

Iris M. Zavala
(Coord.)

*Bajtin
y sus apócrifos*



ANTHROPOS

BAJTIN Y EL DESEO DEL OTRO: LENGUAJE, CULTURA Y EL ESPACIO DE LA ÉTICA

Amalia Rodríguez Monroy

El hombre, en efecto, sabe jugar con la máscara
como siendo ese más allá del cual está la mirada.

JACQUES LACAN

Los nombres del silencio: en torno al inconsciente freudiano

Comencemos por situarnos en la orilla estrictamente opuesta a la del amor: el lugar del tropiezo y del hallazgo, de la ruptura y de la sorpresa; ranura y temporalidad visible sólo en la discontinuidad de su manifestación inesperada, vacilación que se hace notar como exceso, exceso de sentido que es ausencia, espacio de abertura o silencio. Y grito. El grito —advierde Lacan— no se perfila sobre el telón de fondo del silencio, al contrario, lo hace surgir como silencio. En esa dimensión que escapa a toda diacronía del enunciado para colocar al sujeto en una sincronía que difunde y afirma algo inesperado —evanescente— pero que persiste en el otro plano, el plano de la enunciación, sitúa Freud al inconsciente.

Bajtín, perspicaz analista del discurso, es desde sus primeros escritos muy *consciente* de la no coincidencia en el lenguaje de esos dos planos. Enunciado y enunciación no pueden confundirse en el despliegue del sentido que su obra persigue anudar en ese hablante para el que el silencio es censura —¿represión, quizá?— y para el que la expresión

verbal es determinación social y cultural, determinación, por tanto, inconfundiblemente ideológica. Del vínculo estrecho entre el mundo interior del individuo y su mundo exterior, Bajtin ofrece una visión que nos asombra por cuanto intuye del carácter antagónico que encierra siempre el discurso, diálogo incesante que incorpora al oyente incluso cuando éste no existe como persona real. Si para Bajtin hasta la más simple expresión tiene una clara estructura sociológica en la que la presencia del otro aparece como ineludible, lo que se ha de articular, entonces, es el punto en el que el vínculo entre lo individual y lo social se manifiesta, deja su huella.

Podemos decir que toda la obra bajtiniana persigue dibujar esos trazos —los signos creados a lo largo de la interacción semiótica— en los que la conciencia toma forma y existencia. Su reflexión no se sitúa en el plano de una ciencia concreta, no es lingüística, ni crítica literaria; tampoco es filosofía, ni sociología, ni historia. Escapa Bajtin al afán sistematizador de esas ciencias para ahondar —desde los espacios que sus fronteras dejan silenciados— en el fenómeno que a todas ellas, por otra parte, atañe, el del pensamiento humano en tanto que lenguaje. No es sorprendente, pues, que tal búsqueda se perfilara como diálogo, diálogo polémico con los saberes que, en ese momento, aspiraban a ofrecer alguna respuesta a tal encrucijada. No es tampoco sorprendente que pusiera la mirada primero en el pensamiento de Sigmund Freud y que, después, abordase el giro que da el formalismo a los estudios literarios. En ambos sistemas se trata del lenguaje en tanto que función significante, en tanto que lugar donde el vínculo entre lo individual y lo social se afirma.

Mejor, se oculta. Y en esa ocultación sustenta Bajtin el juego, la polémica: al silenciar su nombre tras la rúbrica de sus discípulos, la dimensión individual se dispersa, se difumina en un círculo presto a llenar el vacío de contenidos que, por ser comunicativos, son también comunitarios. Los nombres que esconden la figura de Bajtin, ocultan así esos suplementos de sentido que giran en torno a la subjetividad. Si, como veremos, es la propia relación del pensamiento bajti-

niano con el cuerpo lo que está en juego, otra función no menos significativa del círculo que en torno a sí crea, es aportar una máscara de objetividad en la que la ciencia, su carácter de sistema cerrado, borre también ese límite hasta llegar a insertarse en la apertura del sentido que caracterizará a la obra que Bajtin sí consiente en colocar bajo su rúbrica.

Creemos, pues, necesario, cuando nos disponemos a iniciar un recorrido por la obra bajtiniana escrita en la década de los veinte, partir de una discontinuidad, un vacío cuya presencia es significativa en el campo teórico al que hemos de remitir el desencuentro con su contemporáneo vienés. Pero antes de tornar al inconsciente, centro perdido sobre el que estas páginas vuelven una y otra vez su mirada, digamos que lo importante para nosotros es reacentuar el pensamiento de Bajtin, desde las coordenadas que él mismo designa. Reacentuar supone actualizar, vislumbrar desde el momento presente el horizonte que los setenta años transcurridos han dibujado con trazos que marcan el esfuerzo por situar al ser humano —como interioridad— en una realidad que persiste en manifestársele como exterioridad irreductible.

Es la elaboración que hace Lacan del pensamiento freudiano la que, por ocuparse de esa conflictiva inserción del sujeto en «lo real», mejor puede aproximarnos al lugar que en la moderna teoría crítica corresponde a la obra de Mijail M. Bajtin. Tres serán, pues, los protagonistas de este escenario en el que es el poder de la palabra, sus efectos, lo que aspira a rodearse de luz. Pero, además de Lacan y Freud, otra figura surge en el horizonte de la polémica con Bajtin. Marx es el otro vértice en el triángulo de las sospechas que es nuestra postmodernidad, aunque el teórico ruso no pudiera entablar con él abierto diálogo. Razones de orden histórico impiden esa confrontación y convierten al materialismo dialéctico en el telón que recubre de ortodoxia un pensamiento cuya profunda heteroglosia —heterodoxa, claro— desmiente cualquier apariencia de unidad ideológica en el accidentado terreno social. Bajtin sabe que la lucha por el signo es lo que da vida —sentido— a la que él mismo deno-

mina arena social. Pero la lucha por el poder en la Rusia postrevolucionaria sólo podía jugarse bajo el signo de una interesada —tergiversada— apropiación del nombre de Marx. Bajtin, para hacerse oír, tiene que fingir esa adjudicación, diluir su pensamiento en otra identidad, en otros nombres. Voloshinov, Medvedev, convierten su rúbrica en el telón marxista que hace posible el diálogo público. Podemos suponer que el silencio tras el que Bajtin se oculta tiene, también, este sentido.¹

El lenguaje no es sólo comunicación: el contexto en que se inscriben los textos deuterocanónicos de Bajtin

En 1918, cuando Rusia vivía aún el caos que sigue a la Revolución, Bajtin se traslada a la pequeña ciudad de Nevel donde los problemas políticos adquirirían menor virulencia que en la gran ciudad. Es acogido por un grupo de intelectuales que también buscaba allí la tranquilidad de una vida provinciana. Con ellos desarrolla una intensa actividad —seminarios, conferencias divulgativas e intensísimas discusiones teóricas en los campos más diversos— actividad que nunca estuvo acompañada de notoriedad o facilidades para dar a conocer su pensamiento fuera del círculo cotidiano. Voloshinov es uno de los discípulos más asiduos: había iniciado estudios de Derecho en Petrogrado y se interesaba por la música y la poesía. Cuando Bajtin traslada su actividad y su vida a Vitbesk en 1920, Voloshinov acude allí y se inicia el período de más intensa colaboración entre ambos, colaboración que culminaría en la etapa de Leningrado. Bajtin deseaba volver a esta ciudad y en 1924 puede hacerlo gracias a una pensión que recibe. Voloshinov, bastante más integrado en los ámbitos de la cultura oficial, continúa estudios de lingüística en la Universidad y asiste a las reuniones

1. Ver a ese respecto el relato de Sergei G. Bocharov en este mismo volumen.

del círculo. Además de algunos poemas publica los artículos que —hoy sabemos— había escrito Bajtin. Su aportación, más que intelectual, pertenece al orden práctico y, gracias a sus facilidades para moverse en instancias oficiales y a sus posiciones marxistas, los libros y artículos que comentaremos pueden ver la luz e integrarse, así, al movido y renovador mundo cultural que se vivía en Rusia en años tan cruciales de su historia.²

En 1927 publica, pues, Bajtin, bajo la máscara de Voloshinov, su crítica al freudismo. No sería justo y, desde luego, no sería útil reducir nuestra crítica a comentar lo acendrado de la suya, a describir el carácter profundo del malentendido entre ambos teóricos tal como queda plasmado en el trabajo titulado *Freudismo. Una crítica marxista*. El título, que tomamos de la primera traducción en lengua inglesa de 1976, se aleja del original ruso y ése debe ser el motivo de que una traducción posterior lo transcribiera como *Freudismo. Ensayo crítico*. Sea como fuere, nuestro interés ha de conducirnos al modo de salvar la distancia que en aquel entonces impidió un entendimiento fructífero entre ambos pensadores. Queremos, así, hacer dialogar a Bajtin y a Freud, entrar con ellos en un juego de presencias y ausencias en que aspiramos a encontrar algunas huellas que den voz y trazo a la irreductibilidad en que el inconsciente no cesa de persistir.

Esa es en efecto la cuestión que nos ocupa, el núcleo de un malentendido persistente aún hoy. El hecho —la ausencia— nos induce a insertar este diálogo imaginario en el contexto de la actual teoría crítica y a abordar de la mano de Freud y de Bajtin algunos aspectos, a nuestro entender nada secundarios, sobre la relación entre el ser individual y su cultura. De eso nos hablan uno y otro. Para Bajtin el

2. La biografía de Bajtin escrita por K. Clark y M. Holquist (1984) ofrece amplia información sobre el círculo bajtiniano y los acontecimientos que marcan la vida del teórico ruso. Véase asimismo Todorov (1981). Para una primera elaboración de la relación entre Freud y Bajtin véase Rodríguez Monroy 1994c (en prensa).

individuo es —en sus análisis del enunciado— el hablante. Con la ruptura que en esa individualidad instaura el concepto freudiano de inconsciente, se produce un deslizamiento nada silencioso, ostensible y sonoro, que nos obliga a hablar de *sujeto*, del sujeto en tanto que indeterminado a pesar de todas las determinaciones a que está —como insiste en señalar Bajtin— sujeto.

Pero, tal indeterminación en la percepción bajtiniana no es sino subjetivismo, debilidad y como tal resulta inaceptable. Pensemos que la idea de inconsciente siempre nos ha rondado, con velos románticos y hábitos de nocturnidad; siempre se ha reconocido ese ámbito de oscuridad originaria, la presencia de lo primordial en los límites exteriores de la elaboración consciente. ¿Será el grito que, decíamos, hace surgir el silencio?

Para Freud el inconsciente tiene otra entidad, otra función inesperada. Por eso es, no el grito que emitimos, sino el que escuchamos en el silencio de nuestro discurso. Su fuerza se revela homóloga en todos sus puntos con la del sujeto: «eso habla y eso funciona» —nos recuerda Lacan con ironía, no exenta de seriedad— de manera tan elaborada como el ámbito que sabemos ocupado por nuestras capacidades conscientes. No hay, pues, un privilegio para la conciencia.³ La resistencia que tal noción produce es patente todavía y la crítica de Voloshinov/Bajtin es, en ese sentido, una airada y contundente defensa de esos privilegios que la teoría freudiana amenaza con arrebatar al individuo, ese ser consciente y responsable, eminentemente social, cuyo lenguaje se forma y se despliega en un determinado horizonte ideológico.

Sin embargo, podemos aclarar y matizar ahora, desde el reconocimiento del lenguaje como algo que es, además de razón, ese aparato del goce en que articulamos el ser del cuerpo, que Bajtin sitúa su polémica en el espacio que, para

3. Para una distinción teórica entre el concepto tradicional de inconsciente y la definición freudiana ver «El inconsciente freudiano y el nuestro» (Lacan 1992a: 25-36).

Freud, corresponde al *yo*, al individuo que es soporte ideacional del sujeto. El *yo* humano es, ahí, esa serie de defensas, negaciones, barreras, inhibiciones, fantasmas fundamentales que orientan y dirigen al sujeto, sin ser lo que lo constituye. Esa organización completa de certidumbres, creencias, coordenadas, referencias, que configuran lo que Freud llama *sistema ideacional*.⁴ Mi propósito, en estas páginas, es insistir en la distinción entre el *yo* que habla y el sujeto del que el *yo* es soporte. Trastienda de lo innombrable en la que el pensamiento psicoanalítico funda su discurso sobre el saber. Entre el saber del sujeto —sujeto al inconsciente— y el saber del *yo* —el que habitualmente constituimos en ciencia— se sitúa la confrontación teórica entre Freud y Bajtin que aquí perseguiremos. De ahí veremos surgir una visión del signo que creemos necesario incorporar a la propia semiótica bajtiniana. No es sólo la idea la que tiene valor de signo en el discurso humano. Es el significante mismo el que se torna signo cuando hablamos de sujeto, del sujeto del inconsciente freudiano. El significante es signo de un sujeto. El sujeto nunca es más que puntual y evanescente, pues sólo es sujeto por un significante y para otro significante.⁵ Desde ese momento advertimos, con Lacan, que el lenguaje no es sólo comunicación. Bajtin lo sabe —está su dialogía para remitirnos al antagonismo fundamental del discurso, a la heterogeneidad que irrumpe e interrumpe la tentativa de comunicación— pero no hace todo el hincapié en ello y ese será el suplemento que este diálogo interpone. Pero hemos ahora de retroceder al hablante bajtiniano para comprender cómo va desgranando el teórico ruso el discurso que articula su defensa, defensa, como decíamos, de los privilegios del *yo*, de la conciencia, en que se enmascara el sujeto.

Un hecho sí reconoce Voloshinov/Bajtin y es que el análisis crítico de la teoría freudiana lleva muy directamente a abordar el aspecto más importante y difícil de la psicología

4. Ver Lacan 1992b: 34.

5. En Lacan 1981: 171-172.

humana, «la cuestión de las reacciones verbales y su significación en el conjunto del comportamiento humano». Inmediatamente hace alusión a las «complejas interrelaciones y conflictos entre *las reacciones verbales y no verbales*» (el subrayado es del autor, 1976: 23).⁶ Está aquí el autor muy preocupado por esas áreas de la vida (léase, lo sexual) en que la irreductibilidad de nuestro ser se hace particularmente manifiesta. Pero, curiosamente, la preocupación reprimida en las apreturas de su corsé argumentativo tomará cuerpo de modo exultante en su estudio sobre Rabelais y la cultura popular, escrito entre 1930 y 1934, aunque no vea la luz, por razones de censura, hasta 1965. Se propone ahí «dar un sentido *teórico* a la risa ambivalente de la fiesta popular» (1989a: 109). Ambivalencia y festividad rompen para Bajtin la barrera de esa disposición censora. El mundo carnavalizado le permite ocultarse para manifestar así más abiertamente cuanto la crítica al freudismo excluye.

En este texto plagado de alusiones a la sexualidad y a las funciones excretales del organismo, el miedo a la desnudez humana se ausenta gracias al humor grotesco de su tratamiento. Si la coartada teórica permite a Voloshinov/Bajtin articular la relación —que reconocemos clave— entre lo verbal y lo no verbal del universo humano, su total figuración sólo se despliega al hablar, en su nombre ya, de Rabelais. Instintos —naturaleza— y cultura se conjugan, cuando juegan. Observa Bajtin, con harta razón, que los modos que adquiere en la sátira rabelesiana la representación del cuerpo va ligada, precisamente, a sus aberturas, a aquellas partes del cuerpo:

[...] en que éste se abre al mundo exterior o penetra en él a través de orificios, protuberancias, ramificaciones y excrecencias, tales como la boca abierta, los órganos genitales, los

6. Todas las citas de *Freudianism. A Marxist Critique* están tomadas de la edición en lengua inglesa. La traducción del inglés es mía; los subrayados son de Voloshinov/Bajtin.

senos, los falos, las barrigas y la nariz. En actos tales como el coito, el embarazo, el alumbramiento, la agonía, la comida, la bebida y la satisfacción de las necesidades naturales, el cuerpo revela su esencia como principio en crecimiento que tras-pasa sus propios límites [1989a: 30].

Creo que el propio discurso bajtiniano aporta ya una respuesta, tan clara como involuntaria en su visión de la apertura, a esa objeción que él —con Voloshinov— presenta como central en la polémica con el freudismo, objeción que liga al «subjektivismo de su método» (1976: 24). También a que procesos «que de hecho son sociales son abordados por Freud desde el punto de vista de la psicología individual» (24). Para Voloshinov/Bajtin hay una cosa indudable:

[...] el «contenido de la psique» es totalmente ideológico; desde el más vago pensamiento y el más leve e incierto de los deseos hasta llegar a los sistemas filosóficos y las más complejas instituciones políticas, lo que tenemos es una serie continuada de fenómenos ideológicos, fenómenos que son, por tanto, sociológicos [24].

No sería justo encerrar el discurso bajtiniano, cuando su acento se torna más descalificador, entre las rejas de un edificio crítico que, para serlo, exagera su impulso más defensivo y no advierte en la elaboración freudiana ese suplemento de sentido que lo vincula estrechamente a lo ideológico. Abramos, pues, vías de comunicación que hagan menos opacas algunas importantes coincidencias. Lo cierto es que en Bajtin otras voces hablan, voces que no se resisten, pues se asocian a otra forma de placer en el análisis de textos de cultura, palabra para él tan llena de significado, como es vacío el discurso del inconsciente que en Freud no quiere oír. Hagamos, no obstante, una pregunta que introduzca una variante en el esquema argumentativo que rige su crítica a Freud: ¿escaparía el miedo a la categoría de «fenómeno ideológico»?

