalidad y de la objetividad, y el otro que se relaciona con la irrepitibilidad del actuar subjetivo e individual. Ambas facetas del actuar humano se ven disociadas al no contar con un plano único en el cual se vinculen determinándose recíprocamente en relación con una única unidad. El pensamiento teórico occidental no ha logrado hasta el momento construir puentes que comuniquen su mundo, el de la cultura, con el mundo del actuar concreto del individuo singular inserto en unas coordenadas espaciotemporales determinadas. En consecuencia, dicho pensamiento no ha podido aún promover la posibilidad de experimentar la realidad del Otro, ya no como objeto de conocimiento del Yo, sino en toda su magnitud, realidad que sólo en la vivencia y el actuar del individuo particular cobra relevancia.

El encuentro de un elemento trascendente *a priori* en nuestra cognición no ha abierto una salida desde el interior de la cognición, es decir, desde su contenido semántico hacia el acto cognoscitivo real e históricamente individual, no ha superado el aislamiento y la mutua impenetrabilidad entre los dos, y para esta individualidad trascendente hubo que ingeniar (...) un sujeto puramente teórico, históricamente inválido, una conciencia en general, una conciencia científica, un sujeto gnoseológico (Bajtin, 1997c: 13).

La filosofía práctica occidental separa el juicio del acto ético singular, ubicándolo dentro de las fronteras del ámbito teórico. En consecuencia, no hay una salida desde el interior del contenido semántico hacia el *deber ser* y hacia el acontecimiento histórico. Todos los intentos que desde el ámbito teórico se han puesto en práctica para superar el dualismo entre conocimiento y vida son ampliamente cuestionables, pues no pueden dar cuenta del nexo unificador entre ambos mundos y sólo mediante un salto inexplicable e insalvable desde el interior de la cognición teórica, se logra, de la mano del *deber ser*,

entrar en contacto con el ámbito del vivir individual y concreto. Dicho *deber ser* ha sido concebido desde siempre como una categoría formal superior que se fundamenta en la validez teórica del juicio. Sin embargo, este razonamiento proviene de un gran malentendido: lo único que puede fundamentar al *deber ser* es la presencia de un juicio que se da en la conciencia individual del Yo, bajo una situación determinada. En otras palabras, el *deber ser* se fundamenta en: “[L]a historicidad concreta de un hecho individual” (Bajtín, 1997c: 10).

Ahora bien, es fundamental hacer hincapié en la siguiente aclaración bajtiniana: la crítica que Bajtín le hace a la esfera del pensamiento teórico no apunta a desacreditar su valor intrínseco ni a negar su autonomía de acción. El mundo teórico abstracto y autárquico, precisamente por permanecer dentro de sus fronteras, es decir, ajeno a la historicidad del devenir individual y vivo, puede prescindir de todo aporte externo y generar así su propio conocimiento, justificando, de esta manera, disciplinas filosóficas como la lógica, la psicología del conocimiento, la teoría del conocimiento, que pretenden dar cuenta de una estructura del mundo cognoscible teóricamente. La crítica bajtiniana hace foco en el hecho de que el mundo objeto del conocimiento teórico aspira a ser erigido como el mundo real en su totalidad, no sólo para el sujeto abstracto universalizado, – cuestión que no sería objetable por ser una afirmación que se sostiene dentro de sus propias fronteras – sino que se extralimita y pretende valer como verdad dentro del mundo del individuo singular.

La vida práctica del hombre no puede reflejarse en el mundo teórico, en el cual la acción responsable está vedada. En consecuencia, el Otro queda fuera de la teoría ya que sólo surge ante el Yo mediante su accionar en el mundo de la vida. Para dicho mundo teórico el individuo en tanto que Otro no es necesario, puede prescindir de él por completo, de hecho, así lo hace. Por lo tanto, todo criterio de acción, toda regla aportada por el pensamiento teórico no puede servir de criterio para el vivir práctico y concreto del ser humano.

Bajtín remarca lo inútil de los esfuerzos de las tendencias teóricas por establecer la unidad entre la acción en la vida y la teorización de la misma, reduciendo el actuar humano a los conceptos de la biología, la psicología, la filosofía, etc. El fracaso de dichas posturas se da porque se ven obligadas a hacer abstracción de la posición que ocupa el observador,

de su alteridad. La filosofía contemporánea se ha acercado cada vez más al ideal científico y, debido a ello, cada vez es menos capaz de abordar el ser-evento particular de la vida cotidiana. Para una conciencia participativa el mundo de la filosofía contemporánea, el mundo teórico de la cultura, es real, pero no es el mundo único en el cual vive y se desarrolla su acto ético. Bajtin define al pensamiento participativo como una concepción emocional y volitiva del ser en cuanto acontecer que se da sobre la base de la *no coartada en el ser*. Se trata de un pensamiento que remite al Yo en cuanto actor singularmente responsable por el acto. Mediante el pensamiento participativo se pretende eliminar la separación entre la esfera teórica y la esfera práctica en que ha sido fragmentado el mundo.

Con respecto a la ciencia, la filosofía contemporánea ha logrado grandes avances, especialmente en la elaboración y puesta en práctica de métodos científicos al servicio del quehacer filosófico, estando cada vez más cerca del ideal de una filosofía científica. No obstante el reconocimiento merecido, esta filosofía sólo puede ser planteada como una filosofía especial, referida exclusivamente al área de la cultura. Esta filosofía teórica no puede ser concebida como filosofía primera.⁹ La filosofía, en lo que respecta a su comunicación y contacto con el mundo en el que el individuo vive, siente, se desempeña, muere, es considerada estéril. La contemporaneidad, según Bajtin (1997c), se ve sumergida en una crisis producida por la tecnificación de las acciones del hombre. Dicha crisis se explica por la escisión dada entre la acción, con su motivación concreta, y el resultado de la misma. Sólo la filosofía de la vida puede ser una filosofía primera, es decir, la *filosofía del acto ético*.

A la gente que desea y sabe pensar participativamente, es decir, no separar su acto del producto de este acto, sino relacionarlos y buscar definirlos en el contexto único y singular de la vida como indivisos, les parece que la filosofía, que debiera resolver los problemas terminales (es decir, una filosofía que plantee los problemas en el contexto del ser singular y global), no habla de lo que debería. A pesar de que sus postulados alcanzan a tener cierta validez, no resultan

⁹ Bajtin (1997c) define a la filosofía primera como la doctrina que trata acerca del acontecimiento del ser unitario y singular.

capaces de determinar el acto y el mundo en el que el acto real y responsablemente se realiza por única vez (Bajtín, 1997c: 27).

La filosofía del acto ético, del acto responsable, sólo puede ser la fenomenología¹⁰, ya que ésta permite un abordaje a la realidad describiéndola como inmersa en el mundo de la acción y no como un producto de las concepciones teóricas del hombre. Para Bajtín, actuar ética y responsablemente es actuar para Otro. Un Otro que no surge ante los movimientos cognoscentes de un Yo epistémico sino ante la acción concreta de un Yo individual en el seno del mundo del vivir cotidiano.

Crítica bajtiniana a la ética

Por lo expuesto queda de manifiesto que la preocupación de Bajtín se vincula directamente con las cuestiones ético-morales, pero no en el sentido tradicional en que se ha entendido tanto la ética como la moral. Para Bajtín (1997c) la ilusión de una ética pura con valor absoluto carece de relevancia práctica por su imposibilidad de salirse del círculo lógico en el que se encuentra inmersa. La filosofía práctica, hasta el momento, sólo se ha diferenciado de la filosofía teórica en su objeto de estudio pero no en su forma de abordarlo.

Bajtín postula que los sistemas éticos de la tradición filosófica pueden ser clasificados como formales o materiales. Para la ética material un acto es considerado ético cuando se rige por una norma moral con un contenido definido de carácter común. Una de las objeciones que Bajtín esgrime es que no existen normas éticas especiales que se fundamenten en una ciencia determinada, ningún postulado teórico puede servir de fundamento para un acto ético. La ética material no puede dar cuenta del *deber ser* porque sus principios se fundamentan en disciplinas particulares, de las cuales ninguna puede justificarlos teóricamente. Bajtín remarca que otro de los errores en el que incurre la ética material radica en su aspiración a la universalidad, ya que presupone que el *deber ser* puede ser extendido y referirse a cualquier individuo. Este error sería una derivación de la equivocación anterior: la fundamentación del contenido de las normas morales en un juicio

¹⁰ Es importante aclarar que la fenomenología propuesta por Bajtín difiere en algunas cuestiones de la fenomenología de Husserl, no obstante estar ligada a ella en otros aspectos. Ponzio (1997b) especifica que a la relación sujeto-objeto husserliana, Bajtín le opone una relación de alteridad basada en la responsabilidad moral. La fenomenología del pensador ruso tiene sólo un valor metodológico. La idea rectora del pensamiento bajtiniano es un dejar de lado toda concepción teórica dada y volver a las cosas mismas (Bertorello, 2009).

de validez científica. En la universalidad de la norma se pierden las particularidades del acto ético y su consecuente responsabilidad.

La ética formal por su parte, circunscripta al ámbito del pensar teórico, tampoco puede dar cuenta del *deber ser*, ya que su interés se aboca a una clasificación teórica de los actos ya cometidos. Parte de la especulación de que el *deber ser* es una categoría perteneciente a la conciencia y que no puede deducirse de ningún contenido material determinado. El problema radica en que este tipo de ética concibe al *deber ser* como una categoría teórica y debido a esta teorización se pierde el acto individual y concreto.

Como ejemplo de ética formal Bajtin hace mención a la ética kantiana y arremete contra ella con su crítica. El imperativo categórico cae en el error anteriormente expuesto de una teorización del acto ético ya que es considerado como una ley con valor universal que carece de todo tipo de contenido positivo. Es decir, el imperativo categórico kantiano representa la legalidad en su sentido puro, haciendo de ésta su único contenido. La única manera posible de justificar que una ley pueda ser concebida como una norma universal de la conducta humana es mediante imposiciones de carácter puramente teórico, de esta manera el acto individual es desplazado nuevamente al ámbito abstracto de la teoría. Otra de las fallas que el pensamiento bajtiniano saca a relucir de la ética propuesta por Kant es que la ley se prescribe a sí misma mediante la voluntad. Es la misma voluntad del hombre en su autonomía la que debe abogar para que su propia ley sea la concordancia con la ley, es decir, el acto voluntario es el creador de la ley a la que luego debe someterse. De esta manera parece negarse como voluntad creando un círculo que se cierra sobre sí mismo, dejando al margen la realidad histórica del acto ético.