El miedo es, claro, un afecto pre-verbal, por eso el análi-

sis bajtiniano para incorporarlo necesita hacerlo expresivo, transformarlo en texto y el universo rabelesiano le abre un inmenso pórtico para verlo en tanto que inversión y ambivalencia, es decir, risa, comicidad, fuerza verbal y estética en su momento de rebeldía contra la opresión y el poder. La risa es para Bajtin «la victoria sobre el miedo» del hombre medieval (1989a: 86), no sólo victoria sobre el terror de Dios, sino sobre el temor que inspiraban las fuerzas naturales y, sobre todo, es la risa victoria sobre el miedo moral a las prohibiciones y mandamientos, a la muerte y a los castigos del infierno. La risa «convierte lo terrible y extraterrenal en tierra; es decir, en madre nutricia que devora para procrear algo nuevo, más grande y mejor». Aquí añade Bajtin:

No hay nada terrible sobre la tierra, como no puede haberlo dentro del vientre de la madre, con sus mamas nutrias, su matriz y su sangre caliente. Lo terrible terrenal: los órganos genitales, la tumba corporal, se expande en volup-tuosidades y nuevos nacimientos [87].

La alusión bajtiniana a todas esas imágenes arcaicas de la psique correspondería en Freud a las representaciones simbólicas inscritas por la propia experiencia, en el inconsciente individual, y prontas a activarse como significantes múltiples en el curso de nuestra vida. Es ése el sentido que en Freud tiene, en último término, la ambivalencia. Quizá porque Bajtin intuye eso, nos dice que la risa es el subterfugio que «permite no sólo superar la censura exterior, sino ante todo al gran CENSOR INTERIOR, al miedo anclado en el espíritu humano desde hace miles de años» (1989a: 89). Es la relación de la risa como exterioridad con nuestras fuerzas interiores —«nuestros derechos», prefiere llamarlas Bajtin— lo significativo. Por eso nunca pudo ser convertida en un instrumento de opresión o embrutecimiento, nos dice: «Nunca pudo oficializarse, fue siempre un arma de liberación en las manos del pueblo» (89).

Lo que puede el cuerpo o la palabra y sus afectos: la risa, el chiste y la carnavalización

Si sometiéramos toda la idea de la carnavalización bajtiniana a un comparación con el conocido análisis freudiano de *El chiste y su relación con el inconsciente* (1905), comprenderíamos hasta qué punto su visión de la ambivalencia, el desatino y el desenmascaramiento que hay en lo cómico responden a los parámetros con los que Freud analiza el tema. Para él es central el papel del inconsciente, aunque en su análisis lo cómico se diferencia del chiste, pues es éste el que funciona, a partir de su técnica expresiva —la exterioridad de que habla Bajtin— con los mismos mecanismos que describe en *La interpretación de los sueños*. Al final del exhaustivo trabajo Freud distingue así las distintas formas de placer que una y otra modalidad liberan: en el chiste la economía de nuestra libido ahorra un gasto de *inhibición*, en lo cómico el ahorro se sitúa en la *representación*; en el humor es el *sentimiento* el que economiza energías. Quizá sorprenda esta formulación del placer en términos económicos, pero pensemos que, en el sentido más estrictamente neurológico, el placer no es sino una tendencia del organismo y del psiquismo a la inercia, a la quietud. La lucha del que denomina el psicoanálisis principio de placer no es sino una resistencia al cambio, a la más primaria necesidad de bienestar.

Pues bien, si hablábamos del placer del ahorro, diremos que las tres variantes de lo cómico coinciden en constituir métodos de reconquistar un placer que se había perdido, pues la euforia que buscamos no es otra que el estado de ánimo de una época:

[...] en la que podíamos llevar a cabo nuestra labor psíquica con muy escaso gasto; [...] nuestra infancia, en la que no conocíamos lo cómico, no éramos capaces del chiste y no necesitábamos del humor para sentirnos felices en la vida [III 1972: 1.167].

La doble faz, que como a Jano caracteriza lo cómico, esa risa que surge, por un lado de lo absurdo y, por otro, de lo familiar, es el recurso del adulto para sortear la represión, la censura interior de la que habla Bajtin. Su paralelo con los mecanismos del sueño no puede olvidarse, pues el chiste, en tanto que formación verbal, se constituye mediante los mismos procesos de condensación, desplazamiento y transformación que convierten el material ideológico en imágenes irreconocibles para la conciencia represora. En el chiste, nos dice Freud, «*un pensamiento preconsciente es abandonado por un momento a la elaboración inconsciente, siendo luego acogido en el acto el resultado por la percepción consciente*» (subrayado del autor, III 1972: 1.123).

Freud publica este texto en 1905, cinco años después de la aparición de *La interpretación de los sueños*, el trabajo que con el siglo inicia un giro fundamental en la visión logocéntrica. No es sorprendente, pues, que introduzca aquí una explicación, tan somera como irónica, de la resistencia que desde el principio ha producido su idea del inconsciente, de la incansable sustitución simbólica que lleva a cabo esa instancia encargada de sustraer al olvido aquello que sabemos y no queremos saber y, por tanto, reprimimos:

Mi impresión es que la aceptación de lo inconsciente halla en su camino grandes obstáculos *afectivos*, fundados en que no queremos conocer nuestro inconsciente y, por tanto, hallamos un cómodo expediente en negar en absoluto su posibilidad [el subrayado es mío, III 1972: 1.121].

Pues bien, tornemos a Bajtin, para quien la defensa contra el miedo se llama carnavalización. La que él analiza en los textos de Rabelais y Dostoievski es «la trasposición del carnaval al lenguaje de la literatura» (1988: 172). Este desplazamiento hacia lo literario salva al censor interior del autor; no obstante, la obra sobre Rabelais encontró en los censores exteriores, que la acusaron de freudiana, obstáculos que retrasaron largamente su publicación. Lo cierto es que en el

constante ir y venir desde la vida a la literatura que caracteriza estas obras centrales de su pensamiento encuentra el teórico ruso el terreno más propicio para sus reflexiones. Es, yo diría, ese ir y venir de lo ético a lo estético lo que mejor caracteriza su método, ofreciéndole la mejor coartada en la búsqueda del alma humana, núcleo de sus preocupaciones. Ahí hubiera podido tender la mano —y no la espalda— a las investigaciones freudianas, de no mediar la insalvable turbación que a su utopía crítica le supone el inconsciente y le lleva, en su disfraz de Voloshinov, a presentar la dinámica de la psique en términos de «lucha guiada por motivaciones ideológicas y no por fuerzas naturales» (1976: 75), sin reparar en que no es ésa la oposición que Freud plantea. Turbación que le lleva, asimismo, a rematar su crítica con un capítulo titulado «El contenido de la conciencia como ideología» (85), con la esperanza de enmascarar así el papel de esa instancia de irracionalidad —de afectividad— que es el inconsciente en la formación de la ideología misma, que él prefiere entender como fuente de razón y guía hacia el bien.

Por eso, si analizáramos el texto en términos de inconsciente, encontraríamos más de una sustitución apaciguadora en la elección misma de las palabras. Destacaré sólo un aspecto particularmente significativo: preocupa a Voloshinov/Bajtin lo que denomina la «*psicologización de lo somático*» (énfasis suyo, 1976: 71). Que Freud al estudiar las zonas erógenas no se limite a su fisiología parece ser motivo central de su decepción al ser éste «el único aspecto detectable en el mundo material» (71). Quisiera, a pesar de todo, fantasear por un momento con una posibilidad que presiento fructífera: si Bajtin hubiera recorrido el *Proyecto de una psicología para neurólogos* —cosa imposible cuando publicó su Freud, pues, aunque escrito en 1895, no aparece hasta 1950—, entre las arideces de una descripción biológica, refiriéndose a «la vivencia de la satisfacción» en las primeras fases de la vida, hubiera sin duda topado con la siguiente descripción de la dependencia del niño con respecto al *exterior*. Su único recurso, señala Freud, es el llanto, una alteración *interior*:

Esta vía de descarga adquiere así la importantísima función secundaria de la *comprensión* (*comunicación* con el prójimo), y la indefensión original del ser humano conviértese así en la fuente *primordial de todas las motivaciones morales* [subrayado del autor, I 1972: 229].

Es ésta la mejor de las formulaciones que dio Freud al modo en que la relación de objeto, el reconocimiento del otro, interviene en la transición del principio del placer al principio de realidad. En ese reconocimiento que surge de una necesidad fisiológica encuentra Freud el origen de la vida afectiva y espiritual del ser humano. Es la total indefensión, que en el humano supera a la de cualquier otra especie, la que funda y explica la raíz más elemental de la cultura. No es, como suele pensarse, que Freud viese la sexualidad por todas partes lo que importa de su teoría. Es el esfuerzo que hace por articular vías de comunicación entre lo sexual y lo afectivo, lo social y lo religioso, lo que hace de la ficción psicoanalítica una construcción cultural hondamente significativa, al mostrar la simbología construida en torno al deseo —y en torno al dolor— como productiva en todos los ámbitos del espíritu humano.

Es ese vínculo primordial entre lo somático y lo afectivo —entre lo que Freud llama *función primaria* y *función secundaria*— el que escapó a Voloshinov/Bajtin como escapa todavía hoy a quienes no quieren saber hasta qué punto el ser humano está atrapado en procesos simbólicos que son afectivos, emocionales y no racionales. El hábito tan arraigado en nuestro mundo de observar la realidad desde los parámetros y discursos monológicos de una sola disciplina no es sino un modo de seguir ignorando ese vínculo, de encubrir la heterogeneidad que nos circunda, bajo el manto protector de la óptica científica. Volveremos sobre esta cuestión al abordar la visión bajtiniana del lenguaje. De momento baste señalar que, en efecto, Bajtin fue uno de los grandes defensores de la apertura de esas fronteras de la ciencia, gracias precisamente a su idea del discurso como

proceso valorativo, ideológico y múltiple. El elemento afectivo está ahí aunque Bajtin, al elaborar su crítica al freudismo, elidiera el factor de irracionalidad que presupone. No queda duda, sin embargo, de que el ruso fue uno de los grandes teóricos del signo: «estudiando al hombre, en todas partes buscamos y encontramos signos y tratamos de comprender su significado» (1985: 305). No era otro el objetivo de Freud, por eso nos intriga la persistencia del malentendido, del desencuentro teórico que Bajtin hace girar en torno al término *ideológico*. Después de todo, entenderlo en tanto que signo, como hacen ambos, supone vincularlo a valores que nunca dejan de ser valores éticos, es decir, simbólicos. Desde ese momento mismo la dimensión del signo se ha de ver como ineludiblemente ideológica⁷ y así lo analizaremos en seguida.

Al tratar de comprender tan defensiva recepción de la teoría psicoanalítica y excluyendo, por ser más patente, el análisis puramente histórico, observamos que Bajtin dirige su mirada a un campo en el que la cultura y el yo están ya forjados, es decir, el principio de realidad ya ha impuesto sus reglas, su moral en el individuo adulto. Lo interesante es que el *voyeurismo* de Bajtin, cuando contempla regocijado el carnaval «en una forma sensorialmente concreta y vivida entre realidad y juego» descubre «un nuevo modo de relaciones

7. Remitimos aquí al lector a las páginas que dedica Freud, en el *Proyecto de una psicología para neurólogos* (1895 [1950]), a definir el fenómeno de la *comprensión* y sus puntos de contacto con la expresión verbal y con el dolor. Entresacamos, a modo de sugerencia que nos permita relacionar lo ideológico o cognoscitivo a lo afectivo, la siguiente observación: «Existen objetos que nos hacen gritar porque provocan dolor; esta asociación de un sonido [...] con una percepción [...] *hostil* del objeto sirve para dirigir la atención a la percepción. [...] En una situación en que el dolor nos impediría obtener buenos signos de cualidad del objeto, la *noticia del propio grito* nos sirve para caracterizarlo. Esta asociación conviértese así en un recurso para concienciar los recuerdos que provocan *displacer* y para convertirlos en objetos de la atención; la primera clase de *recuerdos conscientes* ha quedado así creada. Desde aquí sólo basta un corto paso para llegar a la invención del lenguaje. [...] Lo característico del proceso del *pensamiento cognoscitivo* es el hecho de que la atención se encuentre desde un principio dirigida a los signos de la descarga cogitativa, o sea, a los signos verbales» (I 1972: 261).

entre la gente que se opone a las relaciones jerárquicas y todopoderosas de la vida cotidiana» (1988: 173).

La clave aquí, el punto de contacto en que ambos se encuentran, está en la palabra *juego*. Desde esa posición —que remite, como hace siempre Freud, a la infancia— puede ya verse la excentricidad en la que también Bajtin coloca al sujeto cuando lo percibe carnavalescamente. Puede entonces aceptar que «la excentricidad permite que los aspectos subliminales de la naturaleza humana se manifiesten y se expresen en una forma sensorialmente concreta» (173).

Parece claro que lo sensorialmente concreto es un significativo esencial en el universo bajtiniano. Al fin y al cabo su desvalorización de lo abstracto y lo doctrinal forma parte de los rasgos de lo carnavalesco y supone una inversión de las convenciones y usos establecidos. Por eso cuando en la crítica a Freud afirma con Voloshinov que entre lo inconsciente y la conciencia no hay ninguna diferencia cualitativa, y que aquél no es sino una variante de ésta, la única distinción que está dispuesto a admitir es la que remite a una «conciencia oficial» —el discurso abstracto, monológico y convencional— y a otra «no oficial» capaz de invertir y trastocar el orden establecido (1976: 86). Es la idea de un lenguaje individual la que le resulta impensable y tiene razón; el lenguaje existe desde el momento en que el ser individual reconoce su necesidad del otro:

[...] en el comportamiento humano nada que sea verbal (el «discurso interno» igual que el «externo») puede atribuírsele, bajo ninguna circunstancia, al sujeto individual aislado; lo verbal no es propiedad suya, sino propiedad de su *grupo social* [86].

El carnaval se representa, así, en el escenario público y su misión es unir, abrir, aproximar, reordenar lo que la visión jerárquica de la vida mantiene cerrado, desunido, distanciado. Ésta que él llama «lógica de las disparidades» responde con asombrosa precisión al modo de operar del in-

consciente individual, a su forma de asociación simbólica que escapa a las convenciones y principios de la lógica epis-témica, abole diferencias no deseadas y yuxtapone imágenes, haciendo toda combinación posible. La negación no tiene lugar en la lógica carnavalesca, como no tiene lugar en el inconsciente freudiano.

Cuando Bajtin describe la ceremonia del rito de destro-namiento, la aniquilación se torna renacimiento, en ese círcu-lo mágico de renovación que arrebatata, para restituirlos lue-go, los símbolos al poder, y también el poder a los símbo-los. Estamos todavía en el juego de ambivalencias, quizá origen único de todo poder, su doblez. Todas las imágenes del carnaval son dobles, por eso podemos resumir en una figura que reúne a Eros y a Tanatos la excentricidad carna-valesca: la muerte se nos aparece embarazada de una nueva vida, como violada por una normalidad que quiere girar su curso vital, y genera en indivisible —onírica— simultanei-dad la figura de un féretro. Pero fuera del mundo y del texto carnavalizados la ambivalencia persiste para Bajtin, forma parte de la palabra misma, del discurso, y él la deno-mina palabra bivocal. Si la palabra bivocal es el resultado de la interacción dialógica, lo interesante del sesgo bajtinia-no es esa irrupción del otro, del mundo exterior, en el mo-mento de la constitución del enunciado, del sentido: «La palabra percibe intensamente a su lado a la palabra ajena que habla sobre un mismo objeto» (1988: 274). El temor a las reacciones del otro tiñe de tortuosidad, subterfugios, concesiones, reservas el discurso del hablante, defensivo ante ese presentimiento.

En los «Apuntes de 1970-1971» encontramos una inte-resante reelaboración de la omnipresencia de la palabra ajena, vista ahora como problema de comprensión y apro-piación de un texto, «proceso activo y creativo», dice Baj-tin, «además de inconsciente en parte» (1985: 364). Al plantearse la naturaleza de ese fenómeno emocional que él trata de objetivar con el uso del término «comprensión», su reflexión se muestra decidida a incorporar la subjetivi-

dad desde un ángulo que reconoce problemático y en cuyos intersticios se vislumbra al sujeto en tanto que sujeto de contradicciones. En el texto tardío se siente la presencia, la huella, de un desajuste entre el individuo y los valores sociales ausente en los trabajos sobre el lenguaje escritos en los años veinte. Los síntomas de esa profunda contradicción se expresan aquí con el empleo de un *yo* en el que está anclado el enigma:

Tal desintegración [...] representa el hecho primario de la conciencia humana [...] La enorme importancia de este hecho para la personalidad, para el *yo* humano (en su carácter irrepetible). Las complejas relaciones con la palabra ajena en todas las esferas de la cultura y de la praxis llenan toda la vida del hombre [1985: 365-366].

Creo leer aquí un cierto reconocimiento de la necesidad de ahondar en esos territorios oscuros de la conciencia desde un ángulo menos empeñado en definirse como social, aunque siempre lo sea. Es como si así llegara Bajtin a admitir el malestar del hombre en la cultura que sus juveniles formulaciones presentaban como un todo inquebrantable tras la pantalla transparente del que llamaba «horizonte ideológico». Término cargado de una cierta proyección romántica. En *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, que firma también Voloshinov en 1929, al igual que en *El método formal en los estudios literarios* (1928), obra firmada por P.M. Medvedev, la hostilidad bajtiniana hacia todo psicologismo es en exceso defensiva y le impide ahondar en lo que luego denominaría «el hecho primario de la conciencia humana» en tanto que articulación compleja —y demasiado sobreentendida— con la cultura a través del lenguaje. Abordemos la cuestión, desde el ángulo de la ideología.