Un acto ya cometido en un mundo puramente teórico, que sólo requiere un examen asimismo teórico, podría ser, pero tan sólo *post factum*, descrito y comprendido desde el punto de vista de la ética formal de Kant (...). Ellos [los kantianos] carecen de enfoque hacia un acto vivo en el mundo real. La primacía de la razón práctica no es sino la primacía de un área teórica sobre todas las demás (Bajtin, 1997c: 35).

Esta razón práctica no podría ser el fundamento de la filosofía primera porque sus principios están lejos de ser los del acto ético responsable. Por el contrario, sientan las

bases para una generalización de los actos ya cometidos. Sólo desde el interior del actuar ético concreto y real, unitario en su responsabilidad, es posible abordar al ser singular en su realidad práctica en constante intercambio con el Otro, y es hacia este enfoque que debe orientarse la filosofía primera.

Crítica bajtiniana a la estética

Para Bajtin (1997c) el mundo de la intuición estética no representa el mundo real del vivir humano por ser el resultado de una abstracción respecto al sujeto de dicha intuición. Entre el individuo y su vida, ambos objetos de la visión estética, y el sujeto real del acto de esa visión se produce la misma separación insondable que puede observarse respecto de la cognición teórica. La crítica de Bajtin se centra en la pretensión cognoscitiva del arte, es decir, en la objetivación de la obra y en el afán del hombre por abarcarla y descifrar su mensaje. La paradoja radica en que se considera traducible conceptualmente aquello a lo que la obra hace referencia. De esta manera, se jerarquiza el conocimiento extra-artístico que se vale de los aportes de otras disciplinas (filosofía, psicología, antropología, sociología, etc.) por sobre la vivencia artística (Ponzio, 1997a).

Según la estética de finales del siglo XIX y principios del XX el objeto de la actividad estética es la expresión de un determinado estado interior, la esencia de la actividad estética estaría dada en la vivencia participada de dicho estado interno.¹¹ El objeto estético es considerado expresión de un estado interior. Dicha expresión es la de la vida interior del objeto expresado, su estado emocional y volitivo. Para esta corriente el objeto estético es el hombre y tiende a que el valor estético sea inmanente a una conciencia única, es decir, no permite la oposición entre el Yo y el Otro. Sin embargo, según Bajtin (1985b), la creación estética no puede ser inmanente a una única conciencia, no puede tener un solo participante que, por un lado vivencie la vida y, por otro, exprese su vivencia de manera artística. “El sujeto de la vida y el sujeto de la actividad estética que conforman esta vida no pueden coincidir” (Bajtin, 1985b: 85).

La teoría estética, en particular la estética expresiva, es considerada una de las muchas teorías filosóficas, metafísicas, religiosas, éticas, que empobrecen el

¹¹ Bajtin (1985b) designa a esta corriente como *estética expresiva* en oposición a la *estética impresiva* que transfiere el centro de gravedad hacia momentos externos.

acontecimiento artístico mediante la reducción cuantitativa de los individuos intervinientes en el mismo. Dicho acontecimiento es explicado por medio de su transferencia al plano de una única conciencia y es entendido dentro de la unidad de ésta, logrando únicamente una transcripción teórica del acto-acontecimiento y dejando de lado las fuerzas creadoras que lo motivaron y construyeron.

Unidad del acto ético responsable

El acto que se realiza en la existencia individual del hombre, cual Jano bifronte (usando una imagen bajtiniana), está ligado irremisiblemente a la unicidad irrepetible de la vida concreta, y a la unidad objetiva del pensar teórico. La conexión entre ambos planos del actuar humano no puede explicarse desde el interior del conocimiento racional porque todo lo que puede aportar el sujeto gnoseológico sólo tiene una validez abstracta y teórica, la cual se mantiene al margen de la acción responsable de cada individuo (Bajtin, 1997c).

Lo que une a los dos mundos hasta ahora aislados e incomunicados, lo que permite que sus dos caras se determinen recíprocamente en relación con una única unidad, es el acto único de la acción del hombre en el mundo, el *acto ético*¹² *responsable*. Siguiendo la descripción de Bubnova (1997), dicho acto posee las siguientes características: a) es necesario; b) tiene como núcleo la responsabilidad concreta. Pues para Bajtin, la *comprensión* de un objeto no depende de la aprehensión que el Yo pueda realizar de sus notas características, sino que está sujeta a la comprensión del *deber ser* que vincula al Yo respecto al objeto que comprende; c) el acto se da como consecuencia de la relación existente entre el Yo y el Otro, interacción que lo convierte en un *acontecimiento del ser*; d) todo acto, en cuanto suceder ético, no se limita sólo a la acción física, sino que también puede ser acto-pensamiento, acto-sentimiento, acto estético, etc.; e) el acto ético posee valor sólo en la medida en que el Yo actuante acepte libre y conscientemente su responsabilidad.

El acto ético debe acceder a un plano unitario, adquiriendo la unidad de una doble responsabilidad: la *responsabilidad especial* referida a un contenido relativo a la unidad

¹² Traducido por T. Bubnova (1997) del ruso *postupok*. Dicho expresión no tiene equivalente exacto en español y, no obstante no ser un término de la lengua soviética, Bajtin le atribuye un estatus conceptual de vital importancia para su propuesta teórica. La autora remarca que ésta es una de las estrategias propias de la escritura bajtiniana, plagada de neologismos de origen vernáculo, y palabras de uso común que son resignificadas filosóficamente por el autor.

objetiva de un sector de la cultura, y la *responsabilidad moral*, referida a lo eventual del acto individual. Para que dicha unidad se dé entre ambas responsabilidades, es necesario que la *responsabilidad especial* sea el momento integrado de una *responsabilidad moral* única, ésta es la única manera de superar el abismo insondable entre cultura y vida (Bajtín, 1997c). Es decir, la responsabilidad posee dos aristas, es ontológica y concreta, ya que por un lado condiciona al *ser-para-otro* en cada situación singular y, por otro, otorga la medida al *yo-para-mí* en cuanto el Yo depende del Otro, y éste, a su vez, depende de él (Bubnova, 1997).

El momento teórico objetivo y el histórico particular que están presentes en todo acto ético se comunican y unifican en la valoración del pensamiento del individuo concebido como acto responsable. Dicha valoración tiene en cuenta y abarca en sí misma la importancia teórica de un pensamiento y de un juicio. Sin embargo, la relación no es simétrica, pues para la validez teórica de un juicio, lo aportado por el momento histórico particular, es decir, la transformación del juicio en un acto ético responsable, es irrelevante. Los juicios de validez universal dejan de lado al hombre singular y no se hacen eco de su actuar responsable. Por esto, y como quedara expuesto en apartados anteriores, concebir el *deber ser* como una categoría formal superior derivada de un juicio con validez universal tiene como principio un malentendido (Bajtín, 1997c). La verdad teórica es necesaria para que el juicio se convierta en un deber para el individuo, pero no es suficiente. El *deber ser* debe estar siempre vinculado con un acto individual, pues surge en la correlación de la verdad con el acto de conocimiento, y este momento de correlación es un momento histórico único.

El mundo de la vida, del devenir cotidiano en el cual el Yo se realiza como tal y se vincula con el Otro, permanece en constante extraneidad respecto de las concepciones de la conciencia abstracta. No hay nada que pueda aportar el conocimiento teórico que incluya en su interior el *deber ser*. No existe un deber ser de lo estético, ni de lo científico, sino que sólo existe lo estéticamente valorado, lo socialmente significativo (Bajtín, 1997c). Es un error considerar al *deber ser* como poseedor de un contenido específico determinado, las normas morales no tienen razón de ser para el pensamiento bajtiniano ya que es en la particularidad del proceder en cuanto acto en donde se fundamenta dicho *deber ser*.

El deber ser es una peculiar categoría del proceder en cuanto acto (...), es una orientación de la conciencia cuya estructura hemos de poner de manifiesto fenomenológicamente. No existen normas morales determinadas válidas por sí mismas, sino que existe el sujeto moral con determinada estructura (...): es este sujeto quien ha de saber qué cosa y cuándo resulta moralmente necesaria, o más exactamente, qué es en general lo debido (...) (Bajtín, 1997c: 12).

La no indiferencia de la acción responsable es la que establece un nexo indisoluble entre cultura y vida, y, en consecuencia, entre el Yo y el Otro. De lo contrario, como bien expresa Ponzio (1997b), sin este lazo de unión todos y cada uno de los valores científico-cognitivos, estéticos, políticos, se convierten en valores en sí mismos y pierden toda posibilidad de verificarse y de trascender más allá del lenguaje que los expresa. Esta unicidad y singularidad del acto ético implica lo que Bajtín (1997c) llama la *no coartada en el ser*, lo que le otorga a todo significado y a todo valor, validez y sentido. “[L]a responsabilidad tiene un carácter ontológico, y el acto proviene del yo como centro arquitectónico, siempre orientado hacia el Otro” (Zabala, 1997: 186-187). Esta responsabilidad ineludible sin coartadas coloca al Yo en relación con un Otro no genérico, dicho vínculo no se establece desde la indiferencia sino que posiciona al individuo en un constante estado de responsabilidad hacia el Otro. La responsabilidad de la acción implica necesaria y principalmente, responsabilidad por el Otro, la unicidad del Yo consiste en no poder delegar dicha responsabilidad.

Adrián Bertorello (2009) establece una distinción entre *ser* concebido como sinónimo de acto ético y *ser* en el sentido de realidad de la naturaleza. En la expresión bajtiniana *no coartada en el ser* se hace referencia a la segunda acepción del ‘ser’ recientemente mencionada. El mundo de la naturaleza es el mundo de lo dado, el acontecimiento, por el contrario, pertenece al ámbito de lo no dado. “¿[Q]ué significa que no se puede hallar ningún tipo de pretexto en ese mundo para fundamentar el deber ser concreto e individual? La respuesta (...): el acto ético se fundamenta en él mismo y no en el contenido semántico” (Bertorello, 2009: 139), es decir, el hombre no puede justificar su acción más que desde su libertad singular.

Es importante poner el acento en otra aclaración bajtiniana: así como el pensamiento teórico abstracto propio de la cultura objetiva está impedido de contactarse por sí mismo con el mundo del vivir diario del hombre, la individualidad biológica concebida como acto-necesidad carece de todo intento de reconducción de la teoría y el pensamiento a la acción, y no puede fundamentarse más que desde el determinismo biológico (Bajtin, 1997c). La meta de la propuesta filosófica bajtiniana es lograr una unificación de ambos mundos, es darle fin a un dualismo de base platónica que no puede dar cuenta de un nexo unificador entre ambos mundos. La comunicación entre el ámbito de la cultura y el de la vida se establece una vez reconocida la capacidad valorizadora de toda acción responsable que, como se expuso anteriormente, dé cuenta de la *responsabilidad especial* propia de determinado ámbito de la cultura como así también de la *responsabilidad moral* que conecta directamente al Yo con el Otro mediante el acto ético.

El mundo que aporta el conocimiento científico por medio de sus métodos de análisis y de sus teorías, es un mundo singular integrado a la vida particular del hombre mediante el acto ético real en el acontecimiento del ser. Este acontecimiento del ser ya no es meramente pensado sino que es llevado a cabo real e irrevocablemente a través del Yo y a través de los Otros. En el acto del proceder del hombre como conocimiento, se vive, se afirma de un modo emocional y volitivo. En esta vivencia la cognición sólo representa un momento. Bajtin reduce la razón teórica a un momento de la razón práctica.¹³ El ser del acontecimiento singular no puede definirse por medio de categorías teóricas provenientes de una conciencia abstracta indiferente, sino que debe estar determinado por categorías del orden de la comunión real, de una vivencia participativa en la singularidad del mundo.

La propuesta bajtiniana hace hincapié en que la filosofía moral debe tener como objeto el acontecer del mundo de la vida en el que el acto ético del Yo se orienta hacia el Otro en base a su participación única y singular en el ser. Estos mundos particulares con sus circunstancias individuales e irrepetibles, no se encuentran incomunicados sino que se vinculan mediante momentos generales, en el sentido de momentos de sus arquitectónicas reales y concretas que son compartidos entre sí, y no como leyes o conceptos abstractos. En la base de la filosofía del acto ético propuesta por Bajtin se encuentra “la arquitectónica

¹³ Razón práctica entendida como una razón orientada moralmente por el accionar en el mundo de un sujeto en el acontecimiento singular del ser.

intersubjetiva que toma en cuenta los valores, sin separar el conocimiento de las esferas no teóricas de la existencia” (Bubnova, 1997: 260).

La filosofía moral debería ocuparse de describir esta arquitectónica del mundo real del acto ético, no en forma de un esquema abstracto, sino como un plano concreto del mundo del acto unitario y singular, de los momentos principales concretos de su estructuración y su disposición recíprocas (Bajtín, 1997c: 60-61).

Los momentos de la arquitectónica del mundo del acto ético que propone Bajtín (1997c) son: *yo-para-mí*, *otro-para-mí* y *yo-para-otro*. La vida en su conjunto, tanto el mundo de la cultura como el mundo de la vida, se estructura y distribuye según dichos puntos arquitectónicos del mundo real del acto ético. Todos y cada uno de los valores de la sociedad: estéticos, científicos, políticos, religiosos, etc., se ven condicionados estructuralmente por estos tres momentos emocionales y volitivos centrales: *yo*, *otro* y *yo-para-otro*. De esta forma se dan dos centros de valores, el del Yo y el del Otro, que de ninguna manera deben fusionarse ni tampoco imponerse prevaleciendo el punto de vista de uno por sobre el del otro, sino que deben permanecer recíprocamente otros.

La arquitectónica es un intento de persuasión de Bajtín para que se *asuma la responsabilidad de los potenciales que se tienen a la mano*. Para persuadirnos de *no* vivir en la esfera de la abstracción, la envidia, la indiferencia, el escapismo, y las “coartadas de la existencia” (Emerson, 1997: 181).

La unidad del mundo en el cual el acto realmente transcurre es de origen emocional y volitivo, y no de carácter teórico. La posición única y singular del hombre no debe ser considerada como centro geométrico abstracto, sino que debe ser pensada como centro emocional y volitivo, responsable, centro concreto del mundo en el cual los momentos históricos son vividos como irrepetibles y donde las nociones espaciotemporales hacen referencia a un lugar único. Por el contrario, si se hace abstracción de dicho centro, tanto en lo que respecta a su contenido específico como a la afirmación emocional real de su participación, la singularidad del acontecimiento y la realidad del mundo se desvanecerán en relaciones abstractas y generales y el Otro se diluirá pasando a formar parte del Yo epistémico abstracto.

SEGUNDA PARTE

Recuperación estética del Otro

La propuesta estética de Bajtin

En el pensamiento bajtiniano, especialmente en lo que se refiere a su concepción estética, el Otro cobra una relevancia de la que había sido privado desde siempre por el mundo teórico. Para Bajtin el contemplar y el crear estético implican un movimiento del objeto hacia el plano valorativo del Otro, ya que en el inicio de dicho movimiento de producción y goce artístico se encuentra el Otro y no el Yo (Ponzio, 1997a). Es por esto que a los efectos de la propuesta de esta investigación y por la importancia de lo aportado por Bajtin, se fundamenta teóricamente la posibilidad de abordar estéticamente la alteridad en un sentido pleno, es decir, sin reducirla a *Mismidad*, desde la concepción estética bajtiniana. Si el lenguaje teórico-filosófico no pudo decir ni escuchar *lo Otro* porque el Yo se antepuso con sus categorizaciones y sus conceptos, la creación artística se expresa a partir de ese Otro hasta ahora enmudecido.

A diferencia del acto gnoseológico que es motivado por el ímpetu de un Yo-sujeto cognoscente, que sale de sí, se aventura en el mundo objetivo de su afuera, y vuelve a sí enriquecido, el movimiento estético es promovido por el Otro, un Otro desde siempre acallado y reducido, hacia el afuera y sin ninguna perspectiva de retorno. En la creación estética, la imagen del viajero ya no es la de Ulises sino la de Abraham, quien sale de su patria hacia *lo Otro* y jamás regresa (Lévinas, 2000). Bajtin vincula la ética y la estética mediante conexiones particulares. La experiencia estética deja de manifiesto la conexión del Yo con el Otro y con el mundo, en este sentido “la apreciación estética de la belleza es análoga a la conciencia de la obligación moral” (Zabala, 1997: 190).

Bajtin (1985b) plantea que la conciencia propia del acto gnoseológico está impedida de establecer una relación con otra conciencia como existencia autónoma. La unidad está dada por su única unidad, es decir, no puede dar cabida a otra existencia independiente y unificada. La conciencia del Yo hace del Otro un objeto, ya que el sujeto deviene para ella en un objeto más entre otros. En cambio, la conciencia estética, que es aquella que establece valores, es la conciencia de la conciencia, “conciencia del autor como yo de la conciencia del héroe como *otro*” (Bajtin, 1985b: 84). En el acontecimiento estético

se da la relación entre dos conciencias separadas irreductiblemente, encuentro en que el autor hace referencia al héroe desde su perspectiva vital y subjetiva y no desde el punto de vista de su constitución objetiva.

Para Bajtin (1997c) el mundo del arte, si bien forma parte del mundo culturalmente abstracto, es el que más cerca se encuentra del acontecer singular del acto ético, y, en consecuencia, se encuentra también cercano al Otro. Esta cercanía está dada por la plenitud de tonos emocionales y volitivos que toda creación artística representa. La unidad del mundo de la visión estética se trata de una unidad arquitectónica cuyo núcleo organizador es un centro valorativo concreto. Dicho centro único es el hombre y todo cobra valor y relevancia en relación con él y con las circunstancias particulares que lo distinguen y lo hacen único.

Cabe aclarar que el aspecto del contenido de un suceso determinado es igual a sí mismo si se observa desde un plano abstracto, sin embargo, lo que ofrece una similitud semántica, al ser puesto bajo la óptica de los diferentes puntos de vista de los observadores, cada uno con sus vivencias e historias particulares, comienza a ocupar lugares distintos dentro de la realidad arquitectónica del campo de visualización de cada uno de los individuos que lo observan. Es fundamental tener presente que no se puede sustituir la arquitectónica valorativa por un conjunto de valores abstractos fundamentados en un sistema de relaciones lógicas.

[E]l centro axiológico de la arquitectónica del acontecer de la visión estética no es el hombre como un contenido idéntico a sí mismo, sino como una realidad real amorosamente afirmada. Con esto la visión estética está lejos de abstraerse de todos los puntos de vista posibles sobre los valores, y tampoco borra la frontera entre bien y mal (...); la visión estética conoce y afirma todas estas diferencias en el mundo al que contempla, sin embargo todas estas distinciones no las hace patentes como los criterios últimos, (...) sino que ellas permanecen en su interior como momentos de la arquitectónica (...) (Bajtin, 1997c: 69-70).

Las relaciones espacio-temporales adquieren significado auténtico al referirse al individuo por su capacidad de reflejar las tensiones propias de un hombre mortal. En la

arquitectónica de la visión estética el momento del valor se ve condicionado por el lugar único que ocupa el objeto en la arquitectónica concreta de un acontecer. Es aquí donde se funden lo espacial, lo temporal, lo lógico, lo abstracto y lo concreto y se confrontan con un centro valorativo particular.

Es verdad que desde la óptica científica con la que la física accede al mundo el tiempo-espacio de la vida de un individuo (cronotopo¹⁴ en el diccionario bajtiniano) refleja tan sólo un fragmento mínimo e insignificante del tiempo-espacio infinito. En cambio, desde la perspectiva de la vida de un hombre singular dichas nociones adquieren una carga axiológica única que las revitaliza. Es en la obra artística donde el espacio-tiempo se particulariza, es decir, se reviste de un carácter arquitectónico que en relación con el espacio-tiempo de la vida cotidiana se cubre de una tonalidad emocional y volitiva determinada. Por ejemplo, los conectores y las construcciones témporo-espaciales como *aún, todavía, jamás, siempre, lejos, cerca, más allá*, etc., utilizadas en la creación literaria, cobran sentido únicamente por la condición mortal y finita del hombre. Si se elimina el momento de la existencia del sujeto particular, la carga valorativa de dichas expresiones se vaciará convirtiéndose en un cúmulo abstracto de formas sin contenido concreto.