Ambivalencia y juego: la dimensión ideológica del símbolo

Mostrar la opacidad de las formaciones ideológicas supone incorporar a su análisis la escisión en que el sujeto humano se constituye; supone también abordar el profundo antagonismo que lo mantiene dividido, antagonismo que determina la realidad social pues a través de esa fuerza irreductible actúa la ideología. El primer paso en ese proceso es, desde nuestra perspectiva, la inclusión en toda reflexión de la sexualidad, del cuerpo. El cuerpo como lugar de todos los riesgos que regulan —desde la infancia más tierna— el reparto de las fuerzas, de los poderes y de los códigos. Volvamos, con este propósito, al Bajtin de las primeras obras.

En 1928 escribía Medvedev/Bajtin en un artículo aparecido en la revista *Literatura i Markzizm*: «El estudio de la literatura es una de las ramas de la ciencia de las ideologías».⁸ A partir de ahí el autor construye todo un entramado entre el discurso —el escenario del acontecimiento— y la ideología, entendida como actividad socio-cultural que engloba todo nuestro universo valorativo. Ya en 1926 el artículo «El discurso en la vida y el discurso en la poesía», firmado esta vez por Voloshinov, daba forma primera a diversas ideas centrales al pensamiento bajtiniano en torno al lenguaje como producción socio-ideológica, ideas que adquieren luego desarrollo en los libros de 1928 y 1929. Se afirma, por ejemplo, que todo signo emite valores, está cargado de intención y es expresión material de una axiología, es decir, de una ideología (1983: 5-29). La conciencia sería, así, una *construcción ideológica* y no un *fenómeno psicológico*, si bien su expresión, nos aclara, es el discurso interior.

El discurso literario es, en ese esquema, el que da forma y entidad al pensamiento, al sentido ético y a emociones que hasta entonces estaban «fermentando» en las profundidades

8. El título en la traducción inglesa es: «The Immediate Tasks Facing Literary-Historical Science» (en Shukman 1983: 77).

de la psicología social (Medvedev, en Shukman 1983: 76). Todo conflicto —maldad, bondad, verdad, crimen, muerte, amor, heroísmo— es ideología refractada dependiente del horizonte ideológico del emisor. Lo que distingue al discurso literario es su capacidad para, en ese proceso de «reflejar las formaciones ideológicas, crear nuevas formas y nuevos signos de intercambio ideológico» (77).

La insistencia, tan acentuada en Medvedev/Voloshinov/Bajtín, en definir la conciencia como «construcción ideológica» y no como «fenómeno psicológico» es, desde nuestro actual ángulo de mira, más una desvalorización defensiva que una categorización productiva y adquiere su máxima inflexibilidad, claro, en la crítica al freudismo. Sin embargo, Freud también nos recuerda constantemente que para reencontrar la huella de la experiencia acumulada de la tradición, no hay vehículo más certero que ahondar en el lenguaje literario en tanto que transmisor de una elaboración que marca la realidad psíquica. De la fuerza simbólica del discurso literario tendremos ocasión de hablar más adelante. Por ahora basta con advertir que donde Medvedev/Bajtín habla de *construcción ideológica*, Freud emplea el concepto de *realidad psíquica*. La diferencia no es sólo terminológica y vale la pena ahondar en ella, pero antes delimitemos con más nitidez el territorio del círculo bajtiniano cuando denomina a la totalidad de las experiencias vitales, que reflejan y refractan la vida social, *ideología cotidiana*.

Sería éste el primer grado de inserción de la conciencia en la ideología, el ámbito en el que adquieren sentido nuestros actos y estados. El concepto es, yo diría, central en el pensamiento bajtiniano y merecerá nuestra atención en más de un momento por cuanto intuye la importancia de ese primer vínculo entre el individuo —la conciencia— y el grupo social en el terreno más inmediato, más próximo a la vivencia continuada de lo cotidiano, en la que, desde luego, están las raíces de toda ulterior creación —y emoción— humana. Es un importante artículo firmado en 1929 por Voloshinov el encargado de formular así el proce-

so al que nosotros haremos, luego, referencia en términos de sublimación:

De este océano inconstante y eternamente cambiante que es la ideología cotidiana van gradualmente emergiendo las islas innumerables, los continentes que constituyen los sistemas ideológicos, de la ciencia, del arte, de la filosofía y de la teoría política.⁹

En ese universo ordenado —y en exceso despersonalizado— de cuya coherencia da cuenta la metáfora topográfica, cuerpo social, naturaleza pensante, creación investida de conciencia, nos abre el autor las vías de una fisura al abordar el dialogismo del discurso y reconocer que nuestra conciencia parece dividirse en dos voces independientes y contradictorias:

Y una de estas voces siempre, independientemente de nuestra voluntad o conciencia, se funde con el punto de vista, las opiniones y valoraciones de la clase a la que pertenecemos [el subrayado es de Voloshinov/Bajtin, en Shukman 1983: 119].

Si bien se logra en ese dialogismo abrir paso a la experiencia del malentendido, la contradicción, el conflicto, en esta primera época el discurso teórico se encuentra sometido a una tenaz tiranía. De ahí que las desavenencias entre el deseo y la realidad se salden con el calificativo de «decadente» en términos que recuerdan al Lukács de *Problemas del realismo* y que luego Bajtin retomará en el *Rabelais* al hablar

9. Voloshinov, «Literary Stylistics» I: «What is language», en Shukman 1983: 108. Todas las referencias a éste y otros artículos de Voloshinov y Medvedev están tomadas de la edición de Shukman. La traducción del inglés es mía.

Muy recientemente ha aparecido una versión española del mencionado artículo, con el título «¿Qué es el lenguaje?» que incluye también una segunda parte titulada «La construcción de la enunciación». El volumen recoge, además, un importante ensayo —de Voloshinov/Bajtin— fechado en 1925 que ofrece una interesante sinopsis de su crítica al freudismo: «Más allá de lo social. Ensayo sobre la teoría freudiana». Ver Silvestri 1993: 169-276.

sobre los recursos grotescos del modernismo literario. Pero, ¿qué contenidos se le asignan al término? Voloshinov, al hablar de «La construcción de la enunciación» (1929) nos lo aclara: «de esa personalidad se ha apoderado la sensualidad y los valores espirituales dejan paso a la inclinación sexual». Un interlocutor implícito es aquí el doctor Freud y su escandaloso pansexualismo: «*Lo sexual se convierte en lo surrogado (falso sustituto) de lo social*» (el subrayado es del autor, 1983: 121).

El voluntarismo moral investido del prestigio que el discurso bajtiniano confiere en esta época a la palabra ideología obstruye aquí el camino a la comprensión. Comprensión, digo, en toda su bivocalidad ambivalente; recordemos al efecto las palabras casi inaudibles del neurólogo Freud, al afirmar en el ya citado *Proyecto* de 1895, de manera casi imperceptible, y eso es lo más conmovedor, que en la indefensión del sujeto infantil —*infans* es el que no tiene voz, palabra— está el origen de toda comprensión, «la fuente *primordial*, nos dice, *de todas las motivaciones morales*». Y añadimos, ideológicas, puesto que no podemos desligar de éstas, las motivaciones morales que en Bajtin reconocemos inmersas en el concepto de ideología cotidiana. Pero, apuntemos a las diferencias que separan una y otra visión.

La genealogía de nuestras actitudes frente al otro, en la que, más allá de nuestra voluntad y de cualquier identificación de clase, se forjan las motivaciones morales constituye para Freud la cara silenciada de nuestro horizonte ético, es decir, ideológico. En la *Introducción al narcisismo* (1914), describe el camino plagado de obstáculos que conduce al desarrollo en el niño de un *ideal del yo* capaz ya de decisiones éticas conforme a las exigencias de la comunidad familiar y social. El camino tiene múltiples senderos bifurcados. Por eso, la dialogía que Bajtin/Voloshinov/Medvedev perciben y analizan tan magistralmente en el discurso y en los textos literarios, se hace angosta —monológica— en su análisis de la ideología, sobre todo de la ideología cotidiana, no porque sus aseveraciones carezcan de razón, sino por estar

cargadas de ella. Se hace, entonces, llamativa una ausencia. Ausencia en la que propongo asentar aquí la búsqueda de una visión que no eluda entrelazar moral, ideología, ética y estética al correlato de sinrazón en el que el ser humano maneja —queriendo reprimir— la presencia inopinada del miedo. ¿Cómo afrontar si no el mal?

Entredicho o interdicto: la culpa o cómo acceder al Bien

Digamos que la decadencia ligada a lo sexual a que aludía Bajtin/Voloshinov en un marco socio-histórico, no es, en el análisis freudiano, sino la culpa; culpa por haber cedido al deseo, en lugar de ponerlo al servicio del bien, de la sociedad. No es casual, pero sí llamativo, que el discurso bajtiniano asocie desmesura sexual y desajuste social. Después de todo, responde a un esquema de honda raigambre filosófico-moral, que de Platón y Aristóteles en adelante, asocia, no sin rodeos, la idea de bien a la de placer, correlato en el que es la transgresión lo que se juega dentro y fuera de sus límites, de su ley. Y es que, si el derecho al goce fuera reconocido, como observa Lacan cuando compara la utopía sadiana a la razón práctica de Kant, «relegaría a una era desde ese momento caduca la dominación del principio del placer» (Lacan 1989: 765).

Si desde el comienzo de la historia el eje de toda articulación ética ha sido el egoísmo de la felicidad, el momento de la realización del hombre integral —capaz de integrar su felicidad en la de los otros— no parece llegado, aunque Marx se esforzara por imaginar en otra forma de organización social esa posibilidad; es decir, una forma distinta de relación de los humanos con el objeto de su producción. Pero, tanto en el margen irreductible del no-saber que la experiencia le revela en el dolor, como en el horizonte de su bien propio, el ser humano ve revelársele —en palabras de Lacan— el misterio nunca resuelto de qué es su deseo.

Freud interpone, pues, algo fundamental entre esa inte-

gridad de la que la razón pretende responder en la forma del imperativo moral y el otro polo que nos ata a lo terreno, a la fuerza ciega de la necesidad, entendida ésta en su misma etimología. Lo necesario es, así, lo que no cesa, a diferencia de la razón, el discurso, que es algo alterno, sujeto a interrupciones. Y éste es el punto central de esta polémica: sólo desde la articulación freudiana del no-saber en esa instancia que denomina inconsciente tiene sentido el término deseo, significante reprimido que nunca está ahí, aunque el lenguaje —la razón—, lo circunde, sin atraparlo. El deseo es la palabra que en su teoría designa la inaccesibilidad, la carencia, la pérdida de objeto y remite por tanto a esa posición de excentricidad del sujeto frente al yo, excentricidad en la que el bien se presenta como innaccesible, es decir, temible.

En el modelo del círculo bajtiniano la relación del ser humano con el deseo se halla ausente y ofuscado, por tanto, el ámbito de la pregunta inevitable en cualquier posición que se presente como ideológica ¿puede el bien común englobar todo el universo? La posición ética en que se asienta tal posibilidad, parecería —sin proponérselo— perpetuar la tradición eterna del poder al aspirar a la totalidad, remitiéndonos a otra pregunta ¿el bien de quién? El problema está en el concepto mismo de bien, en su congénita duplicidad que en nada puede vincularse a algo natural —puro y necesario—, sino a una satisfacción individual que sí se vincula al poder, al poder del Otro, sobre el que construyo mi propia aspiración, mi propio deseo.

Al rechazar Bajtin toda visión individualizada del bien en tanto que subjetividad, su visión ideológica y ética se descarna, pierde corporeidad: no es, entonces, al sujeto común al que dirige su llamada, sino al héroe, ese ser humano ideal capaz no ya de imaginar el Bien común, sino además de hacerlo suyo. Ser humano ideal en el que la distancia que le separa del Otro no es sometida al cálculo de la conveniencia, sino incorporada al círculo de su subjetividad; la consecuencia de esa ausencia de cálculo se nos perfila entonces como trágica. La idealización bajtiniana está sublimando así la ex-

perencia cotidiana, llevándola al plano de la construcción literaria, al plano del saber, de la razón, ahí donde Freud insiste en el del no-saber, punto crucial de desencadenamiento del dolor humano que la literatura nos devuelve refractado, como diría Bajtin, en las aguas resplandecientes de lo bello.

Como nos recuerda Lacan a lo largo del seminario dedicado a *La ética del psicoanálisis* (1991), si en todos nosotros existe la vía trazada para el héroe, es el ser común quien como tal la realiza, no sin quedar atrapado, desde luego, en el círculo que en torno a su deseo dibujan el odio, el temor y la culpa. Por eso, excluir la dualidad original del sujeto infantil enfrentado a la carencia, equivale a mistificar al ser humano, a crear éticas heroicas, es decir, trágicas. Y es aquí donde la vida hace manifiesta la barrera que la separa de la literatura. El discurso literario es modelo en la dimensión trágica de todo principio ético. La vida, en cambio, tiene que seguir su curso, aunque sea sólo para afrontar mejor el encuentro con la muerte. Por eso el reconocimiento freudiano que ya formulara Wordsworth desde el ámbito de la poesía —«The Child is father of the Man»— rompe todo ímpetu heroico, pero no deja de abrirnos vías en ese espacio que exploraré muy brevemente situándolo entre la ética y la estética y que no es sino el de la palabra, la palabra en tanto que signo, es decir, vínculo de significación —vínculo afectivo— entre el sujeto y el Otro.

El ideal del yo es esa construcción simbólica —sínica— que en proceso zigzagueante, tortuoso, va trazando para el sujeto la posibilidad de reconocimiento en el Otro. El mandamiento moral, la presencia de la instancia moral, es aquello por lo cual, en nuestra actividad psíquica se hace presente, manifiesto, lo real —lo real como tal, el peso de lo real. El concepto, pues, no equivale a la realidad exterior, material y objetiva. Nos remite, en cambio, a lo que desde las instancias de lo simbólico y lo imaginario el sujeto construye como real. Es ése el paso que da Lacan en su lectura de Freud, lectura cuyas implicaciones filosóficas, éticas y dis-

cursivas contraponemos aquí a la noción bajtiniana de sujeto, sujeto que lo es, todavía, del saber. El propósito no es, como decía al comienzo, sino actualizar la visión bajtiniana, reacentuar su discurso al estrechar el lazo de sus propuestas éticas y estéticas en torno a la escisión del sujeto, escisión que él no deja de reconocer sin llegar a ver en ella el origen del antagonismo, tan profundo como incómodo, que desde el sujeto individual determina toda realidad social y a través del cual actúa —como decíamos más arriba— ineludiblemente la ideología.

Freud habla, así, de *realidad psíquica*, y ésta no deja de ser, desde luego, una *construcción ideológica*, siempre que no olvidemos incluir en esa construcción el elemento eternamente expulsado —reprimido— y eternamente presente, el factor sexual, que Freud colocó, sin rodeos, en el núcleo mismo de la economía del psiquismo.¹⁰ Es, pues, esa alusión constante de Freud a la fecundidad del erotismo —de la sexualidad— en la ética lo que creo necesario destacar. La visión, desde luego, no escapa al Bajtin de *Rabelais* y *Dostoievski*, pero encuentra obstáculos insalvables para su articulación en la crítica al freudismo, empeñado como está en oponer lo psíquico —lo subjetivo— a lo ideológico, lo social. Nosotros, en cambio, podemos casi setenta años después, apoyarnos en el pensamiento postfreudiano para ir más lejos en el reconocimiento de la presencia en la elaboración freudiana de una erótica que está por encima de la ética, de toda moral; erótica que se inserta en la raíz misma de nuestra relación con el mundo y hace del acceso al Bien algo conflictivo.

10. En un comentario dirigido a sus detractores hace Freud la siguiente aclaración que es, también, una declaración de principios; se trata de asignar a la palabra el peso que le corresponde: «Aquellos que consideran la sexualidad como algo vergonzoso y humillante para la naturaleza humana pueden servirse de los términos "Eros" y "Erotismo", más distinguidos. Así lo hubiera podido hacer también yo desde un principio, cosa que me hubiera ahorrado numerosas objeciones. Pero no lo he hecho porque no me gusta ceder a la pusilanimidad [...] se empieza por ceder en las palabras y se acaba a veces por ceder en las cosas» (VII, 1974: 2.577).

El malestar en la cultura (1930) da buena cuenta de cuáles son las raíces de esa conflictividad. Esta obra tardía, testimonio central de su pensamiento, no deja ninguna duda respecto de la dificultad —la paradoja— que para el ser humano supone su inserción en la cultura. Bajtin había publicado ya su crítica al freudismo cuando Freud redacta ese testamento fundamental de los límites y consecuencias de la imposición moral que es toda forma de cultura, de organización social. La conciencia moral del sujeto, eso es lo cierto, cuanto más desarrollada está más cruel es, más le obliga a sacrificar unos instintos transmutados —desde que emitimos la primera demanda frustrada de amor— en libido, es decir, en impulso sin más objeto que el extraído al signo, a la huella dejada por su pérdida. En la medida en que la conciencia moral nos lleva a abstenernos en los actos, la forzamos a ir a buscarnos en la intimidad oscura de nuestros impulsos y deseos, en los signos que disemina nuestra confusión. Su crueldad es infinita y así lo advierte Freud en la obra a que aludimos: la cultura le pide demasiado al individuo y la advertencia freudiana tiene —no podemos ignorarlo— importantes consecuencias de orden ético.

La profunda experiencia del inventor del psicoanálisis en el campo de las patologías psíquicas, esas zonas de máxima clarividencia —es decir, desmesura— le permiten dar cuenta de la crueldad de que hablamos, crueldad que el sujeto no tiene más opción que volver contra sí mismo, tornar en odio de sí, en culpa. Se erige así la culpa, mal que nos pese admitirlo, en núcleo operativo de la cultura misma. Volveremos sobre la desmesura más adelante. Entretanto, sólo queda encontrar algún rumbo en ese mar de nuestra deriva, océano en que navegan sin dirección nuestros impulsos.¹¹ Lo único que aparece claro es que la libido, con sus signos arcaicos, paradójicos, con su eterno polimorfismo, ese mundo de imágenes ligadas a las diferentes fases —orales, anales, genitales— que

11. Lacan observa que en inglés la palabra que traduce el término alemán *Trieb*, es *drive*, que guarda relación etimológica con *deriva* (1981: 136).

Freud describe desde la experiencia cotidiana del dolor humano y que Bajtin observa también, aunque tamizada en su virulencia por la dimensión estética del texto literario —todo eso poco tiene que ver con el macrocosmos, la realidad que le es exterior, y sólo engendra un mundo en la fantasía, un mundo interior, una realidad que es psíquica, sónica, es decir, imaginaria. En la escisión que el lenguaje reviste de sentido, el principio de realidad nos detiene sin llegar a impedir que, en los intersticios, se manifieste a la vez el principio del placer. El inconsciente no es, así, otra cosa sino el lenguaje en tanto que dominado por el principio del placer.

Freud, al introducir todo ese mundo de imágenes en nuestro interior,¹² lo envía definitiva y contundentemente a su lugar, a saber, a nuestro cuerpo y a ningún otro lado (véase Lacan 1991: 109-124). La ley moral, no lo dudamos ya, se afirma contra el placer. Pero hay más, como relata Freud en 1920 con la firmeza que le aporta su dilatada experiencia; hay algo que está más allá del principio del placer. Ahí está esa perturbadora pulsión: «Ese rostro opaco, dice Lacan, —tan oscuro que pudo parecerles a algunos la antinomia de todo pensamiento, no sólo biológico, sino incluso simplemente científico— que se llama el instinto de muerte». Esa suerte de ley, más allá de toda ley, que sólo puede formularse como una estructura última, un punto de fuga de toda realidad posible de alcanzar. Algo que gobierna, en el sentido más amplio, el conjunto de nuestra relación con el mundo (Lacan 1991: 31). Es, pues, en la oposición entre placer y muerte donde esa relación se juega. Con Eros y Tánatos como protagonistas, la cultura despliega el enfrentamiento —la «lucha de gigantes» diría Freud— en un escenario y un tiempo que abarcan toda la historia.¹³

12. Aquí es donde, ya hacia 1910, Freud se aparta del *desiderandum* junguiano empeñado en armonizar nuestro mundo con el cosmos, en integrarnos cual estrellas de luz refleja a la bóveda celeste.

13. Creo importante insistir, en este punto, en la importancia del giro que *Más allá del principio del placer* supone para la teoría freudiana. Ofrece la nueva teoría

Tal interiorización de la muerte en forma de pulsión —idea que Voloshinov/Bajtin reduce en su crítica a una posición biologicista propia de una ideología burguesa en decadencia—¹⁴ nos aleja aún más de una relación unívoca y armónica con la realidad exterior. Lo mismo sucede con el Bien, y con el placer en tanto que vía para alcanzarlo. *El malestar en la cultura* lo muestra, como decíamos, al perseguir todas las dificultades que entraña el mandamiento que fundamenta toda ética: «Amarás al prójimo como a ti mismo». Por eso, quizá sea éste el texto que mejor pueda responder a todas las objeciones que Bajtin presenta al freudismo. Lo central, lo determinante sigue siendo aquí la cuestión del inconsciente, fuente de todas las resistencias. La polémica sólo puede interesar —si de Freud y su teoría se trata— en función de las implicaciones que tal idea tiene. Bajtin lo vio claramente y en esa dirección apunta, aunque quizá lo hiciera algo prematuramente: ¿habría sido su crítica la misma de haber podido recorrer las páginas de *El malestar*?

En todo caso, hoy ya podemos afirmar, con Lacan, que es ante esa barrera en la que se producen los frenos, donde se organiza la inaccesibilidad del objeto en tanto que objeto del goce, el espacio en el que se sitúa el campo de la ética. Pero insistamos, si de ética hablamos, que en el reconocimiento de la inaccesibilidad se sitúa el deseo, término que en su sentido analítico —el dato no puede olvidarse— no guarda relación alguna con la necesidad. Y es aquí donde Freud introduce otro elemento que lo distingue del resto del pensamiento filosófico, articulado todo él en torno a los conceptos de razón y necesidad. Para el teórico de la psique razón y necesidad no son suficientes para adentrarse en el

de las pulsiones, que de ahí deriva, la posibilidad de pasar de una visión fragmentaria de la cultura a una visión sistemática. Asegura, a ese respecto, Paul Ricoeur: «En efecto, con la pulsión de muerte y la reinterpretación de la libido como Eros, frente a la muerte, conseguiremos elaborar el problema de la cultura como un problema unitario» (*Freud: una interpretación de la cultura*; 1985: 136).

14. Véase, sobre todo, «Mas allá de lo social. Ensayo sobre la teoría freudiana» (en Silvestri 1993: 173-176).

campo de la realización cultural humana. En la estructura misma del sujeto está la dificultad al toparnos con la función del deseo. De nuevo, es la reelaboración lacaniana de la teoría freudiana la que nos acerca al único espacio en el que el ser humano puede encontrar modos de reconciliación con el mal que la cultura misma hace surgir. La reflexión ética al abordar lo que debemos hacer, dada nuestra condición humana, para actuar con rectitud, para reconocer los límites del mal, es decir, para articular su proceder con la realidad del dolor —el miedo, decíamos más arriba—, tiene una vía. Esta, como sabía bien Bajtin, es la estética. Entramos así en el dominio de la sublimación.

La sublimación: las barreras de lo bello en los límites del deseo

En la medida en que el goce no se presenta simplemente como la realización de una necesidad, sino como la satisfacción de una pulsión, adquiere sentido el deseo. La pulsión, la marca dejada por un primer recuerdo de satisfacción perdida, entraña una dimensión histórica, la que Voloshinov/Bajtin niegan al planteamiento freudiano. Estamos otra vez en pos de la huella. También queda ahí registrado, volvamos a ello, la experiencia de la destrucción, de la pulsión de muerte. Si habláramos sólo de organismos físicos estaríamos remitiéndonos a la idea de entropía, pero hablamos de la psique humana. Freud, en efecto, introduce en el campo del sujeto la entropía de la propia naturaleza, para decir que el sujeto lo es en tanto que no sabe. No sabe qué es su deseo, aunque está ahí su mundo simbólico para manifestárselo de modo tan encubierto como aterrador. Está ahí también para recordarle que el derecho al goce, desde el mundo exterior, no le es reconocido, para recordarle que el deseo es innombrable en la medida en que apunta a la destrucción, a la muerte.

¿Qué permitirá, entonces, cruzar ese umbral, si, como vi-

mos, el bien se presenta ambivalente, indescifrable? Nos queda aún otra vía de acercamiento a la verdad, con lo que tiene ésta de insoportable, de oclusión para el pensamiento: la belleza, la experiencia estética. ¿Pero, cuál es la relación de lo bello con el deseo? Ya la retórica clásica intuía que lo bello intimida el deseo, lo detiene. Lo bello nos aproxima al mal a modo de cobertura, de revestimiento en el que lo verdadero enmascara su horror, su fealdad, permitiendo una identificación que nos lleva, más allá de lo imaginario, a una posibilidad de reconocimiento en el sufrimiento del Otro. Sería ése el momento de la catarsis de que habla Aristóteles, catarsis de la que Lacan ofrece una interpretación distinta a la mera identificación entre actores y público en la tragedia griega. Pero, ahondemos un poco más en el modo de entender el poder de la belleza sobre el deseo.

Si el deseo es demanda de ser, en nosotros —seres de lenguaje, de creación— responde esa pulsión que es *deseo de ser oído y ser visto* en el acto de la sublimación. El reconocimiento del otro en la voz y en la mirada permite al ser que habla escapar a la confrontación con el vacío, es decir, al dolor y a la agresividad. Ser identificados por el otro confiere el goce que nos hace creer que somos consistentes: es el reconocimiento lo que nos permite simbolizar al otro, tornarlo Otro. No vamos a dar nombres al vacío en este lugar; limitémonos a la idea de pérdida inicial en la que se apoya nuestra búsqueda de objetos capaces de sustituirla, objetos capaces de dar un suplemento de sentido a la constelación significativa surgida de cada historia particular. Toda constelación lleva a una constante, a una causa determinante de la condición humana, que para Lacan —como para Freud— no es sino la imposibilidad de unión sexual, de hacer de dos Uno, en que simbolizamos —damos cuerpo a— aquella primera pérdida.

Cuando Lacan centra en la *Antígona* de Sófocles su análisis de la sublimación, nos dice que su belleza, su «brillo» está en relación directa con su perdición, con la aproximación transgresora al objeto perdido que hay en toda signifi-

cación, en todo ser. Sitúa, de ese modo, la verdad de la desesperación humana en el lugar mismo de lo prohibido. Pero, la dimensión que interesa resaltar aquí es la que, desde ese lugar interdicto, nos lleva al enfrentamiento de esta heroína trágica con el dilema ético. Dilema que está en el centro de nuestra condición humana por lo que tiene ésta de trágica, desde luego, ya que no de heroica, fuera del universo literario que crea la tragedia clásica. Dilema que nos lleva al punto de conmoción que es la catarsis. Al contrario que su padre Creonte —hombre débil que se conforma a las exigencias de las leyes humanas, que no cuestiona los requisitos del Estado, ni la legalidad vigente, y acepta la idea de felicidad en su forma más convencional y mediocre—, Antígona apuesta por la transgresión de ese orden natural situándose del lado del crimen, denunciando la horrible degradación de la ley del hombre, aun cuando sabe que el precio es la muerte.

En efecto es en ese límite donde se juega el deseo: Antígona no pide la justicia humana, sino el respeto por otras leyes que se elevan por encima de la convención utilitarista, de los intereses sociales o de Estado, leyes conocidas de siempre por los dioses que tienen que ver con la pasión y el dolor de lo real, de lo primigenio. Y lo real está más allá de lo visible, de los bienes sociales, de los códigos convencionales. Antígona —y eso es lo trágico y lo heroico— puede asumir su deseo, decide afrontar el dilema ético. Confronta, así, al espectador a la fuerza trágica de lo bello, lo conduce al momento de la purificación, momento en que trascendemos lo imaginario —la seducción de los objetos, las ilusiones y mentiras que sostienen una vida en el ideal— para ver la muerte cara a cara.

Cuando vemos a Antígona dirigirse hacia la tumba en que va a ser enterrada viva por transgredir el mandato mezuquino de Creonte, sentimos la emoción catártica, visión de la desnudez, desnudez de la verdad que la imagen nos ocultaba. Sabemos que vislumbramos el punto en el que el deseo se torna libertad, deseo puro abierto hacia el vacío, hacia la

muerte, deseo que entra así en la dimensión de la belleza. Deseo que exhibe sin pudor la desesperación en ese punto que está precisamente ahí donde el límite del lenguaje nos bordea en el silencio, en el temor y en la angustia. Contemplación de la inaccesibilidad misma, visión del objeto tal como es... simplemente un agujero (ver Lacan 1992a).

La sublimación es, pues, desde la perspectiva lacaniana, la posibilidad de describir la experiencia del cuerpo —la pulsión— en sus bordes o límites, la posibilidad de satisfacer la pulsión inhibiéndola de su fin, es decir, sorteando la represión. Ese desplazamiento de la pulsión sexual hacia representaciones, en una dirección da lugar a la represión de su fin u objeto natural; en la otra dirección, es sublimación, desviación cuyo ámbito nos muestra la pulsión como distinta del puro instinto, distinta en tanto que inmersa ya en el lenguaje, en el discurso de la demanda, en el imperativo de la Ley. Si para Freud la pulsión era un mito, Lacan modifica a su maestro diciendo que la pulsión no es un mito, sino una entidad de ficción que existe en el lenguaje como presencia real.¹⁵ Pero, en la medida en que el deseo no se corresponde consigo mismo, con un objeto del mundo real, no puede alcanzar su meta, por eso la sublimación —en tanto que surgida de la pulsión— no consiste en una identificación, como decía Aristóteles, sino que surge de la imposibilidad misma de fusión.

En la vida cotidiana sorteamos el *impasse* desde el *yo*: ignora éste que existe el lugar vacío donde bulle la pulsión y la búsqueda se emprende mediante objetos sustitutorios, metáforas que revistan de presencia, aunque sea parcial, el vacío. Antígona representa, en cambio —de ahí su dimensión trágica— la imposibilidad de seguir viviendo en el plano del *yo*, un *yo* rodeado de señuelos a modo de árboles que impiden ver el bosque. Antígona no puede eludir —ni eli-

15. Para ahondar en las diferencias teóricas entre Freud y Lacan en lo tocante a la sublimación ver: Ellie Ragland-Sullivan, «La teoría de la sublimación en Lacan: una nueva visión de la *Antígona* de Sófocles», *Freudiana* 7 (1993), 58-71.

dir— el límite, el corte, atrapada como está en el agujero central que advierte en el Otro, abrumada por el mal que hay en el goce del Otro, en la pequeñez de sus leyes, se niega a dejar las cosas como están, a revestir de bien, de conveniencia, la mentira social.

Lleva así al espectador al vacío mismo que reside en el corazón del ser, del lenguaje. Ahí Lacan habla de la belleza que es la «segunda muerte» de Antígona, el momento en que, viva en la tumba, defiende la ley de un dios arcaico como si fuera el verdadero objeto, el más íntimo, el objeto del corte que el lenguaje introduce en el ser. El objeto sublime es *desidealizado*, elevado a la condición de real, arrastrado al núcleo en que se encuentran el dolor y la nada. Punto de intersección entre el efecto trágico y el resplandor de lo bello, punto de vacilación al dar sus palabras la medida de lo imposible: el deseo no puede realizarse si lo social se opone. Para el espectador el sentimiento es de piedad y temor; piedad por la desdichada criatura que es la humana y temor ante el vacío que reside en el interior del ser (Lacan 1991: 298-307). La desolación ante la imposibilidad de doblegar al Otro hacia el deseo, la alienación absoluta que supone, es la cualidad misma que otorga Lacan a la belleza.

Entre el amor y la muerte: hacia una visión unitaria de la cultura

Si en la tradición aristotélica lo bello depende de la forma retórica, del arreglo ordenado de las partes, en Lacan el orden que nos turba y conmueve es el de los objetos mismos, en los cuales se pone en juego nada menos que la vida y la muerte. Este orden desgarrar la superficie retórica para alcanzar el cuerpo que habitan nuestras emociones y palpar en él una angustia, una pesadumbre, «la sensación de la presencia de Otro deseo en nosotros». La tragedia sería así el más completo esfuerzo humano por crear unidad por encima de la realidad de pérdida, división, discontinuidad e in-

consistencia. Esfuerzo por elevar un monumento al deseo, al poder subversivo de ese deseo. Esfuerzo por contemplar la otra cara del precio que pagamos por ser en lo social, cuando alguien osa acercarse a los límites, salirse del terreno de la conveniencia, del utilitarismo en que la modernidad sitúa habitualmente el dominio ético.

Lo bello, pues, nos conmueve y nos turba. Sería ésa, para Lacan, la dialéctica que Aristóteles llamó catarsis, purificación. La emoción nos empuja, pero la turbación nos detiene, nos desmaya. Desmayarse es perder todo poder de acción, y lo bello es la barrera que detiene al sujeto ante el campo innombrable del deseo radical: el deseo desfallece y pierde su poder, el poder de Eros, forma ésta de purgación de la fealdad, del mal, ante la contemplación del héroe en su encuentro con el límite, marcando, a la vez, el límite de nuestro propio placer.

El sufrimiento es esa impotencia que nos sitúa entre la vida y la muerte, lo real que se vuelve hacia nosotros bajo el disfraz de la hermosura con su rostro terrible. Es algo que está más allá del Bien. Es la barrera que detiene al deseo en las puertas del Bien cuando éste se presenta como inalcanzable en su verdad, como demasiado cercano al Mal. El deseo pierde entonces su visión del fantasma imaginario en el que habitualmente se apoya. Y lo imaginario es, para el psicoanálisis, «la rúbrica de todos los objetos producidos por el mundo, todos los objetos encantadores [...] que están atravesados por la cabeza de la muerte»,¹⁶ todos los objetos que nos rodean para hacernos olvidar que hay muerte.