En Bajtin, la obra artística no se fundamenta en el conocimiento, es decir, no hay ni un contenido oculto que el autor quiera dar a conocer ni un lector que deba intentar descubrirlo. Reducir la obra de arte a un mero mensaje a ser descifrado es pecar de simplismo, error en el que caía, entre otros, la estética expresiva a la cual se hizo referencia en la primera parte de este trabajo. El evento estético no es creado ni por dicho mensaje oculto ni por la fuerza expresiva de las palabras elegidas por el autor. Lo que torna a una obra estéticamente válida es su alteridad, su autonomía respecto del sujeto que la ha creado (Ponzio, 1997a).

Según Ponzio (1997a), Bajtin considera que la especificidad del fenómeno estético está dada por la forma que éste tiene de relacionarse con el tiempo y el espacio, con la realidad, con la verdad y con el valor, que se separan de manera irreconciliable de las

¹⁴ Cronotopo: horizonte espacio-temporal del evento comunicativo, común al emisor y al receptor de la obra (Vicente Gómez, 1987: 350). La poética sugerida por Bajtin concibe la comprensión situada en un tiempo y un espacio determinados. El cronotopo deja lugar para una hermenéutica localizada y situada témporo-espacialmente. En el cronotopo se condensan los elementos axiológicos del observador. Éste indica las proporciones de otredad o extrañamiento y los diferentes mundos de valoraciones, cuestión que conduce de lo homogéneo a lo heterogéneo, o de lo monológico a lo dialógico (Zabala, 1996). Ambos términos (monológico y dialógico) serán explicados posteriormente.

categorías del conocimiento. Éste tiene en su punto de partida al Yo, la obra artística, en cambio, sienta sus orígenes en el Otro y adquiere el epíteto *artística* por transformarse en Otra respecto del sujeto que la produce.

[La obra artística] es transformada en estéticamente válida por su *alteridad*, su irreductibilidad al sujeto que la ha producido, por su autonomía, por su conclusión y su cierre que la desempeñan en cada proyecto recurrente en la economía del sujeto, la eximen de la historia unitaria de un yo, la convierten respecto a ésta última, como dice Bajtín en “trascendente” o “transgresiva” (Ponzio, 1997a: 96).

Los movimientos iniciales de toda producción artística son parte de un género de eventos caracterizados por su apertura hacia la alteridad, por ser parte de un destino que los separa y los hace ajenos al sujeto que los ha producido.

La creación artística literaria

Bajtín encuentra realizada en la literatura la comprensión de la arquitectónica del mundo real de la vida y del acto ético responsable, pues la particularidad de la escritura literaria permite mantener la alteridad del centro de valor de dicha arquitectónica, centro de valor considerado desde un punto de vista único y extralocalizado (Ponzio, 1997b).

Si la escritura literaria se realizara con una palabra directa, propia de un Yo que se ve reflejado en ella, el valor estético de la misma se perdería, transformando a su autor, por ejemplo, en publicista, estudioso, moralista, pero no en escritor (Ponzio, 1997a). Por el contrario, cada una de las observaciones y apreciaciones que se dan en el ámbito literario pueden pensarse como reacciones del autor de la obra respecto de una determinada actitud del personaje (héroe) en relación a un objeto. Es decir, la relación del autor, del arte, con la vida está mediada por el héroe, y en este sentido es indirecta. Es de importancia aclarar que ambas nociones (autor y héroe) están recubiertas por un matiz metafórico. Hacen referencia al *sujeto* y al *objeto* y al modo que tienen de relacionarse, no sólo en el ámbito artístico sino también en la constitución de la autoconciencia (Zbinden, 2006).

En la concepción bajtiniana, la visión estética está dada por el exceso de visión que un sujeto tiene respecto de otro sujeto o realidad. En este sentido, la mirada artística es siempre la del Otro. Según Bajtín, en todo fenómeno estético la fuerza organizadora está

dada por la categoría del valor del Otro, por la relación que se establece entre un Yo y un Otro caracterizada por el excedente de visión que éste tiene respecto del Yo. La visión estética se basa en dicho excedente, el Otro tiene un acceso al Yo que a éste le está vedado por no poder salirse del lugar particular que ocupa y observarse desde el exterior, como un tercero. En este sentido, el autor tiene acceso no sólo a lo que el conjunto de los personajes y a su vez cada uno de ellos, siente, cree e imagina, sino que además conoce todo aquello que les es inaccesible por principio. Todo lo que acontece en la conciencia del héroe, su orientación emocional y volitiva, se encuentra sujeto a los límites de la conciencia del autor. “El interés vital (ético y cognoscitivo) del personaje está comprendido por el interés artístico del autor” (Bajtin, 1985b: 20).

De lo recién expuesto se deduce la fórmula estéticamente productiva de la actitud del autor en relación al héroe, que está fundada en la extraposición o *exotopía*¹⁵ del primero respecto de todos y cada uno de los momentos que constituyen al segundo. La perspectiva *desde afuera* que posee el autor, del sentido y los valores, posibilita la conclusión del héroe, internamente sujeto a la tensión entre el mundo del conocimiento y el acto ético en su acontecer irrepetible y concreto. La visión exotópica del autor le permite ensamblar desde el exterior al héroe y su vida por medio de todos aquellos aspectos y momentos que le son inaccesibles de por sí: su imagen externa en sentido pleno, el fondo sobre el cual dicha imagen se recorta, etc. Es esta actitud del autor-creador la que extrae al personaje del acontecimiento único del ser que lo incluye dentro de sí, acontecimiento que no sólo abarca al héroe sino también al autor-persona. Dicha extraposición del autor respecto al héroe purifica su espacio vital dejándolo libre para el ser del personaje.

En consonancia con lo recién expuesto, es decir, con la cercanía que se establece entre la creación artística literaria y el mundo del acontecer diario, Bajtin considera que no se debe establecer una distinción entre las nociones de *forma* y *contenido* propuestas por Saussure, debido a que ambos conceptos van unidos en la palabra concebida como fenómeno social. Bajtin manifiesta la necesidad de tender un lazo de unión entre dichas nociones, de mantener un equilibrio entre ellas (Todorov, 1981). La distinción forma-contenido ha cobrado sentido dentro de las categorías semánticas abstractas, pero éstas sólo

¹⁵ ‘Exotopía’ es reemplazada en la traducción española por ‘extraposición’ (outsideness en la traducción inglesa). Es “la capacidad de ponerse fuera de la posición hermenéutica de uno mismo con el fin de aprehender el problema desde un punto de vista distanciado” (Zbinden, 2006: 333).

adquieren relevancia concreta como valores del hombre mortal. Bajtin (1985b) propone la noción de género discursivo¹⁶ por sobre dicho binomio por ser un concepto no sólo formal sino también socio-histórico y que por lo tanto está capacitado para actuar de nexo entre la creación literaria y el mundo. “La noción de género se eleva por encima de las tradicionales de *forma y contenido*, ya que es una entidad tanto formal como socio-histórica, y constituye el objeto principal de la translingüística”¹⁷ (Huerta Calvo, 1982: 146).

En el seno del lenguaje se integra el núcleo complejo del acontecer social, cuestión que no pasó desapercibida por Bajtin ni por muchos otros pensadores. Él intentó abordar dicha problemática mediante una translingüística que le permitiera estudiar al lenguaje como una realidad inmersa en lo social pero evitando todo tipo de esencialismos. En este sentido toda su obra puede pensarse como una totalidad unificada bajo las nociones de lo uno, del Yo, y de lo múltiple y diverso condensado en la figura del Otro. La multiplicidad del mundo de lo social lo impulsó a reflexionar sobre las estrategias con que el mundo teórico disfrazó de unicidad lo heterogéneo del mundo de la vida humana. En respuesta a esta actitud generalizada que observó por parte de la esfera de la cultura, Bajtin se abocó al estudio de la literatura polifónica y dialógica por encontrar en ella una vía de acceso, una apertura, no sólo al acontecer singular de la vida misma sino a la diversidad de voces, a la alteridad que el lenguaje monológico del pensamiento teórico mantenía acallado.

En este tipo de literaturas el discurso se presenta como una actividad orientada hacia el Otro, y es éste el que la estructura como actividad dialógica por la posibilidad de respuesta que la creación artística le ofrece. Los sujetos estéticos de la creación literaria (autor y lector) se encuentran en una posición de *extraposición temporal, espacial y semántica* respecto a todos y cada uno de los momentos de la arquitectónica interna de la visión artística, cuestión imprescindible de todo acontecer estético. Es en el interior de la escritura literaria donde, a diferencia del lenguaje científico-filosófico, es factible que dos o

¹⁶ Los géneros discursivos son definidos por Bajtin (1985b) como tipos relativamente estables de enunciados que pertenecen a las diferentes esferas del uso de la lengua. Los géneros presentan una gran riqueza y diversidad que los hacen en extremo heterogéneos. La práctica social se fusiona con los géneros discursivos por medio de lo que podría denominarse un *contrato social de habla* entre dos o más interlocutores que desempeñan roles sociales y discursivos específicos. Los géneros discursivos son la expresión lingüística de lo que Bajtin denomina *pensamiento participativo* ya que por su intermedio, la vida participa del lenguaje y éste participa de la vida.

¹⁷ También denominada *metalingüística*. Su función es superar los límites de la lingüística y abordar la lengua de manera dinámica (Vicente Gómez, 1987).

más centros de valor coexistan sin fusionarse y se expresen por medio de un conjunto léxico consustanciado con la valoración que el personaje o el narrador le adjudica.

Las palabras tienen un significado que las remite a un objeto o a un concepto abstracto específico, pero en su uso no sólo hacen referencia a una determinada imagen sino que expresan la carga emocional y volitiva que el usuario le atribuye por medio de la entonación que le da al pronunciarlas o utilizarlas. Cada palabra, además de contar con una determinada entonación, posee un ritmo, que es el encargado de expresar el matiz emocional y volitivo pero ya no de cada una de ellas por sí mismas sino de la totalidad en la que se encuentran inmersas.

[E]l ritmo representa una reacción casi exclusivamente formal del autor hacia el acontecimiento *en su totalidad*, mientras que la entonación es por excelencia la reacción entonacional del héroe ante el objeto *dentro* de la totalidad y, al corresponder a las singularidades de cada objeto, es más diferenciada y heterogénea (Bajtin, 1997a: 89).

La reacción y la entonación propias del héroe, el carácter emocional y volitivo de sus intervenciones, son de carácter ético-cognoscitivo, en cambio, en lo que respecta al autor, su reacción ante ellas es de carácter estético. La vida de la obra literaria está signada por este acontecimiento dinámico de intercambio que se establece entre el autor y el héroe y que, a los efectos del valor artístico de la obra, nunca pueden coincidir, ya que si el autor se funde en el héroe pierde necesariamente su visión exotópica y conclusiva, condición *sine qua non* del acontecer artístico. La reacción del héroe se refiere siempre al objeto interno de la obra y la entonación del enunciado que emite es artísticamente productiva sólo a nivel ético-cognoscitivo. La reacción del autor, por el contrario, nunca remite al objeto sino a la reacción del héroe, es decir, la reacción estética del autor es una reacción ante otra reacción.

La entonación emocional y volitiva del autor se encuentra ínsita no sólo en la entonación y el ritmo sino también en la elección del tema de su obra, en los distintos argumentos que propone, en la selección cuidadosa de cada una de las palabras que utiliza. El mero hecho de referirse a un determinado objeto implica que le ha dedicado su atención, que lo ha separado del resto valorándolo por medio de una orientación axiológica que lo particulariza y que lo hace distinguirse de los demás. En lo que respecta al héroe, su orientación emocional y volitiva se expresa mediante todos los aspectos que conforman la

obra literaria, especialmente la entonación, por tener como única función el expresar la tonalidad emotiva del tema. La expresión de la totalidad del héroe está revestida principalmente de un carácter ético de índole emocional y volitivo: vergüenza, prestigio, orgullo, etc. (Bajtin, 1997a).

De lo expuesto se deduce que la creación estética supera la infinitud ética y cognoscitiva aportada por el discurso teórico por el simple hecho de hacer referencia a la presencia concreta del hombre en cuanto al acontecer de su vida. Un individuo dado es el centro axiológico del universo estético en torno al cual se estructura y actualiza la singularidad de cada objeto. Absolutamente todo lo que conforma la obra artística representa no un valor con significado autosuficiente sino una carga axiológica vinculada directamente con el acontecer de un sujeto determinado. El autor y el héroe, el Yo y el Otro, se vinculan en el centro de la vida misma entablando relaciones puramente vitales, de lucha entre ambos, que se plasman en un todo artístico de manera arquitectónicamente estable. El mundo de la vida se sumerge en el universo de la cultura por medio de las figuras del autor y del héroe, figuras que no remiten a una generalización abstracta sino que responden al acontecer del vivir signado por los límites humanos.

La literatura tiene la particularidad de utilizar palabras que contienen en su interior la referencia a otras voces y en este sentido son palabras polifónicas que trascienden el ámbito de la utilidad comunicativa inmediata. La palabra en la literatura permanece en una constante apertura hacia nuevos actos interpretativos, da lugar a nuevos puntos de vista, nuevos valores y significados. También en este sentido la palabra literaria es *exotópica* porque no se agota en un tiempo o momento histórico determinados. La literatura se ha relacionado siempre con aquellas ideologías inciertas, híbridas, cuyos sujetos se presentan en su indeterminación, en su rostro irreconocible. La literatura encuentra en el punto de vista del Otro la génesis de la obra estética (Ponzio, 1997a).

Zabala (1996) considera que la propuesta teórica de Bajtin abre el camino de lo heterogéneo, de la mezcla, de la diferencia, de la vasta gama de las formas de darse que tiene la palabra y que se despliega moviéndose entre sus extremos. Desde su exploración del acto ético responsable donde se comunican el mundo de la cultura y el mundo de la vida por medio de la noción de responsabilidad, y donde cobran verdadera realidad y sentido tanto el Yo como el Otro, a la creación literaria polifónica donde la visión carnavalesca y el

desorden cobran importancia y un sentido nuevo. La concepción bajtiniana del lenguaje permite arremeter contra la visión ptolomeica del universo, contra la autoridad, lo fijo, lo dicho eternamente.

Discurso dialógico

La propuesta bajtiniana puede ser pensada como una revolución en el interior de la filosofía occidental (Bubnova, 1997). Bajtin propone una filosofía ética que es al mismo tiempo una estética, basada fundamentalmente en la noción de Otro. La monología de la identidad imperante en el ámbito del saber teórico es sustituida por la dialogía de la alteridad. La razón dialógica no realiza una síntesis integradora como sí lleva a cabo la razón pura, ya que sus elementos (Yo y Otro) permanecen siempre separados, sosteniendo sus diferencias irreconciliables. En esta novedosa propuesta filosófica la polifonía sustituye a la síntesis, las diferentes voces, a veces opuestas e irreductibles, son aceptadas respetando la singularidad que les dio origen.

Palermo (2006) aclara que ‘polifonía’ alude en su origen al ámbito musical, y hace referencia a una variedad de melodías que se llevan a cabo de manera simultánea cada una por una voz diferente. Su opuesto es la monodía, es decir, la melodía única o el canto de una sola voz. Palermo plantea que el traslado de la noción de polifonía del plano musical al plano literario es llevado a cabo de manera consciente por Bajtin, quien de esta manera logra establecer una diferencia clara entre dialogismo y monologismo en el plano lingüístico como así también señalar el principio de interdependencia y equilibrio que debe darse entre las diferentes voces de toda situación dialógica.

En literatura, la noción de dialogía es muy compleja y debe ser delimitada para su mejor comprensión. Puede entenderse en tres sentidos: a) como producción textual; b) como método de lectura responsiva; y c) como proyección ontológica (Zabala, 1996). En este trabajo, si bien se alude a los tres sentidos explicitados, se utiliza el término preponderantemente en el sentido de proyección ontológica. El pensamiento dialógico, con su perspectiva excéntrica, obstaculiza todo discurso con pretensiones universalistas y todas las grandes totalizaciones.

La dialogía (...) pone en marcha una problemática que se opone a una comprensión homogénea, que pretende abarcarlo todo (esta sería la

posición humanista, muy lejana de la lucha por el signo que sugiere Bajtin). También las totalizaciones, funcionamientos unitarios, la serie de síntesis, e intercambios que sitúan constantemente en una totalidad renovada están muy lejanas a esta *excentricidad* discursiva (Zabala, 1996: 78-79).

La dialogía hace referencia a la presencia implícita del oyente, del Otro, en toda enunciación, orientándose hacia posibles respuestas, consensos, críticas, etc. En consecuencia es correcto afirmar que toda enunciación se organiza en relación al Otro, constituyéndose como parte de un diálogo con él.

La invasión del Otro en la esfera del Yo sacude su comodidad estática y le da la posibilidad de crecer y contradecirse, de convertirse en un Yo que escuche las voces y las valoraciones éticas del Otro. La literatura ofrece la posibilidad de realizar con el lenguaje aquello que en otro ámbito está prohibido por el carácter cerrado y concluso del lenguaje extraliterario. La literatura tiene como sustrato la bivocalidad dialógica que hace de cada enunciado una constante lucha con la palabra del Otro. El sentido del texto literario trasciende su contemporaneidad, por consiguiente, para poder comprenderlo no basta con remitirlo al ámbito cultural de una época determinada con respecto a la cual el texto literario deba interpretarse.

Lachmann (1997) define la palabra dialógica como aquella que surge del contacto constante con lo que le es ajeno, aquella que da lugar a la ambivalencia y que se opone por esto a la palabra monológica orientada por el código de normas de la cultura oficial.¹⁸ Entre la palabra denotativa, objetiva y directa (palabra que remite al sentido autorial del narrador) y la palabra de la persona representada (palabra objetual), se propone la posibilidad de un tercero (siempre excluido en la cultura occidental): la palabra bivocal orientada hacia una palabra ajena. Es en relación a la palabra tomada en sentido tradicional y a la palabra ajena

¹⁸ Lachmann (1993) considera que el concepto de dialogicidad se encuentra polarizado en un extremo por el lenguaje monológico oficial, jerarquizado por un canon sostenido sobre la pretensión de una concepción de verdad y una valorización únicas, y en el otro extremo por el lenguaje poético, entendido como orientado por el código de normas de una cultura oficial y regulado por unos recursos estilísticos determinados, que, en este sentido, también tiende a la monología. A los efectos de esta investigación no se ahondará sobre las diferencias que establece Bajtin entre la novela y la poesía, sino que se hará referencia al discurso dialógico en el sentido de discurso literario (sin distinción entre prosa y verso) y discurso monológico en el sentido de lenguaje teórico-filosófico. Esta salvedad no es caprichosa sino que responde tanto a la interpretación de la propuesta bajtiniana que se realiza en este trabajo como también a los objetivos en él planteados.

que Bajtin desarrolla el concepto de dialogía que excede por completo el ámbito de la lingüística, abocada al estudio de los signos lingüísticos pero abordados desde una perspectiva abstracta (Lachmann, 1997). Es importante aclarar que la dialogía no se encuentra en el interior del lenguaje sino en el exterior, es decir, en el uso que se hace del mismo. Se ingresa en el terreno de la lucha y de la bivocalidad en el mismo momento en que la palabra se enuncia (Zabala, 1996). Para analizar el concepto de dialogía Bajtin propone la creación de una nueva disciplina, la translingüística, que permite abordar la obra literaria teniendo en cuenta la gran variedad de aristas que la atraviesan: sociales, políticas, culturales, generacionales, históricas, etc.

Lachmann (1997) propone que contra el discurso monológico conformado por palabras unívocas, cerradas, objetivantes, fundado en un proceso sígnico binario (significado/significante) que no abre el juego a las posibles respuestas del Otro, Bajtin opone el discurso dialógico fundado en un contacto con el Otro, con aquello que resulta ajeno al Yo. La palabra dialógica es bivocal, rasgo particular que permite el encuentro entre el Yo y el Otro, ambos fundantes bivocalmente del diálogo.