En ese plano, la naturaleza de lo bello es permanecer insensible al ultraje, cosa bastante significativa. Lo bello, a diferencia del bien, no nos engaña en relación al deseo. Nos despierta y nos acomoda sobre el deseo en la medida en que él mismo está relacionado con una estructura de señuelo. La compasión, el temor, las pasiones en la imagen artística reci-

16. Enric Laurent, «Vers un savoir nouveau en psychanalyse?». Citado en E. Regland-Sullivan 1993: 63. Ver la nota anterior.

ben purificación en el orden mismo al que pertenecen, el orden de lo imaginario. Desde luego, el deseo no se extingue con eso, sigue su curso, pero allí tiene la impresión del señuelo manifiesto en la zona de brillo, de esplendor a la que se deja arrastrar. Posibilidad de sublimación, ese paso del no-saber al saber en que la satisfacción encuentra una vía de reconocimiento del deseo en tanto que metonimia del discurso, discurso que es siempre demanda.

En 1928 Bajtin no pudo llegar a interpretar en el laberinto freudiano —explorado por Lacan bastantes años después— que con placer hacemos realidad. Que de esa presencia que la represión ahullenta —adaptación dolorosa, renuncia que exige el horizonte ideológico, la Ley, el orden social— surge toda una praxis tramada sobre su ausencia. Si en el malestar que la cultura nos produce en tanto que seres individuales sujetos a las pulsiones, nuestra economía libidinal puede apoyarse en la sublimación es porque, en el desplazamiento del instinto hacia el objeto no sexual, el yo encuentra satisfacción sustitutiva en todo lo que la sociedad valora. Transmutación metafórica que produce significación social. El objeto es entonces un valor, adquiere un sentido y una dimensión que es ya ética. Significada en términos de honor, reconocimiento o dinero, la satisfacción se torna metáfora. La ley de la sociedad no es otra cosa que la ley de la metáfora: intercambio y sustitución y Marx fue un eficaz observador de ese mecanismo, aunque le faltó —como nos falta todavía a los habitantes de la postmodernidad— la otra vertiente, la que Freud se afana en observar: la metonimia que rige en la ley de la familia, del ámbito del sujeto individual, la ley en la vertiente del goce, ahí donde los bienes no son reemplazables. Madre, padre, hermanos, estos son valores fijos para la humanidad, constituyen el núcleo de lo insustituible, valores en los que el lenguaje nos atrapa en su afán de desplazarlo todo a un más allá de lo reconocible.

Bajtin contempla con perspicacia todo ese movimiento metafórico que es el lenguaje y no quiere, en cambio, atravesar el muro de nuestras contigüidades más inamovibles. Y es

que donde a Freud interesa el antes del lenguaje, la infancia sin voz, a Bajtin es el después. Donde Freud aplica el microscopio para traducir luego la mirada en comprensión del ser individual, de la traumática distancia que hay entre la organización de los deseos y la organización de las necesidades, Bajtin se afana en vislumbrar desde la aproximación que le aporta la lente de su telescopio una bóveda celeste, a modo de cuerpo social, que en la profundidad de su color oculta su inexistencia. Entre ambos pensadores, el signo espera el acontecimiento, el fin del disfraz dispuesto a ser descifrado.

¿Descifrado o sublimado? El proceso no debe ser tan distinto, al fin y al cabo. El microscopio es, curiosamente la figura de apoyo retórico, la metáfora que el propio Freud introduce al describir el aparato psíquico en *La interpretación de los sueños*. La equipara al telescopio por el paralelo evidente que hay en los elementos de su configuración. Ambas sirven por igual a su objetivo: traducir verbalmente su tentativa de llegar a la comprensión de la complicada función psíquica total sin recurrir a un *topos* anatómico. Nos explica Freud que la noción de *localidad psíquica* corresponderá «a un lugar situado en el interior de este aparato, en el que surge uno de los grados preliminares de la imagen». Y añade: «En el microscopio y en el telescopio son estos lugares puntos ideales; esto es, puntos en los que no se halla situado ningún elemento concreto del aparato» (II, 1972: 672). Es el carácter *ideal* de esos puntos el que nos interesa en tanto que nos remite a su naturaleza verbal, sígnica, o sea, imaginaria. En Freud esa imagen no se proyecta hacia afuera, es sólo representación plástica de una construcción verbal que trata de reflejar la calidad intangible de nuestra vida anímica. Bajtin, por su parte, se afana en acceder a la materialidad del mundo exterior.¹⁷

En este punto, en que la construcción verbal extiende la mano para tocar la realidad, el problema ético en su rela-

17. Ver, sobre todo, *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, 1992.

ción con el bien no hace sino comenzar. Actúa en cada uno de nosotros el sistema ideológico que Bajtin sabe no es sino el modo de llevar a cabo esa construcción simbólica, los valores mismos en la ordenación que vamos dándole en el proceso de expresarnos, de situarnos en una prioridad de ideas —de signos, dice él— que nos resulte convincente, aceptable, «materializable» en el discurso. Y deseable. Ordenación de los valores en la que nos apropiamos de los modelos que la cultura misma nos presenta como deseables. Al fin y al cabo, es el Otro el que marca nuestro deseo, el que hace su modelo deseable. Frente al hombre *honesto*, que adopta una forma de vida acorde con su propio impulso de sublimación, Lacan habla en *La ética*, del modelo *utilitarista* —tan hegemónico en nuestros días— desplazamiento del deseo propio, de la honestidad, en favor del puro beneficio material. El equilibrio entre los impulsos individuales y los modelos culturales se manifiesta ahí en toda la fragilidad de su sintaxis, fragilidad en cuyas paradojas he sustentado una y otra vez el hilo de mi discurso.

Quizá la perspectiva que hasta aquí hemos trazado en torno a la sublimación, nos permita abordar un texto de Bajtin en principio enigmático que, desde la función del discurso y de lo bello en el juego del deseo, puede adquirir nuevo sentido. Se trata de una reflexión en torno al autor y personaje en la actividad estética. Hablaba nuestro autor —estamos en la década de los veinte aunque ni siquiera en Rusia se diese a conocer hasta 1979 el conjunto que en español conocemos como *Estética de la creación verbal* (1985)— de la vida interior del héroe (el autor es delimitado como su otro) y afirmaba lo siguiente:

Nos hemos de convencer de que el alma como una totalidad interior que está en proceso de formación *en el tiempo*, como una totalidad *dada, existente*, se constituye mediante categorías estéticas; se trata del espíritu tal como éste se ve desde *afuera*, desde el otro [el subrayado es del autor; Bajtin 1985: 92-93].

Y añade Bajtin:

El problema del alma es metodológicamente un problema estético y no puede ser el problema de la psicología, que es una ciencia causal carente de valoraciones, puesto que el alma, a pesar de que se desarrolle y se forme en el tiempo, es una totalidad individual, valorativa y libre; tampoco puede este problema pertenecer a la ética, puesto que el sujeto ético se presenta frente a sí mismo como un valor y por principio no puede ser dado, existir, ser contemplado: se trata de un *yo-para-mí* [93].

El planteamiento bajtiniano se sitúa en este punto, muy decididamente en el terreno de lo estético, de lo creativo e insiste en apartarse de aquellos campos de observación del mundo interior que no se hallen tamizados —mediatizados— por una aspiración artística. El nos habla de la «actitud constructiva y creativa» que hace del autor un «otro» con respecto al héroe. Para completar esta fórmula bajtiniana del proceso de la sublimación bastaría con incluir al lector en ese otro de cuyo papel dábamos cuenta unos párrafos más arriba. Lo esencial es que es, efectivamente, en el mundo de lo verbal como creación del espíritu donde se mueve el teórico ruso y es en ese contexto donde su discurso adquiere pleno sentido. Donde el impulso ético que lo mueve adquiere entidad estética.

Bajtin, podemos decir, se ocupa en toda su obra de la transformación de las fuerzas creativas del ser humano en producción verbal, expresión cuya vida surge de la interacción del individuo con su medio, un medio siempre sujeto —en el lenguaje mismo en el que se configura— a valoraciones ya dadas, aunque cambiantes. Dadas por el horizonte ideológico que las habita y suscita. En su obra la articulación de esa realidad —del horizonte ético— con el Bien sólo puede surgir de la contemplación de las fuerzas expresivas, de la palabra como demanda que hacemos al Otro de lo bello. Por eso mi intención, al imaginar esta suerte de polé-

mica entre Freud y Bajtin, era abordar la separación —metodológica, estratégica— que el ruso establece entre lo que es estético y lo que es ético y psicológico.

Metalingüística y metapsicología: el más allá de la ciencia

Conviene para ello volver a su crítica de Freud centrada en el carácter de ciencia *no valorativa* que asigna a la psicología, sin percatarse —cosa que no nos sorprende, pues llevó años a Freud dejar bien sentada la diferencia— de que el psicoanálisis como teoría y como experiencia no es, ni mucho menos, una psicología. Freud, en su esfuerzo por diferenciarse metodológica y teóricamente de esa ciencia, se refiere a una *metapsicología*, a la tentativa de «edificar una psicología [...] que conduzca al otro lado de la conciencia, con respecto a las psicologías clásicas de la conciencia». Concede, además, su obra como una rectificación de las construcciones metafísicas, que, como las creencias supersticiosas o ciertos delirios paranoicos:

[...] proyectan hacia fuerzas exteriores lo que es en realidad propio del inconsciente [...] Podríamos, pues, atrevernos de este modo, o sea transformando la metafísica en metapsicología, a solucionar los mitos del Paraíso, del Pecado original, de Dios, del Bien y el Mal, de la inmortalidad, etc. [III 1972: 918].

El psicoanálisis freudiano escapa claramente a la delimitación de una disciplina concreta, situándose en un territorio de fronteras, para abordar desde la subjetividad humana todo cuanto tiene que ver con la inserción del ser humano en la realidad. Sin olvidar la distancia que separa sus investigaciones, no es muy distinto, creemos, el planteamiento que en relación al lenguaje, ofrece Bajtin. También él se sitúa en la frontera entre esa abstracción que es el lenguaje y la in-

serción de éste, como fenómeno humano, en la vida. Recordemos que en *Problemas de la poética de Dostoievski* (253) define su trabajo como una *metalingüística* interesada por «el estudio de los aspectos de la vida de las palabras» que la lingüística excluye.¹⁸ Son «las relaciones dialógicas (incluyendo la actitud dialógica del hablante en su propio discurso interior)» el objeto de la metalingüística:

El pensamiento humano llega a ser pensamiento verdadero, es decir, una idea, sólo en condiciones de un contacto vivo con el pensamiento ajeno encarnado en la voz ajena, es decir, en la conciencia ajena expresada por la palabra [...] La idea es un *acontecimiento vivo* que tiene lugar en el punto del encuentro dialógico de dos o varias conciencias. La idea en este sentido se asemeja a la *palabra* con la que se une dialecticamente. Igual que la palabra, la idea quiere ser oída, comprendida y «respondida» por otras voces desde otras posiciones [1988: 125].

La pregunta del psicoanálisis es, en último término, muy similar a la que subyace en la obra bajtiniana. Uno y otro se preguntan ¿cuál es el alcance de la palabra? Uno y otro parten de una intuición central que es de orden ético. Creemos que ése es, antes que nada, el sentido profundo que, tanto en Bajtin como en Freud, adquiere el término *meta* antepuesto a la ciencia que en su versión tradicional más se les aproxima. No sólo por lo que tiene de fronterizo el planteamiento de cada uno de ellos —de incursión en el saber más allá de sus demarcaciones disciplinares— sino sobre todo porque en ambos teóricos, lo primordial es articular el saber —que no la ciencia— con la vida, con esa realidad precaria y múltiple en que se enmarca la acción humana y a la que quiere aportar, si no una verdad, al menos un sentido en la única dimensión en la que puede haberla, la dimensión moral.

18. La traducción española de este texto, siguiendo a Todorov (1981) elige el término «translingüística» para evitar se confunda con el uso muy extendido del concepto de «metalenguaje» en otras disciplinas.

Claro que si la palabra es, ante todo, nuestro vehículo de transmisión del deseo y lo es aun cuando no nos lo proponemos, habría que convenir, con Lacan, en que no hay metalenguaje, es decir, no hay un lenguaje del ser, sino tan sólo esa transmisión —construcción ficticia a partir de cuya voz podemos leer el sentido del pensamiento. Formalización del lenguaje sólo trasmisible a partir del uso de la lengua misma, particularidad que, una vez reconocida, nos impide confundir esa función simbólica con el ser del lenguaje. Lo simbólico subsiste, a decir de Lacan, «como ex-sistencia del decir». Lo simbólico, entonces, sólo soporta la ex-sistencia, puesto que hablamos sin saber: «Hablo con mi cuerpo y sin saber. Luego, digo siempre más de lo que sé». Es ése el sentido de la palabra sujeto. Sujeto del verbo que no basta para hacerme ser, aunque sea, a la vez, lo que me mantenga en el existir. El discurso del ser, en cambio, supone que el ser sea, y esto es lo que lo sustenta (Lacan 1981: 144-145).

Se trata simplemente de insistir en que toda verdad tiene estructura de ficción. Bajtin, sin formularlo así, circunda tal aproximación al situar su reflexión en las fronteras entre creación, percepción estética y cultura. Si bien su perspectiva es todavía kantiana y para Kant los afectos y sus excesos son «patológicos», para Bajtin son la vida misma del discurso, discurso que no necesita sustentarse en la lógica estricta. En todos sus intersticios se atisba la presencia *in absentia* de un más allá que acaba por resurgir. Y surge, sobre todo, en sus análisis más directamente literarios. ¿No será ésa la máscara que requiere Bajtin para poder decir lo que la estructura cerrada de su estrategia discursiva no puede formular desde una posición teorizadora que cree aún en el privilegio de la conciencia pero intenta, a un tiempo, deshacer la sustancia metafísica en discurso?

Sin embargo, volviendo a los excesos, también para el médico vienés resulta mucho menos fructífero describir los mecanismos que la experiencia atribuye a la normalidad. Son las desmesuras, las patologías del psiquismo, las que aportan, como apuntábamos antes, resultados más revelado-

res. Inclinación no muy diferente de la que, decimos, guía las elaboraciones bajtinianas. Después de todo, ¿no son los textos literarios expresión de esa desmesura de la percepción, de una morbidez de la sensibilidad que nos sitúa en las fronteras exteriores a la normalidad discursiva y en íntima cercanía de la verdad humana? Lacan así lo asegura al emprender su interpretación del *Hamlet* shakespeariano: «Yo afirmo, sin ambages —y al hacerlo creo estar en la línea de Freud—, que las creaciones poéticas, más que reflejar las creaciones psicológicas, las engendran».¹⁹

Bajtin, por su parte, prefiere negar de entrada la capacidad de la conciencia individual para revelar la verdad en lo tocante a los «problemas últimos universales» y, al ser interrogado sobre los logros literarios de Dostoievski en ese ámbito, atribuye cualquier revelación al «proceso de comunicación dialógica de muchas conciencias paritarias». El diálogo sobre esas cuestiones últimas, nos dice, no puede completarse, darse por finalizado, «mientras exista una humanidad que piensa y busca la verdad. El fin del diálogo equivaldría a la muerte de la humanidad» (en Podgorzec 1975: 131).²⁰ Es curioso que la dialogía bajtiniana se remita a la apertura de la verdad, a la carencia del sujeto individual, en términos que la acercan tan expresivamente al deseo y a la función de la sublimación tal como la formula Lacan. Sólo la retórica parece interponerse entre un pensamiento y otro, la propia historicidad del discurso los separa, aun ahí donde se acercan a una intuición que quiere apuntar en dirección a la verdad.

Pero hablábamos de la desmesura y no podemos dejar de notar que no es sólo el texto literario el que permite una lectura reveladora del exceso: la realidad social misma tuvo en el propio Marx a ese lector de la sospecha capaz de advertir en los propios mecanismos del sistema la huella del exceso, y como si de un analista se tratase, analista en esta

19. «Las lecciones sobre *Hamlet* (I)», *Freudiana*, 6 (1992c), 20.

20. La entrevista de la que tomamos las palabras de Bajtin está recogida en este mismo volumen.

ocasión del cuerpo social, el dialéctico del materialismo histórico convierte los fenómenos que una visión convencional y bienpensante —el ojo burgués— entendería como anomalías, degeneraciones del funcionamiento social (crisis, huelgas, guerras), en la verdad misma de esa construcción social, el síntoma que pone de manifiesto el carácter antagónico inmanente al sistema. Por eso dice Lacan que fue Marx el inventor del síntoma. Su crítica de la ideología ve en el exceso un síntoma, manifestación de una anomalía en la que remitirnos a la mera «anormalidad» no resulta más que en un acomodaticio juicio moral.

En todo caso, la hipótesis freudiana del inconsciente, como la teoría bajtiniana a su modo, supone que la acción del ser humano, ya sea ésta sana o enferma, normal o mórbida, tiene un sentido oculto al que no puede llegar. En esta dimensión concibe Lacan la noción de una catarsis que es purificación y elección. En este punto —en la posibilidad misma de sublimación que está en la raíz del sentimiento ético— se une la visión lacaniana con el pensamiento bajtiniano cuando éste se define como estético: «El hombre en el arte es hombre integral», nos dice. Y, a continuación, surge de su discurso sobre el héroe la idea de transgresión, que se dice semántica, pero si del alcance de la palabra hablábamos, he aquí su ángulo oscuro, estético en su misma orientación ética:

También el alma como algo *dado*, como una totalidad de la vida interior del héroe vivenciada artísticamente, transgrede su orientación vital semántica, su autoconciencia. Nos hemos de convencer de que el alma como una totalidad interior que está en proceso de formación *en el tiempo*, como una totalidad *dada, existente*, se constituye mediante categorías estéticas; se trata del espíritu tal como éste se ve desde *afuera*, desde el otro [1985: 92-93].

En esa labor interpretativa a que está destinada cualquier búsqueda de lo humano, la lectura del texto que es todo acto nuestro requiere una disposición que Bajtin considera estéti-

ca en la medida en que «ésta aborda filosóficamente *la esencia del arte en general*» (el subrayado es del autor, 1989: 15). De ahí su empeño en apartarse de las poéticas formalistas que se definían por un cientifismo esquematizador y parcial, en pos de una autonomía que las parangonara a la ciencia, a costa, claro, de cualquier planteamiento ideológico, es decir, filosófico y moral. El impulso ético bajtiniano es, así, patente en la misma actitud globalizadora, en su necesidad de comprender «la especificidad de lo estético en la unidad de la cultura humana» (15).

El alcance de la palabra y los límites del método formal

Para Bajtin, sin una concepción sistemática de lo estético —tanto en lo que lo diferencia del elemento cognitivo y del ético, como en su conexión con éstos en la unidad de la cultura— la poética no tiene objeto. Ni la filosofía, ni la vida. Menos aun la ciencia. Por eso he querido iniciar mi comentario de la crítica de Medvedev/Bajtin al método formal con una cita de un texto suyo fundamental desde el título mismo: en «Arte y responsabilidad» Bajtin nos resume el propósito de su vida y de su obra, pues, en la forma de relacionarse ambas está la clave de la posición ética que nos propone. Tiene el texto otra significativa peculiaridad, pues se trata del primer escrito suyo que conocemos y data de 1919:

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. Pero con la responsabilidad se relaciona la culpa. La vida y el arte no sólo deben cargar con una responsabilidad recíproca, sino también con la culpa. Un poeta debe recordar que su poesía es la culpable de la trivialidad de la vida, y el hombre en la vida ha de saber que su falta de exigencia y de seriedad en sus problemas existenciales son culpables de la esterilidad del arte [1985: 11].

Si este primer texto firmado por Bajtin da cuenta de la íntima relación entre el ser individual en tanto que sujeto responsable ante la vida y ante la expresión estética que de ella elaboramos, en otro escrito temprano —de 1924— encontramos una alusión muy clara a su metalingüismo, es decir, a la dificultad de construir una ciencia sobre una u otra esfera de la creación cultural. ¿Cómo conservar la complejidad, plenitud y originalidad del objeto en la rigidez del planteamiento científico? Para Bajtin:

[...] la autonomía del arte se fundamenta y garantiza por su participación en la unidad de la cultura, por el hecho de que aquél ocupa en ésta un lugar no sólo peculiar, sino también *imprescindible e insustituible*. En el caso contrario esta autonomía sería sencillamente una arbitrariedad [1989b: 14].

La estética material —así denomina Bajtin los postulados del formalismo cuya crítica aborda en el libro firmado por Medvedev en 1928— planteaba «la primacía del material en la creación artística» y la obra no era sino ese material organizado. Queda así inexplicada e incomprendida, nos dice, «la intensidad *emocional-volitiva de la forma*» (1994: 19); el más allá del sentido ni siquiera se atisba cuando sólo se da importancia a la actitud ante el material, es decir, al uso del recurso o procedimiento artístico. Lo sorprendente para el lector de hoy es comprobar que en fechas tan tempranas ya era capaz el círculo bajtiniano de mantener un diálogo con el formalismo en sus mismos frentes. Diálogo que no negaba —muy al contrario— sus importantes aportaciones al estudio de la estructura y la materialidad del texto, aunque advertía con toda contundencia de las inaceptables exclusiones a las que sometía a la creación artística.

Ofrece, ya entonces, Medvedev/Bajtin una alternativa a los afanes sistematizadores de sus contemporáneos: una poética no es la construcción de un sistema, sino una compleja «estética de la creación verbal». Como afirma I.M. Zavala:

[...] la de Bajtin es una poética del desarrollo de la conciencia, del pensamiento, a través de discursos que incorporan, con mayor o menor grado de fidelidad, los diversos dialectos o lenguas y lenguajes (poliglosia): clase, comunidad, religión, familia, instituciones [1991: 61].

Su teoría del enunciado en la comunicación social y en la novela le lleva a una no menos innovadora visión del género, capaz de incorporar todas las voces, la polifonía que surge del dialogo entre nuestro mundo interior y el mundo exterior. Y en *Problemas de la poética de Dostoievski*, obra redactada en 1929, Bajtin advierte ya que «una tarea polifónica es incompatible con el planteamiento unívoco de una sola idea» (1988: 112). La visión responde fielmente a su propia práctica, ya en esos años afanada en un diálogo abiertamente polémico con las que él percibía como aportaciones teóricas de trascendencia y peso suficientes —es decir, lo bastante sintomáticas— como para merecer un cuestionamiento profundo. Bajtin reconoce en el formalismo, como reconociera en Freud, un exceso, un síntoma, incluso una perversión, que su crítica aspira a resituar en un universo responsable, ideológico, en el que lo estético fuera manifestación de valores éticos.

Nuestra mediación entre el teórico ruso y la teoría freudiana ya ha introducido el elemento ausente, presencia reclamada por el discurso contemporáneo para atravesar de otro sentido la fantasía social. Partíamos del cuerpo para llegar al espíritu y reconocer, en el camino, que la realidad exterior es mucho más precaria de lo que parece, de lo que la ilusión de nuestra propia necesidad nos deja ver. Reconocíamos, también, en esa instancia forjada a golpe de represión, donde han quedado arrojados —en vivo— todos los impulsos que la sociedad prohíbe, la huella simbólica de la que forjamos el sentido. Si el inconsciente es el recuerdo imborrable de todo lo que hemos olvidado, su fuerza no es material, sino simbólica y aunque surja del cuerpo, su estatus no es ontológico. Reclamamos, eso sí, para el inconsciente un estatus ético, el mismo en el que el deseo anuda el ser en lo humano.

Al seguir el hilo de la crítica que Medvedev/Bajtin hacen del método formal, nos preocupa esa misma realidad que Freud llama psíquica y Bajtin, hasta desgañitarse, insiste en calificar de ideológica. Llamémosla, para deshacer el impasse, ética. Nos preguntamos, en ese punto, por qué, las ciencias contemporáneas del lenguaje relegan la cuestión una y otra vez, por qué la polémica con el formalismo se posterga, es decir, por qué los avances inmensos de esas ciencias prefieren disfrazar de rigor científico su metodología, con la esperanza, apenas cuestionada, de que el manto tupido y opaco que aporta la alta especialización y proliferación terminológica cubra el agujero de sentido que hay en el centro de tanta tecnología. Con Bajtin y con Lacan —con Freud— tenemos que decir que la cuestión es de una clamorosa dimensión ética.

El discurso como vínculo social: en torno a la ideología o las claves de la poética bajtiniana

Reavivar hoy la polémica con el formalismo lingüístico y literario supone recorrer de nuevo las páginas de *El método formal en los estudios literarios*, plantear las mismas preguntas que el círculo bajtiniano se hizo hace ya muchas decenas de años y revisar con ellos todos esos problemas que sitúan nuestro pensamiento en el oscuro territorio —el margen— en el que lo lingüístico toca lo real, «real» que en su discurso teórico no es sino «lo social».

Al concluir la obra en 1928, Paul N. Medvedev afirmaba que era importante valorar más «a un buen enemigo que a un mal partidario».²¹ Su modo de abordar en el libro la crítica —honda y minuciosa— al formalismo ruso no supone, en efecto, un rechazo de las aportaciones revolucionarias de los

21. El lector interesado en esta polémica entre Medvedev/Bajtin y el formalismo ruso puede consultar mi prólogo, Rodríguez Monroy 1994b.

formalistas. Es precisamente la trascendencia de sus postulados teóricos la que mueve al discípulo de Bajtin —y al propio Bajtin— a ofrecer una alternativa metodológica que dejara al descubierto las limitaciones de los horizontes epistemológicos en los que operaban estos «científicos» de la literatura. El subtítulo que Medvedev añade a su estudio lo apunta claramente al definirse como una *introducción crítica a una poética sociológica*. En nuestra opinión el término «sociológica», utilizado ya en las traducciones a otras lenguas, no es el más adecuado al espíritu y la intención del círculo bajtiniano: entendemos que es una poética *social* lo que Medvedev/Bajtin propone, sin el matiz disciplinar y cientifista que el sufijo le añade. De todos modos, el término puede entenderse como una marca de su época y, desde ese ángulo, nada podemos alegar que no sea vincular con insistencia el término a lo que la teoría psicoanalítica —incorporando las dificultades que para el sujeto supone su acceso— prefiere denominar «lo real».

Asociado desde muy joven al círculo Bajtin, Pavel N. Medvedev (1892-1938) era en la década de los veinte un renombrado crítico literario, un teórico interesado en temas como la poesía contemporánea y la psicología de la creación artística, origen éste, sin duda, de su hondo y persistente interés por los trabajos de los formalistas que en esos años daban un vuelco al impresionismo idealista y decimonónico que había marcado la investigación literaria en el mundo occidental. Como en el caso de Voloshinov, la posición de este intelectual en los medios culturales e institucionales de la Rusia postrevolucionaria era mucho más ventajosa que la de Bajtin y su nombre circulaba en esos medios con soltura. También en esta ocasión, lo esencial para Bajtin era dar a conocer el pensamiento, no establecer la paternidad que hoy ya podemos otorgarle.

Pero, abordemos ya un concepto que podría resumir muy bien el carácter globalizador y, a la vez, polivalente de los planteamientos que, aún en este fin de siglo, no dudamos en calificar de innovadores. Medvedev/Bajtin alude al «tacto

discursivo» para destacar la inmensa variedad de códigos que gobiernan toda realización del discurso en el intercambio cotidiano. El gran atractivo de la propuesta está apuntado ya en esa visión de la diversidad lingüística que su semiótica incorpora, alejándose del tratamiento monológico que le daban —y le dan— las ciencias que del tema se ocupan —y el propio formalismo— a los usos sociales del lenguaje, empeñados como estaban unos y otros en separar el discurso literario del cotidiano, como si no fueran ambos un mismo fenómeno en manifestaciones y contextos funcionales distintos. Lo cierto es que, para el círculo Bajtin, el lenguaje, sea o no literario, no se presta —por su carácter de proceso vivo e interactivo, *heteroglósico*— a las estrictas formulaciones monódicas y constructivistas del formalismo.

Lo esencial para Medvedev/Bajtin es el carácter ideológico de todo uso lingüístico. Por eso, en su polémica con el formalismo hace hincapié sobre todo en el carácter ideológico de la propia forma, en lo imprescindible del reconocimiento de la profunda plenitud semántica de cualquier elemento de una estructura artística, así como de la necesidad de resolver la oposición básica entre forma y contenido entendiendo ambos como elementos igualmente constitutivos de la unidad de la obra, y como fenómenos igualmente ideológicos, es decir, ligados ineludiblemente a una visión del mundo.

No encontramos en la crítica del círculo bajtiniano —tampoco en la obra que publica después bajo su rúbrica— una formulación más concreta que ésta de lo que es ideología. Todo cuanto intercambiamos socialmente pertenece al ámbito de lo ideal, de lo que es ideológico, como veíamos en páginas precedentes; por eso equiparamos el término al ámbito del discurso, de lo susceptible de ser comunicado y materializado en el lenguaje. Ideología, para la teoría bajtiniana, es el producto de la conciencia —«la conciencia social de una colectividad»— y ésta se hace para Bajtin objetivable a través del soporte material que aporta la palabra. De ahí que la relación entre la forma y el contenido adquiera para él especial relieve frente a la hegemonía de lo formal: «La co-

municación es aquel medio en el que un fenómeno ideológico cobra por primera vez su ser específico, su carácter signi-co» (1994: 48). Parece evidente que si el lenguaje es un sistema de evaluaciones sociales —en ello hemos venido insistiendo—, desde la perspectiva bajtiniana tanto como desde la teoría freudiana, lo ideológico está siempre ahí, a modo de conciencia moral y con ella operamos desde que articulamos nuestras primeras demandas al otro, a la sociedad.

La actual semiótica de la cultura nos aporta una visión más elaborada que la descrita en la obra del autor ruso, aunque muy a menudo el papel del deseo —del inconsciente— en la ideología sigue sin encontrar un espacio para su articulación.²² Se habla, desde luego, de la distinción entre ideología y normas de conducta (éticas, morales, religiosas, jurídicas, etc.), de la diferencia entre ideología y estereotipos: tanto las conductas normativas como los estereotipos, se nos dice, guardan relación con la ideología, pero los límites con el *hábito* quedan borrados (ver A. Schaff 1980). De cuanto hay detrás de término tan objetivo, tan aséptico y callado, perdido en el bullicio social, creemos haber dado alguna cuenta. La ausencia se hace notar aun cuando el autor añade una tímida aclaración, que A. Ponzio resume en los siguientes términos:

Los signos verbales no son ajenos a las creencias, estados de opinión, inclinaciones emocionales, intereses de clase y de grupo, etc. Juegan un papel importante no sólo en los procesos cognoscitivos sino también en la práctica. La ideología, en todo caso, no puede darse sin los estereotipos previos [1993: 63].

Esas expectativas profundamente arraigadas, creencias preconcebidas, opiniones no sujetas a control y resultado de hábitos, emociones, valoraciones que siendo relativas son te-

22. Para la definición de ideología que tanto importa a Voloshinov/Bajtin en su reparo a Freud, remito al lector al estudio de Neil Bruss que sirve de introducción a la versión inglesa del *Freudismo* (1976) y al trabajo de A. Ponzio y G. Maninni que introduce la edición italiana de la obra (1977).

nidas por absolutas, constituyen los estereotipos en los que la ideología opera cuando se constituye como discurso «altruista», como ideología presentada bajo la impronta del desarrollo social. Pero, ¿no habría que hacer algo más que establecer tipologías de comportamiento cuando se habla de ideología? ¿No habría que articular —volvemos a lo mismo una y otra vez— los modos en que el sujeto adquiere esos hábitos, es decir, cómo construimos en nuestro complejo universo emocional esa relación con el mundo exterior? También aquí nos topamos con la ciencia y sus barreras, aún hoy. Con la persistente exclusión de la perspectiva freudiana que con tanta minuciosidad trata de establecer esa conexión entre el sujeto y la realidad exterior.

La ciencia no parece dispuesta a retornar al sujeto a su dependencia significativa, dependencia en la que se construye cualquier noción de realidad, más allá del idealismo tradicional. Excluir al sujeto que yerra (Lacan 1992b: 132) nos lleva a una definición de signo —que a diferencia de la ambivalencia y el antagonismo que Bajtin le adscribe— nos parece en sí misma estereotipada, fija, en unas coordenadas funcionales y pragmáticas que le quitan buena parte de su densidad significativa y simbólica.²³ El problema se agrava desde el momento en que se trata de la cuestión de las ideologías, cuestión que sobrepasa en sus mecanismos de determinación el campo de la propia ciencia para adentrarse en el ámbito de la vida, de la realidad cultural, ahí donde no podemos obviar que el significante se convierte en signo. Ahí donde el significante es signo de un sujeto, y éste, a su vez,

23. La semiótica establece una distinción entre *significación* —relativa a la dimensión semiótica, es decir, a la relación entre el signo y sus interpretantes, signos que en la mente del intérprete evocan el signo inicial tal como éste es entendido en la teoría de Peirce— y *significancia*, que nos remite al valor o sentido pragmático del signo, es decir a la relación entre el signo y su intérprete. Si bien la suma de los dos factores permite abordar una definición de la ideología, es necesario, no obstante, y así lo reconocen los autores, tipificar a la vez los valores: el valor del objeto, el valor operativo, los valores de orden simbólico (ver Schaff 1980). Nuestra pregunta es si en ese campo de los valores puede la pragmática y la semiótica conformarse con una *tipificación*.

enjambre significativo, cuyos zumbidos nos resistimos a traducir (Lacan 1981: 171-173).

Pero, volviendo a la noción del círculo bajtiniano que incluye, como decíamos, en su visión de la ideología a la totalidad de las formas que adopta la que denominan conciencia social, pensemos en el paralelo que ofrece con la idea, desarrollada por el marxismo después de la muerte de Marx, de *superestructura ideológica*. Si en la lectura de sospecha que el dialéctico materialista introduce, la ideología adquiere una connotación negativa, en tanto que forma distorsionada, errónea, de representación de las contradicciones sociales (ver Bottomore [ed.] 1983: 220-221), fueron Althusser y algunos representantes de la Escuela de Frankfurt —H. Marcuse, principalmente— quienes se esforzaron por articular ese mundo contradictorio con el psicoanálisis freudiano. Queda, a pesar de todo, mucho por decir en ese campo, aunque en los últimos años la función de la sublimación en el juego del deseo ha adquirido un papel en el análisis de las fuerzas sociales²⁴ que creemos determinante si a lo que aspiramos es a comprender las coordenadas en que el poder se ejerce en nuestra sociedad desde un ángulo de mira que no excluya la dimensión propiamente ética del problema, desde un discurso que no renuncie, en pro de la objetividad formal, a contemplar los mecanismos valorativos del ser humano.