El texto como diálogo, inacabable en potencia, aparece así como interacción de posiciones de sentido preciso, sin que exista referencia explícita a un sujeto narrador individualizable (...). El punto de partida de Bajtin es la estructura conversacional del mundo (Lachmann, 1997: 187).

En todo texto dialógico se refleja la interacción que se establece entre el autor y el oyente/lector, ambos concebidos como inmersos en la realidad textual y no como exteriores a la misma. Para Bajtin es precisamente dicha estructura configurada por el narrador/oyente la que enmarca la obra como un constante debate de experiencias sociales y textuales. La palabra dialógica hace alusión tanto al discurso que se encuentra presente en el texto como también al que está ausente, constituyendo una ambivalencia, en clara oposición con la univocalización de todo texto académico sujeto a la rigurosidad y normatividad del código de signos oficial. En el lenguaje literario hay un espacio para la práctica sígnica carnavalesca que mediante la polivalencia de géneros que permite, y la gran variedad de voces de las que se hace eco, arremete contra el canon del lenguaje institucionalizado, destruyendo sus jerarquías al darle lugar al *caos del discurso vivo*. El carnaval por ejemplo,

puede interpretarse como un mito y rito a la vez en el que acontece la inversión de todos los valores. Para Bajtin, la visión carnavalesca del mundo es la contraposición del dogmatismo de la cultura de las clases dominantes (Lachmann, 1993).

La ambivalencia anteriormente mencionada, propia de la escritura dialógica, es la que incluye realmente la voz del Otro como expresión de una carga valorativa, es decir, de un juicio de valor. Según Bajtin, esta posibilidad sólo está garantizada por la capacidad que toda palabra tiene de evocar un sinfín de contextos semánticos que hagan tambalear todo sentido unificante.

Bajtin opone a la negativa de repetir un significado preencontrado (...), a la polisemia sin límites (...), el entrecruzamiento de diferentes posiciones de significado que representan experiencias sociales y culturales; opone la lucha, la suma, la réplica y siempre de nuevo ayuda a las voces ajenas a recobrar su derecho propio, exige su cercamiento por lo univalente, lo distintivo y finito (Lachmann, 1997: 197).

Una noción fundamental para poder aprehender el concepto de palabra dialógica es la noción de voz. Lachmann (1997), respecto a la noción de voz, manifiesta que es concebida como la huella que expresa las sedimentaciones que ha sufrido la palabra. La voz penetra la historia interna de la palabra, descentraliza, transgrede el espacio sónico delimitado por la palabra entrecruzada con la voz del Otro. Es la voz la que establece el contacto entre el interior psicológico y el exterior social. El rol que lleva a cabo la voz crea desdoblamiento, diferenciación y en este sentido es subversivo. Ahora bien, la noción de voz recién expuesta no debe reducirse a los datos fonéticos. La voz debe interpretarse como metáfora del cuerpo, de la presencia del hombre en el diálogo. La voz remite a la encarnación de un individuo particular y concreto de una postura social (Bubnova, 2006).

Respecto a la concepción bajtiniana de la literatura, Zabala (1996) considera que la propuesta de un lenguaje dialógico en la creación literaria abre las puertas a la palabra del Otro, de lo ajeno, palabra que transforma al discurso del Yo en bivocal, polisémico y ambivalente. El desafío dialógico de la propuesta bajtiniana es dejar al descubierto que ningún sistema de valores tiene la facultad de definir eternamente al mundo, en oposición a los complejos sistemas filosóficos que se erigen sostenidos por una voz única pero con

aspiraciones universales y totalizantes. En el juego de espejos que se establece entre los discursos del Yo y del Otro se reflejan, revelándose, fragmentos y resquicios que exhortan a captar un universo más amplio (Zabala, 1996).

La obra literaria tiene como sustrato la bivocalidad dialógica de la que carece el discurso filosófico. Esta condición le permite contener dentro de sí una realidad plurilingüe que hace que cada enunciado se mantenga siempre en una lucha constante con la palabra del Otro pero donde no se erige ninguno como vencedor. Toda experiencia se funda y se da en el lenguaje, pero no un lenguaje uniforme, monolingüe, sino en un discurso que está poblado por lo Otro y ligado irremisiblemente a lo heterogéneo, al constante e inestable fluir de valoraciones y de emociones, de posiciones ideológicas que se sostienen en un tiempo y un espacio determinados (Zabala, 1996).

La filosofía del acto, el arte y el héroe: allí se dibuja la armadura de una arquitectónica de responsabilidad que vincula al ser humano al mundo, a sí mismo y al otro. Lo que en ruso se llama *postupok*. (...) si escuchamos a Bajtin las tendencias del discurso se inclinan hacia lo centrífugo y lo centrípeto, al cruce, a lo simultáneo (Zabala, 1996: 27).

El discurso literario abre sus puertas a los géneros que dicen lo Otro, lo que desde siempre ha quedado *afuera*. Por el contrario, el decir filosófico, no obstante *pensar* la diferencia, la alteridad, sólo le presta su voz al lenguaje totalizante del Yo. Bajtin sienta las bases de una nueva forma de filosofar que para poder explicitar la relación del hombre con la totalidad de la cultura así como también con la unicidad y singularidad de su posición en el mundo en cuanto sujeto individual, debe dar cabida dentro de su pensamiento al hombre inmerso en un espacio y un tiempo determinados (Bubnova, 1997), universo en el que el Otro se manifiesta necesariamente al Yo, ya que en la abstracción teórica del mundo de la cultura la alteridad es reducida por los embates de lo *Mismo*.

Para Bajtin, uno de los mejores ejemplos de lenguaje dialógico es el que puede encontrarse en los escritos de Dostoievski. Debido a la importancia que revisten para la cultura soviética, fueron objeto de estudio de Bajtin, quien enfrenta dicho corpus literario de manera novedosa, es decir, de forma no monológica. Por lo dicho, no fuerza a confluir la gran variedad de voces y posturas ideológicas que están presentes en el texto, en una gran

propuesta unificante por parte del autor, esbozada al final de cada obra. Su aporte original consiste en afirmar que Dostoievski en sus novelas expone una situación plural donde las diferentes formas de mirar el mundo por parte de los diversos héroes propuestos, no son vehículo de la verdad ni pueden subordinarse a ninguna idea rectora y dominante encarnada por la voz de su autor. A esta propuesta dialógica que se establece entre el discurso de los personajes de las novelas de Dostoievski, Bajtin la denomina *polifonía*. “La independencia de cada voz o punto de vista, la ausencia de jerarquías entre voces (...) hacen lógicamente imposible el concepto de verdad absoluta (...)” (Igartúa Ugarte, 1997: 223). Bajtin incluye la literatura de Dostoievski dentro de la tradición de géneros que desde la antigüedad incorporaron principios estructurales propios no sólo del diálogo polémico sino también de la sátira menipea y de las formas del carnaval que se hicieron un lugar dentro de la literatura prosística (Huerta Calvo, 1982, Vicente Gómez, 1987 y Lachmann, 1997).

A diferencia de un escrito filosófico cuya característica es la exposición y fundamentación sobre un determinado tema considerado de carácter universal desde el punto de vista del pensador-autor, en una obra literaria como la de Dostoievski, por ejemplo, se puede observar un conjunto de construcciones filosóficas autosuficientes y contradictorias entre sí, defendidas cada una de ellas por sus héroes. Por su parte, la concepción filosófica del autor no prevalece entre ninguna de ellas y está lejos de ocupar un lugar central en la novela. Con cada uno de los héroes se polemiza, se entra en conflicto, se aprende. El héroe de cada postura filosófica se erige como autoridad ideológica frente a los demás y a su vez es el autor de su propia concepción ideológica, dejando de desempeñar el rol de objeto de la visión artística del creador de la obra. El lector de la novela polifónica no puede dejar de discutir con cada postura propuesta, viéndose interpelado por la gran variedad de voces propuestas todas a un mismo nivel.

Dostoievski, igual que el Prometeo de Goethe, no crea esclavos carentes de voz propia (como lo hace Zeus), sino personas libres, capaces de enfrentarse a su creador, de no estar de acuerdo con él y hasta de oponérsele.

La pluralidad de voces y conciencias independientes e inconfundibles, la auténtica polifonía de voces autónomas, viene a ser, en efecto, la

característica principal de las novelas de Dostoievski (Bajtín, 1986: 16).

Bajtín encuentra en las obras de Dostoievski un ejemplo de su propuesta estética y, en concomitancia, de su propuesta ética. En las obras del literato ruso no se puede observar un único mundo objetivo que unifique un cúmulo de caracteres y de destinos diversos. Por el contrario, en ellas se combinan una pluralidad de conciencias autónomas pertenecientes a mundos particulares diversos que forman la unidad de un acontecimiento y, a la vez, mantienen intacto su carácter inconfundible.

La noción central de lo dialógico es agonística. Es un rechazo de toda simbiosis y un rechazo de lo indiferenciado; está destinada a permitir la definición conceptual de las diferencias como elementos constitutivos de una sociedad post-revolucionaria y postmoderna. Ella establecería el gobierno de la Altruidad (Godzich, 1993, 64).

Como bien expresara Zabala (1996), lo dialógico introduce un quiebre en la normatividad establecida, “rompe con las hegemonías, (...) con el espacio cerrado de la monodía (...). Rompe con la representación unilineal y referencial de la modernidad occidental (Zabala, 1996: 15).” El discurso dialógico ataca el corazón del marco epistemológico que se esfuerza por ocultar la desigualdad bajo un falso velo de universalidad formal. Todo lo relacionado con la palabra dialógica se opone a lo centralizado, al lenguaje universal, autoritario y único, portador de la verdad, es decir, al monolingüismo imperante del Yo y, por el contrario, permite el surgimiento de la *heteroglosia*¹⁹, de la infinidad de entonaciones y ritmos, de los diversos niveles de la lengua.