El discurso y sus formas: el semblante del sentido o el «tacto discursivo»

Lo sustancial, en todo caso —y así lo analiza Medvedev/Bajtin en *El método formal* al centrarse en el papel que tiene la ideología en el sistema literario—, es el gran diálogo valorativo que establece en todo momento y situación el len-

24. Citamos, a modo de ejemplo, la obra de Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología* (1992), que incorpora las teorías lacanianas al estudio sociológico y también a la filosofía.

guaje, capaz siempre de extender su sentido, su fuerza expresiva, en el tiempo y de mostrar siempre nuevas posibilidades, por mucho que intentemos asirnos a un significado concreto. Dejemos que sea uno de los últimos textos de Bajtin el que dé expresión a esa eterna inestabilidad que la ciencia tanto se resiste a aceptar:

No existe ni la primera ni la última palabra, y no existen fronteras para un contexto dialógico (asciende a un pasado infinito y tiende a un futuro igualmente infinito). Incluso los sentidos *pasados*, es decir, generados en el diálogo de los siglos anteriores, nunca pueden ser estables (concluidos de una vez para siempre, terminados); siempre van a cambiar renovándose en el proceso del desarrollo posterior del diálogo [...] existen las masas enormes e ilimitadas de sentidos olvidados [...] en el proceso, se recordarán y revivirán en un contexto renovado y en un aspecto nuevo. No existe nada muerto de una manera absoluta: cada sentido tendrá su fiesta de resurrección. Problema del *gran tiempo* [1985: 392-393].

Entre la resurrección de la palabra que propone Shklovski en uno de los textos más célebres del formalismo y la fiesta de resurrección de que nos habla Bajtin media un largo camino poblado de reflexión en torno al lenguaje, a la obra literaria y al discurso en el sentido más actual del término. Para los lectores de Bajtin las resonancias se dejarán oír. Son resonancias que están en tantos teóricos posteriores, reconozcan o no su deuda con el autor ruso.

Pero, no basta con hablar del papel central que el lenguaje desempeña en el proceso de dar forma artística a la existencia. Son, como apunta muy atinadamente, las *formas del enunciado* las que nos permiten pensar y sentir, vivir, la realidad. Parecería que en este ámbito del enunciado Bajtin puede articular con más libertad esa relación, imposible de eludir, por otra parte, entre lo imaginario y simbólico —el discurso como fenómeno emocional ligado al mundo interior del ser humano individual— y lo real exterior, la cultura —horizonte ideológico— como fuerza que ejerce un dominio

no menos eludible sobre la conciencia individual. Hablar en los términos en que Bajtin lo hace de los géneros del enunciado es su modo de presentir —sin recurrir al inconsciente— que la forma del pensamiento ya está articulada de antemano. El orden simbólico es ese orden formal que media entre la realidad exterior y la experiencia interior, subjetiva:

Pensamos y comprendemos mediante complejos que son unitarios en sí: los enunciados [...] Se puede decir que la conciencia humana posee todo un repertorio de géneros internos para la visión y la concepción de la realidad [...] La literatura, al elaborar los géneros, enriquece nuestro discurso interno con nuevos procedimientos [1994: 214].

El género es definido por Medvedev/Bajtin —anticipándose a las modernas teorías del discurso— como «el conjunto de los modos de orientación colectiva dentro de la realidad, encaminado hacia la conclusión». Traducido en otros casos como «finalización» (ver Zavala 1991: 47-48) el término —que en los años treinta adquiere mayor elaboración— es clave en la teoría bajtiniana del discurso, abierto éste siempre a la contingencia histórica, al sentido que el tiempo le otorga o arrebat. En *El método formal* el concepto resulta de esa vida social que al texto se asigna. Es la continuidad del enunciado vivo en su significación la que se opone a una pérdida de sentido que lo lleve a una inoperatividad ideológica y social:

Un enunciado vivo, aparecido conscientemente en un momento histórico determinado, en un medio social determinado, no puede dejar de tocar miles de hilos dialógicos vivos, tejidos alrededor del objeto de ese enunciado por la conciencia ideológico-social; no puede dejar de participar activamente en el diálogo social. Porque tal enunciado surge del diálogo como su réplica y continuación, y no puede abordar el objeto proviniendo de ninguna otra parte [1989b: 94].

El diálogo, en tanto que interacción social, implica la necesidad de reconocimiento en el Otro, la demanda de réplica

ca. Por eso, porque la palabra nunca tiene un único sentido ni el vocablo un único empleo, porque toda palabra tiene siempre un más allá, sostiene varias funciones, envuelve varios sentidos, creo importante destacar un elemento al que alude sólo Medvedev, un aspecto que hasta ahora ha pasado desapercibido y merece, a mi entender, detenida reflexión: en un breve pasaje de *El método formal*, menciona éste la palabra *taktichnost*, o «tacto discursivo», al comentar, lo hacíamos notar unas páginas más atrás, el tratamiento monológico que la lingüística y el formalismo dan al lenguaje práctico o comunicativo, es decir, a ese universo amplísimo de los discursos sociales.²⁵ En su definición, las fuerzas formativas y organizadoras que regulan el intercambio cotidiano no se limitan a cuestiones de etiqueta o buenos modales. El tacto es, más bien, otra de las metáforas musicales de Bajtin que, como la polifonía, indica el conjunto de códigos que gobierna la interacción discursiva. Nos remite a las leyes sociales que rigen sobre las pronunciaciones y acentos distintos que constituyen la heteroglosia bajtiniana.

El tacto no sólo da forma a los enunciados cotidianos, sino que determina, además, el género y el estilo de los enunciados desde el plano extraverbal y situacional: tono, timbre, voz, mirada, gesto, dan un sentido y significado precisos a cada intercambio social concreto. Lejos de la perspectiva cerrada desde la que el formalismo da cuenta del lenguaje popular y cotidiano en sus trabajos sobre el *skaz*, Medvedev/Bajtin adelantan aquí una moderna teoría del discurso que incorpora de manera activa y consciente al interlocutor y lector, y en la que el discurso literario queda, por supuesto, incluido.

Desde esa perspectiva, la relación entre lenguaje —sistema de signos— e ideología, es clara. En la medida en que los sistemas de valores forman parte del proceso de interpretación del signo, su carácter ideológico viene ya dado y así lo

25. Para una elaboración más amplia del concepto bajtiniano véase Rodríguez Monroy 1994a.

analizábamos más arriba. El significado corresponde determinarlo al intérprete y, para hacerlo, es necesario que éste se remita al contexto situacional de la enunciación, diría hoy un semiótico de las ideologías (Ponzio 1993).²⁶ Lacan, por su parte, nos insiste en que tras lo que dice un discurso:

[...] está lo que él quiere decir, y tras lo que quiere decir está otro querer decir, y esto nunca terminará a menos que lleguemos a sostener que la palabra tiene una función creadora y que es ella la que hace surgir la cosa misma, que no es más que el concepto (Lacan 1992b: 351).

Son, en todo momento, las implicaciones éticas y filosóficas de cualquier modalidad discursiva las que Bajtin/Medvedev y Lacan ponen de relieve con insistencia. En cuanto al espacio de la literatura se trata de destacar también que una poética no puede dejar de afrontar aspectos tan esenciales al fenómeno literario en tanto que hecho social —ideológico— que innegablemente es. La cuestión no se limita a determinar si la historia y el mundo extralingüístico influyen o no en el hecho literario; se trata, más bien, de aceptar que ambos intervienen directamente en la naturaleza y estructura interna de la literatura. Ese discurso abierto —en su formalización misma— se abre al Otro, literario o real, a la palabra ajena que Bajtin describe en su interacción intensa. Es en la obra sobre Dostoievski donde el teórico ruso percibe con máxima intensidad la conflictividad implícita en toda acción discursiva, el enfrentamiento nunca resuelto, siempre inacabado:

[...] en los discursos de los personajes viene dado el conflicto, profundo y sin acabar, con la palabra ajena en el plano

26. El problema de la semiótica y la ideología se ha prestado a muy diversas interpretaciones. Carlos Reis (1987) ofrece una útil síntesis y amplia bibliografía, en la cual no falta Voloshinov/Bajtin. Uno de los semióticos que más a fondo ha estudiado el componente pragmático del análisis semiótico ideológico es Ferruccio Rossi-Landi (1982, 1992). La noción central del semiótico italiano del lenguaje como «capital simbólico» ha sido desarrollada en fecha reciente por Pierre Bourdieu (en especial, ver 1982).

de la vida («la palabra del otro sobre mí»), en el plano ético (el juicio del otro, el reconocimiento o no reconocimiento por parte del otro) y finalmente en el plano ideológico (la concepción de los héroes como diálogo imperfecto e imperfectible). Los enunciados de los héroes de Dostoievski constituyen la arena de una lucha sin salida con la palabra ajena, en todas las esferas de la vida y de la creación ideológica (1989b: 165).

Parece claro, así, que para Medvedev/Bajtín una poética ha de articular el modo en que los factores externos actúan como elementos de la evolución inmanente del hecho literario. Por eso una verdadera poética de los géneros ha de ser una sociología de los géneros. Que ésta es la dirección en la que ha ido luego desarrollándose la teoría es algo patente en la necesidad de aceptar que la literatura como campo de estudio no puede ser independiente de otras ciencias, de otros saberes, tal y como se pretendió en los momentos hegemónicos del formalismo. Así, T. Todorov, uno de los estudiosos y herederos del formalismo ruso, puede más tarde redefinir la noción de literatura en términos que conducen a la incorporación, y no a la exclusión, de otros saberes en torno al lenguaje y al discurso como elaboración semiótica:

Existe, pues, la imperiosa necesidad de delimitar un campo de estudio coherente, repartido hasta ahora implacablemente entre semantistas y estudiosos de la literatura, socio- y etnolingüistas, filósofos del lenguaje y psicólogos; en dicho campo, la poética dará paso a la teoría del discurso y al análisis de sus géneros [mi traducción en 1978b: 26].

Es ése el territorio amplio en el que Medvedev/Bajtín van construyendo su poética social y su semiótica del discurso desde una visión que deja atrás al estructuralismo saussuriano. Si bien el célebre binomio *langue/parole*, antes de ser sometido a la revisión —inversión— lacaniana que coloca sobre la barra al significante, había permitido apartar a la ciencia del lenguaje de lo particular y fenoménico para acercarse a su estudio en tanto que sistema y conjunto de fun-

ciones, faltaba dar un paso más.²⁷ Para Medvedev/Bajtin, atender a la correlación de los elementos, a su carácter sistemático, resulta insuficiente en tanto no se tenga en cuenta que los elementos formales del texto —el cuerpo fónico de una obra— adquieren significación estructural siempre dentro de un tiempo y un espacio real, es decir, *social*. De alguna manera ya se esboza aquí el concepto de *dialogía*, intercambio y cruce, desplazamiento de contigüidades y alternancia de voces que traman el texto literario (hoy, la enseñanza bajtiniana nos llevaría a hablar más bien de *texto cultural*). Heterogeneidad simultánea, tiempo y espacio, más tarde tendrán en la obra de Bajtin una formulación mucho más compleja, en el concepto —tan fundamental para su teoría— del *cronotopo*, que retoma en su *Rabelais* y en varios ensayos. El más extenso y elaborado es el titulado «Las formas del tiempo y del cronotopo en la novela», de 1937-1938, con observaciones finales añadidas en 1973 (en 1989b: 237-410). Ahí advierte el autor que va a llamar *cronotopo* «a la conexión esencial de relaciones temporales y espaciales asimiladas artísticamente en la literatura».

El tiempo y el espacio: el cronotopo y el sueño o la otra dimensión de la forma

Al desarrollar la idea en esos estudios sobre la novela, llevados a cabo en la década de los treinta, y en *Problemas de la poética de Dostoievski*, donde recorre la historia del cronotopo de la carnavalización, Bajtin plantea el problema desde el punto de vista de los géneros, es decir, a modo de poética histórica (ver 1988: 150-151). Hace, entonces, hinc-

27. A la teoría saussuriana del lenguaje se enfrenta tajantemente Bajtin desde los primeros estudios. En fecha más reciente retoma la crítica Derrida (1971) por constituir una de las formas claves de las oposiciones binarias naturalizadas en el pensamiento contemporáneo y tradicional. Para una excelente puesta al día sobre el saussurismo, véase Nethold (ed.) (1971).

pié en la inseparabilidad de tiempo y espacio y en su función de marcadores que remiten el texto a sus coordenadas históricas o permiten visualizarlo en los modos y formas mismos de la escritura. Para el teórico ruso, el cronotopo señala el lugar del acontecimiento y, además, muestra la forma de organizar y materializar su representación. Proporciona un medio para comprender la experiencia y, con ella, la ideología que la forma misma del texto exhibe. Son los cronotopos instrumentos cognitivos que permiten comprender y abordar todas las axiologías que se ponen en juego en el acontecimiento de la comprensión, es decir, nos ayudan a reconstruir el contexto situacional desde los motivos y su evocación del pasado, desde las formas de pensamiento; incluso, como decíamos, desde el género mismo en tanto que forma histórica de textualización.²⁸

En la literatura el cronotopo tiene una importancia esencial para los géneros. Puede afirmarse decididamente que el género y sus variantes se determinan precisamente por el cronotopo; además, el tiempo en la literatura, constituye el principio básico del cronotopo. El cronotopo, como categoría de la forma y el contenido, determina también (en una medida considerable) la imagen del hombre en la literatura; esta imagen es siempre esencialmente cronotópica [1989b: 238].

El planteamiento bajtiniano establece así que la obra literaria no puede entenderse sólo como un objeto cuya literariedad depende de sus cualidades intrínsecas, sino que es una función semiótica en el complejo entramado de signos con que aspiramos a configurar el mundo y nuestra posición en él. Desde este ángulo, lo que los formalistas llamaron forma, no es otra cosa que la concreción, o la materialidad, del signo, signo cuya temporalidad es múltiple, nunca unívoca. De

28. Bajtin toma el concepto de cronotopo de Albert Einstein, metaforizándolo. Morson y Emerson (1990) ofrecen, a mi juicio, la mejor descripción de término tan elusivo. Iris M. Zavala (1993) ha desarrollado el término en su estudio sobre la heterocronía del cronotopo de Indias.

su complejidad multidireccional da cuenta Bajtin en el libro que firma Voloshinov con el título de *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, al que nos hemos referido anteriormente.

El cronotopo, íntimamente ligado a la concepción dialógica del pensamiento humano, es a manera de un regreso al futuro, paradoja del tiempo con que Lacan explica el síntoma como un retorno de lo reprimido. Eso que es sólo huella perdida en un laberinto de signos, descifrable sólo mediante un esfuerzo en que la comprensión se torna rememoración, es algo a reintegrar en nuestro mundo simbólico, algo a extraer de ese inconsciente que Lacan describe como hecho de «fijaciones imaginarias que no pudieron ser asimiladas al desarrollo simbólico» en la historia del sujeto. El autor francés hace referencia al proceso analítico, a «esa situación en la que por el lenguaje el sujeto busca modos —formas— de aproximación a su pasado para hacerse un futuro. Se trata de recuperar algo que —gracias al progreso simbólico que tiene lugar en la situación analítica— habrá sido» (Lacan 1988: 239). Lo reprimido retorna, pues, para Lacan, desde el futuro, desde la reconstrucción retroactiva del sentido, al situarlo en el marco signifiante que confiere al síntoma su lugar y significado en el presente y futuro de nuestro universo simbólico.

Freud plantea también la compleja retroactividad de las coordinadas temporales. Así, su capítulo sobre la relación entre procesos inconscientes y conciencia, es decir, sobre nuestro modo de construir la realidad, en *La interpretación de los sueños*, finaliza con el siguiente comentario en torno a la relación del presente con el pasado y con el porvenir:

Diríamos [...] que el sueño nos revela el pasado, pues procede de él en todos sentidos. Sin embargo, la antigua creencia de que el sueño nos muestra el porvenir no carece por completo de verdad. Representándonos un deseo como realizado, nos lleva realmente al porvenir; pero este porvenir que el soñador toma como presente está formado por el deseo indestructible conforme al modelo de dicho pasado [II, 1972: 720].

Si nos remitimos ahora al terreno de lo imaginario, al texto literario mismo, encontramos que para Bajtin es en el cronotopo por excelencia de la carnavalización —esa relatividad alegre, esa ambivalencia profunda que salta y se exalta— y, más ampliamente aun, en la capacidad de renovación del género mismo, donde se percibe ese reiterado regreso al futuro —actualización, dice él— que hace del género «siempre el mismo y otro simultáneamente», capaz de renacer y renovarse en cada nueva etapa del desarrollo literario y en cada obra individual de un determinado género. En eso consiste la vida del género. Bajtin nos dice:

El género vive en el presente pero siempre *recuerda* su pasado, sus inicios; es representante de la memoria creativa en el proceso del desarrollo literario y, por eso, capaz de asegurar la *unidad* y continuidad de este desarrollo [1988: 151].

El vínculo que hemos querido establecer aquí entre dos pensamientos dispares, nos parece significativo en su misma disparidad al permitir ese ejercicio exultante que supone hacer saltar la linealidad perezosa del pensamiento sumergido en el hábito. La memoria, la huella mnémica de que nos habla Freud es, después de todo, una modificación permanente de los elementos mismos que constituyen nuestro sistema psíquico (II, 1972: 673). Salto en el tiempo y en el espacio que nos descubre asociaciones entre distintas formas de la experiencia que no habíamos llegado a establecer. Y eso sucede no menos claramente en el plano de la historia, o mejor, de la visión que tenemos del proceso. Por eso, cada ruptura histórica, cada advenimiento de un nuevo significante convertido en amo, cambia retroactivamente el significado de toda tradición, reestructura la narración del pasado. Su lectura se lleva a cabo de un modo nuevo (Zizek 1992: 88).