Relación entre arte y responsabilidad

¹⁹ La heteroglosia (pluridiscursividad o plurilingüismo), hace alusión al lenguaje como acción, donde convergen una pluralidad de lenguajes sociales y de discursos ideológicos. Al igual que el carnaval o la carnavalización, la heteroglosia es una metáfora teórica que permite evidenciar que todo acontecimiento social se encuentra atravesado por un antagonismo central que se establece entre las fuerzas centrípetas del sistema y la estructura del lenguaje, comprendidas como tendencias de unificación social, y las fuerzas centrífugas que impulsan hacia lo heterogéneo y lo múltiple (Zabala, 1997 y Sisto Campos, 2000).

Todorov (1981) realiza una distinción minuciosa con respecto a los neologismos introducidos por Bajtín en relación a la heteroglosia. Heterología (*raznorechie*) es un término que se inserta entre otros dos neologismos: heteroglosia (*raznojazychie*) o diversidad de lenguas y heterofonía (*raznogolosie*) o diversidad de voces.

Ahora bien, lo anteriormente expuesto sobre el lenguaje dialógico y la literatura polifónica impide vincular la obra de arte con la tendencia estética del *arte por el arte*²⁰. En el alejamiento del sujeto respecto de su obra, en la salida de la esfera de lo *Mismo*, entendido éste como sujeto autor o como contexto social de producción, en el movimiento irreversible hacia el Otro, se establece un lazo entre arte y responsabilidad (Ponzio, 1997a). Cuando el hombre está en la vida, cuando actúa en su vivir diario, se encuentra fuera del arte, asimismo, cuando se sumerge en la acción estética se sumerge por completo en ella y se aísla del mundo. Lo único que garantiza el nexo interno entre los elementos de una personalidad es, en palabras bajtinianas, la unidad responsable.

Yo debo responder con mi vida por aquello que he vivido y comprendido en el arte, para que todo lo vivido y comprendido no permanezca sin acción en la vida. El arte y la vida no son lo mismo, pero deben convertirse en mí en algo unitario, dentro de la unidad de mi responsabilidad (Bajtin, 1985a: 11-12).

Ponzio (1997a) aclara que la responsabilidad de la obra artística difiere de la responsabilidad jurídica según la cual el sujeto responde de sí mismo. Por el contrario, la responsabilidad inherente a la obra de arte no se relaciona con el sí mismo interior al Yo sino que debe responder por el Otro, ésta es una responsabilidad superadora del orden ético-normativo como también del jurídico y político de toda responsabilidad del individuo. La propuesta bajtiniana es que el movimiento hacia el Otro que caracteriza a la obra de arte no debe circunscribirse a una experiencia interna al acontecer artístico, no debe mantenerse separado sino que debe ser extensivo a la vida misma.

Ponzio (1997a) plantea que el arte no está al margen de la realidad pero sí de la visión que tiene el realismo de la realidad, una realidad que responde al interés de ciertas instituciones, que consolida ciertos hábitos y estereotipos. Considera que el realismo estético responde a las expectativas de la ideología dominante. En este sentido, hace referencia al desempeño del arte no como una trascendencia hacia un mundo ideal del *más allá* sino a un *ir más acá*. Este más acá alude a las construcciones teóricas del mundo del

²⁰ El movimiento del *arte por el arte* surge en oposición al *realismo*, entendido éste de manera laxa como imitación de la naturaleza. Según Ortega y Gasset el nuevo estilo artístico tiende: “1.º, a la deshumanización del arte; 2.º, a evitar las formas vivas; 3.º, a hacer que la obra de arte no sea sino obra de arte; 4.º, a considerar el arte como juego (...); 5.º, a una esencial ironía; 6.º, a eludir toda falsedad (...). En fin, 7.º, el arte, según los artistas jóvenes, es una cosa sin trascendencia alguna” (Ortega y Gasset, 1966 :360).

hombre, de las sanciones y reglas que una determinada institución social erige como correctas y verdaderas (Lévinas, 2001a).

Bajtin, cuando aboga por una metalingüística que se ocupe de la dimensión dialógica sobre la que descansan todo diálogo, todo sistema de signos, todo texto, etc., se refiere a la dimensión de la experiencia de la vida cotidiana *más acá* del conocimiento y de la moral, de la política y de la economía. La excedencia, la extralimitación, la inadecuación, no pueden hacer referencia a una vuelta del Yo hacia un sí mismo que le permita reafirmarse. En la relación de alteridad el Otro no está dado porque no es objeto conceptualmente representable, porque no es definible.

Al igual que lo que sucede en el mundo de la vida, el carácter de acontecimiento que tiene el enunciado concebido como acto determina su condición dialógica y su ineludible responsabilidad. “Todo enunciado concreto es un acto social” (Bajtin y Medvedev, 1993: 10). Todo autor, como manifiesta Bubnova (2006), es responsable por el sentido del enunciado que emite y por las consecuencias que dicho enunciado provoca. Ningún escritor se expresa en un vacío valorativo y, al igual que el individuo en el acontecer de su vida, no existen coartadas de las cuales sostenerse y mediante las cuales justificarse. Un texto detenta una manera de concebir el mundo, un modelo de mundo logrado por medio del excedente de visión que posee el autor, el horizonte ideológico y su entorno (Zabala, 1997: 205). La ética que se puede deducir de la propuesta bajtiniana no puede concebirse como una fuente de valores sino que debe pensarse como la proveedora de la forma colectiva e individual de relacionarse con dichos valores.

Conclusión

En esta investigación se pretendió resignificar la sentencia lévinasiana, es decir, replegar una vez más la reflexión filosófica sobre sí misma, obligando a la filosofía a cuestionarse y a reconocer sus limitaciones, su mutismo en todo lo concerniente a la vida singular y concreta del individuo, del Yo, y en consonancia, a lo referente al Otro. A los efectos de las limitaciones espaciales del trabajo y de los objetivos en él planteados, no se ha hecho una mención pormenorizada de la propuesta de Lévinas ni se ha comparado la alternativa lévinasiana respecto a la propuesta de Bajtin.

El lenguaje filosófico se hace eco de la mirada totalizante con la que la filosofía se vuelca al mundo y en su ansia de conocimiento y apropiación somete a la alteridad bajo las categorías de lo *Mismo*. El Otro en su condición de diferente y opuesto al Yo queda fuera del discurso filosófico que sólo atrae hacia sí el concepto abstracto, general y en consecuencia vacío de esa realidad inabarcable e infinita. Bajtin alerta sobre la falta de comunicación que se establece entre lo que él llama mundo de la cultura y mundo de la vida, manifestando particularmente que la filosofía parece no poder o no querer ocuparse de aquello esencial al hombre en su acontecer cotidiano.

En esta investigación se hace hincapié en dicha interpretación bajtiniana, pues se analiza la imposibilidad que presenta la filosofía a la hora de abordar la alteridad, en la separación de mundos recientemente mencionada. El nexo de unión entre ambos mundos propuesto por Bajtin, es el acto ético responsable por medio del cual el Yo entra en contacto necesariamente con el Otro, un Yo y un Otro no genéricos ni abstractos sino singulares y concretos. Es decir, mediante el acto ético responsable es como el pensamiento teórico puede hacer mella en la realidad singular del individuo, una realidad que se despliega en una arquitectónica estructurada por las figuras de un Yo y de un Otro que jamás se funden ni se unifican.

En consecuencia, el Otro surge en la realidad del Yo únicamente en el accionar concreto y singular de ese Yo, pues toda acción implica necesariamente a un Otro y lo compromete responsable y exclusivamente con él. La filosofía occidental con su primado ontológico, como expuso Lévinas, redujo a *Mismidad* la alteridad irreductible del Otro. En palabras de Bajtin, el mundo de la cultura, el mundo de la filosofía, se encuentra por completo aislado del mundo del acontecer cotidiano del hombre. Este trabajo propone que

el Yo entra en contacto con el Otro únicamente mediante su actuar concreto. *Ergo*, mientras que en la filosofía siga primando la ontología y la reflexión filosófica se mantenga en completo aislamiento respecto del mundo de la vida, la alteridad va a permanecer extraña a ella.

Un posible contacto entre el mundo de la cultura y el mundo de la vida estaría dado por medio de la creación estética, en particular por la obra literaria, ya que ésta tiene como centro axiológico la singularidad del acontecer del hombre en su vivir y sentir cotidianos, remitiendo a un tiempo y a un espacio que se circunscriben y hacen referencia a la realidad de un individuo en su particularidad. Toda creación estética al igual que toda acción del Yo, tiene en su origen necesariamente al Otro, dado que para que el evento creativo sea estético, es imprescindible la mirada exotópica del autor. Una mirada que le permite un acceso privilegiado a sus personajes por medio del excedente de visión brindado por su alteridad. Por otra parte, el discurso dialógico propio de la literatura polifónica abre las puertas a lo heterogéneo, a los diferentes centros axiológicos que se dan en el interior de la escritura. El autor no somete las ideologías y las diferentes formas de mirar el mundo bajo una postura totalizante, sino que las mantiene en tensión constante, haciéndolas permanecer irreductibles unas a las otras.

La conclusión de este trabajo parece cerrar las puertas a todo abordaje filosófico de la alteridad: por un lado, a lo largo de toda la primera parte de esta investigación, se fundamenta la imposibilidad teórica que hizo que la filosofía, hasta ahora, no haya hecho referencia al Otro ni haya permitido hablar a la alteridad. Por otro lado, en la segunda parte se propone, con el respaldo de la teoría bajtiniana, la alternativa de la creación estética como una posibilidad de acceso y de expresión de la alteridad, pues, con su lenguaje dialógico, no sintetiza los aportes del Otro en una visión totalizante del Yo, sino que permite el intercambio mutuo y la vigencia de una diversidad de discursos y situaciones.

Sin embargo, quizá la incorporación del principio dialógico dentro del mundo filosófico podría ser una alternativa, es decir, una posibilidad de que el Otro encuentre sitio dentro del mundo de la filosofía y su voz sea escuchada al igual que el discurso del Yo y se mantenga viva en tensión con éste. Si bien es cierto que en los orígenes de la filosofía occidental el diálogo tuvo un espacio preponderante, sus características lo posicionan en el extremo opuesto al del desafío dialógico bajtiniano, pues, si bien en él se establece un

intercambio entre por lo menos dos interlocutores, el papel de uno de ellos, de Sócrates, del Yo, es el preponderante y es también el que logra por medio de su método, un reconocimiento de la equivocación del Otro. En consecuencia, la afirmación de la verdad del razonamiento del Yo es única e irrefutable.

Pero la incorporación del principio dialógico dentro del discurso filosófico no es suficiente para que el Otro encuentre su espacio en dicha esfera del mundo teórico, pues, es indispensable que el mundo de la cultura se vincule con el mundo práctico de la vida del hombre mediante el acto ético responsable. Es en este punto concreto donde el Yo entra en contacto con el Otro y donde el conocimiento teórico cobra verdadero sentido. Quizá la fenomenología del acto ético en consonancia con la propuesta dialógica bajtiniana sea la vertiente filosófica que dé lugar al genuino surgimiento y expresión del Otro dentro del mundo de la filosofía, pero esta alternativa quedará para ser analizada en futuras investigaciones.

Bibliografía

- Abensour, M., (2009), “Utopía. ¿Futuro y/o alteridad?”, *Daimon*, N° 46, pp. 15-32
- Bajtin, M., (1985a) “Arte y responsabilidad”, en Bajtin, M., (1985b), *Estética de la creación verbal*, México D. F., Siglo XXI Editores
- Bajtin, M., (1985b), *Estética de la creación verbal*, México D. F., Siglo XXI Editores
- Bajtin, M., (1986), *Problemas de la poética de Dostoievski*, México D. F., Editorial Fondo de Cultura Económica
- Bajtin, M., (1997a), “Autor y héroe en la actividad estética”, en Bajtin, M., (1997c), *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*, Barcelona, Editorial Anthropos
- Bajtin, M., (1997b), “De los borradores”, en Bajtin, M., *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*, Barcelona, Editorial Anthropos
- Bajtin, M., (1997c), *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*, Barcelona, Editorial Anthropos
- Bajtin, M., y Medvédev P., (1993), “La evaluación social, su papel, el enunciado concreto y la construcción poética”, en: *Revista Criterios. Estudios de teoría de la literatura y las artes, estética y cultura*, N° especial Homenaje a Bajtin, pp. 9-18
- Bertorello, A., (2009), “Bajtin: acontecimiento y lenguaje”, en: *Revista Signa*, N° 18, pp. 131-157
- Bubnova, T., (1997), “El principio ético como fundamento del dialogismo en Mijail Bajtin”, en: *Escritos, Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, N° 15-16, pp. 259-273
- Bubnova, T., (2006), “Voz, sentido y diálogo en Bajtin”, en: *Acta Poética*, Vol. 27, N° 1, pp. 97-114
- Castro Serrano, B., (2009), “Las posibilidades del sentido y la alteridad radical”, *Daimon*, N° 48, pp. 81-96
- Constante, A., (2006), “Derrida, memoria de la exclusión”, *A Parte Rei*, N° 43
- Domínguez Rey, A., (2001), “Tensión infinita del arte”, en Lévinas, E., (2001), *La realidad y su sombra*, Madrid, Editorial Mínima Trotta

- Emerson, C., (1997), “Bajtín y el centenario de su nacimiento en el mundo de habla inglesa: la visión de una traductora”, en: *Escritos. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, N° 15-16, pp. 167-183
- Enrici, A., (2005), “El Otro ‘Otro’ de Derrida... o lo Otro”, *A Parte Rei*, N° 37
- Friese, H., (2004), “La otredad de Europa”, *Política y Sociedad*, Vol. 41, N° 3, pp. 99-112
- García, J., (2006), “Identidad y alteridad en Bajtín”, *Acta Poética*, N° 27, pp. 45-61
- Gneco, C., (2008), “Discursos sobre el otro. Pasos hacia una arqueología de la alteridad étnica”, en: *Revista CS*, N° 2, pp. 101-130
- Godzich, W., (1993), “Del trance gnoseológico a la praxis post-revolucionaria: Bajtín y las interacciones interculturales”, en: *Revista Criterios. Estudios de teoría de la literatura y las artes, estética y cultura*, N° especial de Homenaje a Bajtín, pp. 53-64
- González, G., (2007), “La Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel en ‘Para una Ética de la Liberación Latinoamericana’”, *A Parte Rei*, N° 49, 1-13
- González Silva, F., (2009), “Alteridad y su itinerario desde las perspectivas multidisciplinares”, *Reflexiones*, N°88 (1), pp. 119-135
- Grimal, P., (2004), *Diccionario de mitología griega y romana*, Buenos Aires, Editorial Paidós
- Huerta Calvo, J., (1982), “La teoría literaria de Mijaíl Bajtín (apuntes y textos para su introducción en España)”, en: *Dicenda. Cuadernos de filología hispánica*, N° 1, pp. 143-158
- Igartúa Ugarte, I., (1997), “Dostoievski en Bajtín: raíces y límites de la polifonía”, en: *Epos. Revista de filología*, N° 13, pp. 221-235
- Lachmann, R., (1993), “Dialogicidad y lenguaje poético”, en: *Revista Criterios. Estudios de teoría de la literatura y las artes, estética y cultura*, N° especial de Homenaje a Bajtín, pp. 41-52
- Lachmann, R., (1997), “Prosa, lírica y dialogicidad (Mijaíl Bajtín)”, en: *Escritos, Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, N° 15-16, pp. 185-216
- Laín Entralgo P., (1968), *Teoría y realidad del otro*, Madrid, Editorial Revista de Occidente
- Lévinas, E., (1991), *Ética e infinito*, Madrid, Editorial Visor

- Lévinas, E., (1997), *Totalidad e infinito*, Salamanca, Ediciones Sígueme
- Lévinas, E., (2000), *La huella del otro*, México D. F., Editorial Taurus
- Lévinas, E., (2001a), *La realidad y su sombra*, Madrid, Editorial Mínima Trotta
- Lévinas, E., (2001b), *Trascendencia y altura*, Madrid, Editorial Mínima Trotta
- Malczuzynsky, M., (2006), “Yo no es un O/otro”, *Acta Poética*, N° 27, pp. 19-44
- Martínez Olivero, X., (2008), “¿Cómo ‘enseñar’ el asunto de la diferencia y la alteridad, en clave democrática?”, *Utopía y praxis latinoamericana*, N° 42, pp. 35-53
- Matura, G., (2010), “Rodolfo Kusch. La búsqueda del sí-mismo a través del encuentro con el otro”, *Utopía y praxis latinoamericana*, N° 48, pp. 43-49
- Ortega y Gasset, J., (1966), *La deshumanización del arte*, en Ortega y Gasset, J., *Obras completas Tomo III (1917-1928)*, Madrid, Editorial Revista de Occidente
- Palermo, Z., (2006), “Discursos heterogéneos, ¿más allá de la polifonía?”, en: *Acta Poética*, Vol. 27, N° 1, pp. 213-243
- Pino de Casanova, M., (2010), “Occidente, democracia y alteridad”, *Dikaiosyne*, N° 23, pp. 137-158
- Platón, (1988), Teeteto, en Platón, *Diálogos*, España, Editorial Gredos
- Ponzio, A., (1997a), “Alteridad y origen de la obra”, en: *Escritos*, Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje, N° 15-16, pp. 93-111
- Ponzio, A., (1997b), “Para una filosofía de la acción responsable”, en Bajtin, *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y escritos*, Barcelona, Editorial Anthropos
- Ponzio, J., (2006), “Language, Time and Otherness”, *Analecta Husserliana. Logos of Phenomenology and Phenomenology of the Logos*, Vol. 90, Book Three, Section IV, pp. 353-372
- Ratié, I., (2007), “Otherness in the Pratyabhijñâ philosophy”, *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 35, N° 4, pp. 313-370
- Rizo-Patrón, R., (2010), “Diferencia y otredad desde la fenomenología de Husserl”, *Areté*, Vol. 22, N° 1, pp. 87-106
- Roldán, D., (2008), “El otro-concreto en la constitución de la subjetividad ética. Enrique Dussel, la Ética del Discurso y el Comunitarianismo”, en: *Teología y cultura*, Vol. 9, p. 8

- Sánchez Meca, D., (2010), “Lévinas y la autonomía de la Filosofía”, *Convivium*, N° 23, pp. 153-172
- Schrag, C., (2006), “Otherness and the problem of evil: How does that which is other become evil?”, *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 60, N° 1-3, pp. 149-156
- Simoës, M., y Délio Borges, R., (2010), “Do Corpo à Transcendência pela proximidade do Outro entre Pedro Laín Entralgo e Emmanuel Lévinas”, *Daimon*, N° 49, pp. 49-63
- Sisto Campos, V., (2000), *Subjetivación, diálogos, gritos en la calle: una aproximación heteroglósica al estudio de la subjetivación*, tesis para optar al grado de Magíster en Psicología Social, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona
- Todorov, Z., (1981), *Mikhail Bakhtine. Le principe dialogique*, Paris, Éditions du Seuil
- Tola, F., (2004), “La persona y el ser. La representación del Otro”, *Laberintos*, N° 31, pp. 51-73
- Valera-Villegas, G., (2008), “El espacio/tiempo en la negación del otro. Narración, rostro y muerte”, *A Parte Rei*, N° 55, pp. 1-14
- Valera-Villegas, G., (2009), “Yo, otro y el texto. Una fenomenología de la lectura”, *Utopía y praxis latinoamericana*, N° 47, pp. 59-78
- Vicente Gómez, F., (1987), “Poética del proceso discursivo: Mijail M. Bajtin”, en: *Epos. Revista de filología*, N° 3, pp. 347-356
- Waghid, Y. and Smeyers P., (2010), “On Doing Justice to Cosmopolitan Values and the Otherness of the Other: Living with Cosmopolitan Scepticism”, *Studies in Philosophy and Education*, Vol. 29, N° 2, pp. 197-211
- Wygoda, S., (2006), “The Phenomenology of Time in the Philosophy of Lévinas: Temporality and Otherness in the Hebraic Tradition”, *Analecta Husserliana*, Vol. 90, Book Three, Section III, pp. 283-301
- Zabala, I., (1996), *Escuchar a Bajtin*, España, Editorial Montesinos
- Zabala, I., (1997), “Bajtin y el acto ético: una lectura al reverso”, en Bajtin, M., (1997), *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*, Barcelona, Editorial Anthropos
- Zbinden, K., (2006), “El yo, el otro y el tercero: el legado de Bajtin en Todorov”, en: *Acta Poética*, Vol. 27, N° 1, pp. 325-339