Me uno, por eso, a la exaltación de Italo Calvino cuando confiesa haberse sorprendido muy gratamente al encontrar, escondido en las páginas del *Dostoievski* bajtiniano, un *modelo de revolución permanente* que el italiano propone convirtamos en

el de la sociedad del futuro. El único, dice Calvino, que podría dar respuesta a tantas exigencias que no hemos logrado, de otro modo, integrar, que no hemos sabido hacer coexistir; concibe así, Calvino, entre bromas y veras, una sociedad que se funde sobre la alternancia en el tiempo de períodos destructivos de consumismo y espíritu carnavalesco con otros períodos de productividad y austeridad (Calvino 1986: 58-59). Dejemos la idea abierta al futuro en su siempre significativa retroactividad.

El Gran Tiempo de la forma o el porvenir de nuestro pasado

El cronotopo, sometido a constante reacentuación, pertenece, pues, a esa concepción dialógica a modo de retorno de lo reprimido —lo censurado—. También el Gran Tiempo bajtiniano. En Dostoievski es donde, una vez más, encuentra nuestro autor la huella de la literatura antigua, la herencia griega que retrotrae a Sócrates. En ese Gran Tiempo «nada pierde jamás su significado» (1975: 135). En ese Gran Tiempo reinan por igual Homero, Esquilo, Sófocles, Sócrates y todos los escritores-pensadores de la Antigüedad, aquellos diríamos nosotros, que han tocado los límites de nuestro deseo y han engendrado así creaciones significativas para aproximarnos al fondo de nuestra vida anímica. En ese Gran Tiempo está también Dostoievski:

En este sentido entiendo que nada muere, que todo se renueva. Con cada paso en el tiempo, los pasos anteriores adquieren un nuevo sentido complementario. Dostoievski es el creador de la novela polifónica, y me parece que la novela polifónica pertenece al futuro. Pero esto no significa que el futuro cancele, debilite o anule el pasado.²⁹

29. Cito de la última entrevista que se hizo a Bajtin en 1974, meses antes de morir, en el asilo de ancianos en el que residía. El texto se halla incluido en este volumen (Podgorzec 1975).

Volvamos, pues, esta vez sí, al pasado, a 1928 y a los años en que Bajtin da forma y estructura a toda esa arquitectónica ética y estética que sustenta su pensamiento sobre el lenguaje y el discurso. Decíamos que el marco de referencia de Medvedev/Bajtin en *El método formal* es semiótico y esto nos lleva ahora a afirmar que la diferencia fundamental que lo separa del formalismo es precisamente esa dimensión semiótica. El lenguaje y la obra literaria son, desde esa perspectiva, sistemas en los que lo importante no es establecer dicotomías, sino vías dialógicas de contacto con la realidad. Y es Voloshinov en *El marxismo y la filosofía del lenguaje* el que deja bien sentado el hecho, cuando afirma que todo fenómeno ideológico es un signo, una realidad que representa a otra realidad: «*Todo lo ideológico posee una significación sgnica*» (el subrayado es del propio autor; 1992: 33). El ser humano se mueve, se comunica, gracias a diversos sistemas semióticos y para el círculo Bajtin lo esencial no es fragmentar esos sistemas, sino comprender el funcionamiento del conjunto en su misma diversidad: heterogeneidad, heteroglosia, serán los términos que toda la obra de Bajtin irá elaborando para mostrar su centralidad en la naturaleza misma de la comunicación. Citando de nuevo a Voloshinov:

Dentro del territorio de los signos, esto es, dentro de la esfera ideológica, existen diferencias profundas: la constituyen así la imagen artística como el símbolo religioso, así la fórmula científica como la norma del derecho, etc. Cada zona de la creatividad ideológica se encuentra orientada a su modo particular dentro de la realidad y la refracta a su modo. Cada zona se apropia de una función particular en la totalidad de la vida social. Pero *el carácter sgnico es la determinación general de todos los fenómenos ideológicos* [el subrayado es del autor; 1992: 33].

Pero, a esa diversidad sgnica que describe Voloshinov/Bajtin, añadamos una dimensión más: el instrumento, el medio en el que la interpretación del signo se hace posible es siempre la

palabra, la palabra en tanto que discurso interno, acto ético responsable (*postupok*). Por eso afirma Voloshinov/Bajtin que la palabra acompaña y comenta todo acto ideológico:

Los procesos de comprensión de cualquier fenómeno ideológico (la pintura, la música, el ritual, el acto ético) no se llevan a cabo sin la participación del discurso interno. Todas las manifestaciones de la creatividad ideológica, todos los demás signos no verbales aparecen sumergidos en el elemento verbal y no se dejan aislar y separar de éste por completo [1992: 39].

No puedo dejar de detenerme aquí un instante para remitir esta descripción del discurso interno a la que Freud nos ofrece, en *La interpretación de los sueños*, del aparato psíquico, el microscopio a que aludíamos más arriba. Su distinción entre un sistema perceptor, sensible al exterior y carente de memoria, y otro sistema que transforma la excitación momentánea del primero en huella duradera, nos parece una tentativa, cuando menos, interesante de hacerse con los modos en que el pensamiento se elabora, tentativa que no puede dejar de interesar a la semiótica y a cualquier otra disciplina que aspire a comprender la complejidad de los procesos interpretativos. Dirijamos, pues, nuestra atención a los rasgos que, a partir del análisis del sueño, Freud incorpora al aparato que con tanta minuciosidad describe:

Hemos visto que nos era imposible explicar la formación de los sueños si no nos decidíamos a aceptar la existencia de dos instancias psíquicas, una de las cuales somete a una crítica la actividad de la otra; crítica de la que resulta la exclusión de la última de la conciencia. La instancia crítica mantiene con la conciencia relaciones más íntimas que la criticada, hallándose situada entre ésta y la conciencia a manera de pantalla [II, 1972: 674].

Lo que Freud traduce aquí en términos plásticos es la relación que se establece entre el inconsciente y la conciencia

que rige nuestra actividad despierta y voluntaria. La pantalla es la figura que remite al que denomina *sistema preconsciente*, el responsable de que las excitaciones pasen, en determinadas condiciones, a la conciencia; el sistema preconsciente impone al proceso de excitación, «a manera de peaje, determinadas transformaciones», nos aclara el neurofisiólogo. Dejemos a la curiosidad del lector la posibilidad de ahondar en la cuestión, no sin antes alegar que en esa instancia crítica vemos nosotros, guiados también por el lenguaje que Freud emplea, la raíz de toda posición ética. Raíz que brota de ese *peaje* que el preconsciente impone a nuestros estímulos en moneda metaforizada, simbolizada. Esa pantalla encargada de tamizar nuestras sensaciones al tornarlas verbales es la que propongo incorporemos a la noción que Voloshinov/Bajtin aportan del «discurso interno» en tanto que pantalla transformadora del signo no verbal en discurso. Pantalla cuya misión es protegernos del dolor, del displacer que el signo tan a menudo produce en nosotros antes de ser verbalizado, censurado, es decir, historizado y socializado.

En relación a la obra literaria y a su contenido, es similar el planteamiento que ofrece Medvedev/Bajtin en su crítica al formalismo. Será el contenido reflejo siempre del «horizonte ideológico en su totalidad», horizonte del que la obra misma forma parte. Todos los factores culturales y sociales están en juego:

El hombre, su vida y su destino, su «mundo interior», siempre son reflejados por la literatura dentro de un horizonte ideológico; el medio ideológico es la única atmósfera en la que la vida, en cuanto objeto de representación literaria, puede llevarse a cabo [...] La vida como conjunto de determinadas acciones se convierte en argumento (*siuzhet*), asunto (*fábula*), tema, motivo [1994: 60].

La organización del texto viene dada, pues, por los valores mismos, los conflictos que en él se ponen en juego. No son los procedimientos los que motivan el argumento, como diría el formalista Shklovski. El complejo entramado de va-

lores es lo que el artista refracta, mediante un proceso generativo hasta entonces inexistente que denomina «ideologías en formación». No habla Medvedev/Bajtin de una mera trasposición de los valores, sino de su misma generación en el proceso constructivo del texto, y tal distinción parece esencial. Así lo reseñábamos al aludir a la teoría lacaniana de la sublimación y a la capacidad, que el teórico francés asigna al texto literario, de engendrar creaciones psicológicas.

La violencia hecha al sentido: el ideologema en el texto o el discurso del sentido y el de la fuerza

Al referirse Medvedev/Bajtin a esa capacidad de la literatura para construir un mundo de contenidos éticos y epistemológicos —emocionales—, anticipa en *El método formal* lo que otros saberes luego formularán con mayor precisión. Al introducir el concepto —tan productivo en ese desarrollo posterior— de *ideologema*, abre el camino a una nueva forma de abordar el texto, a una nueva forma de reflexión sobre el lenguaje; lenguaje que, en el texto, es siempre enunciado, juego abierto de enunciaciones, de voces, en eterna y multiforme lucha por el signo, es decir, por la significación. A esa cuestión va dirigido, como señalábamos, *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, pero el concepto, aplicado a la función social de la creación literaria, aparece formulado por vez primera en *El método formal en los estudios literarios*. Muchos de los que serán luego los cuestionamientos del post-estructuralismo —de Derrida a Foucault, de la sociocrítica al neomarxismo— se proyectan ya en esta obra. Así, F. Jameson retoma el ideologema para configurar el «inconsciente político» (1989). Es perceptible también la relación entre la versatilidad, la movilidad del concepto medvedeviano y lo que Derrida (1971) denomina *trazo*, elemento móvil, cambiante, ausente, que marca la *différance* del texto. A su vez, Foucault alude a *rareza* y *campo discursivo*, a esa multiplicidad de sentidos que habita cada enunciado, al valor y signi-

ficado que tratamos de apropiarnos. Duchet y buena parte de la sociocrítica lo convierten en el *sociograma*, el elemento del discurso social que entra en polémica: «ensemble flou, instable, conflictuel de représentations partielles, centrées autour d'un noyau, en interaction les uns avec les autres» (Robin 1989: 124).

El ideologema, que traduce lo real en el texto, complejo sémico que es sistema de valores, forma genérica, concepto, contexto situacional, ingrediente básico del horizonte ideológico al que se refiere Medvedev/Bajtín, es evocador del «horizonte de expectativas» del que habla, por su parte, H.R. Jauss (1976), la suma de comportamientos, conocimientos e ideas preconcebidas que encuentra —y crea— una obra en el momento de su aparición y recepción. Implícita en la crítica medvedeviana al formalismo y al sociologismo estrecho, están las actuales teorías semióticas y de la comunicación, en su peculiar —e incipiente— pragmática de la comunicación literaria que abre a la interacción viva las funciones estética y comunicativa de los textos literarios.

Lo cierto es que ya en 1928 Medvedev/Bajtín nos conduce con decisión a la *terra firma* de la conexión entre literatura y vida, al tiempo que hacen una tempranísima incursión en la crítica del estructuralismo sin referente que perdía con su aislamiento toda posibilidad de establecer el nexo con el mundo axiológico de los valores que el enunciado, inevitablemente, traza en un proceso que es, a la vez, creador y trasmisor de esos valores y actitudes. En un proceso que la poética y la crítica han de abordar, insiste el teórico ruso, desde la concreción en la interpretación de la forma estética —e histórica.

Así, la crítica de Medvedev/Bajtín al método formal se apoya, en todo momento, en lo improductivo de la insistencia en la radical autonomía del objeto literario y en la disección casi microscópica de sus elementos. Lo que marca la profunda diferencia entre un planteamiento y otro no puede dejar de entenderse como una diferencia ideológica. Y eso no es poco. Sobre todo si la lectura de la crítica medvedeviana

na nos lleva a aceptar que el punto de partida es determinante siempre, porque es siempre ideológico: prescindir de un presupuesto filosófico o epistemológico —cualquiera que éste sea— supone elaborar una hipótesis ya condicionada desde el principio a unos resultados que derivan de la exclusión inicial.

Pero, ¿no es ésa la condición de nuestra subjetividad? La selección, la censura que opera en nuestra conciencia, es implacable y el hecho en Bajtin se afana por apartarse del terreno de la subjetividad afirmándose bajo el rótulo bien recortado de «censura interior». De los vericuetos que sigue el pensamiento bajtiniano deducíamos, no obstante, una ausencia teórica que impone al autor su presencia una vez sumergido el raciocinio —la conciencia— en el placer de los textos literarios, en la sublimación que con ese recurso le aporta la imagen antes ahuyentada del cuerpo. ¿No es ése el signo primordial, el que permite tocar y retocar nuestros gozos y nuestras desdichas en infinito polimorfismo simbólico? Bajtin no quiere oír hablar del ser humano en tanto que organismo biológico, pero necesita remitirnos —lo vimos en el *Rabelais*— a todos los espacios y aberturas del cuerpo.

Digamos que es el signo —resto y suplemento de una corporeidad anterior— el que importa, el que sostiene el diálogo consigo y con el otro. Diálogo y lucha que Bajtin prefiere trasladar —ésa es su condición, su peaje, en el juego metafórico de la vida— a la arena social. Ahí deviene ideológico, ético. Pero, no basta. Seguimos necesitando las palabras, vehículo aún no calcinado de nuestro deseo, palabras que exhiban nuestra condición de seres morales dispuestos a articular la inclinación ganada a la responsabilidad en ese espacio inmenso, aunque vacío, que Lacan situaba entre la aspiración a una *honestidad* por materializar —hacer corpórea, unitaria— y el principio acomodaticio que llamaba *utilitarismo*, cuerpo fragmentado en su aprovechamiento reducido —propio— de las partes más inmediatamente visibles.

Coloquemos, entonces, con Voloshinov/Medvedev/Bajtin —con los textos deuterocanónicos que hemos comentado—

«a la palabra en el primer plano del estudio de las ideologías» (1992: 37) cosa que equivale a decir, en el primer plano de toda creación y producción humana. Con Lacan recordemos que el inconsciente —centro sobre el que hemos querido hacer girar este largo diálogo— no es sino ese efecto ineludible —corpóreo ya— de la palabra sobre el sujeto (1992a: 132). Claro que, al hacerse discurso, la palabra sufre una dolorosa bifurcación y se adentra en dos universos distintos: el del sentido —ahí donde el deseo esgrime su posibilidad de realización— y el otro, el de la fuerza, ámbito de distorsión y disfraz, de desplazamiento y ocultación, ámbito que nos arroja a la vida, al espacio donde opera inexorable la fuerza de nuestra ideología cotidiana. Sometida a los dictados del cuerpo, aunque no llegue nunca a tocarlo, a prenderse en él, la palabra muestra sus contornos, sus resistencias, exhibe sus síntomas. Barrera sin barrera, negación que acaba por afirmarse, espacio hueco al que arrojamos los fantasmas para recogerlos transformados en mundo. Y también en Otro.

Se abre, entonces, el otro espacio, ámbito, ahora, de reconocimiento que hace posible el encuentro. Pues, es ahí precisamente, donde tiene lugar —retroactivamente, en el Gran Tiempo— el encuentro que estas páginas perseguían, el encuentro entre Bajtin y Freud. Desde los límites del discurso ambos se esfuerzan por vislumbrar lo otro, por dar un nombre a toda —a cualquier— diferencia. Heterogeneidad, heteroglosia de la móvil arena social. La utopía bajtiniana se sumerge en la vida cuando traspasa la frontera de las diferencias y asume la presencia de lo ajeno, del lugar otro de la cultura, cuando el miedo acepta contemplarse en el espejo de su heterotopía. La propuesta de Freud tiene similar osadía. El inconsciente no es sino ese espacio de lo ajeno, ese discurso del Otro que mueve nuestro deseo. Es, diríase, la exterioridad irreductible la chispa que enciende toda conmoción interior. Llegamos así a la otra orilla, a la que puede ya tocar desde el exceso y desde la carencia, desde su misma determinación, el cuerpo invisible del amor.

Bibliografía

- BAJTÍN, M. (V.N. Voloshinov) (1976), *Freudianism. A Marxist Critique* (1927), I.R. Titunik (trad.), Neal H. Bruss (ed.), Nueva York, Academic Press.
- (1985), *Estética de la creación verbal* (1979), T. Bubnova (trad.), México, Siglo XXI.
- (1988), *Problemas de la poética de Dostoievski* (1963), T. Bubnova (trad.), México, Fondo de Cultura Económica.
- (1989a), *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais* (1965), J. Forcat y C.N. Conroy (trads.), Madrid, Alianza.
- (1989b), *Teoría y estética de la novela* (1975), H. Kriukova y V. Cazcarra (trads.), Madrid, Taurus.
- (1992), *El marxismo y la filosofía del lenguaje* (1929), T. Bubnova (trad.), prólogo de I.M. Zavala, Madrid, Alianza.
- (1994), *El método formal en los estudios literarios. Introducción crítica a una poética sociológica*, T. Bubnova (trad.), prólogo de A. Rodríguez Monroy, Madrid, Alianza.
- Bakhtin School Papers* (1983), Ann Shukman (ed.), *Russian Poetics in Translation*, 10.
- BOTTOMORE, T. (ed.) (1983), «Ideology», en *A Dictionary of Marxist Thought*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- BOURDIEU, Pierre (1982), *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, París, Fayard.
- BRUSS, N.H. (1976), «V.N. Voloshinov and the Structure of Language in Freudianism», en Bajtin (V.N. Voloshinov), *Freudianism. A Marxist Critique*.
- CALVINO, Italo (1986), «Literature as Projection of Desire», en *The Uses of Literature*, P. Creagh (trad.), Nueva York, Harcourt, Brace Jovanovich, 50-61.
- CLARK, Caterina y Michael HOLQUIST (1984), *Mikhail Bakhtin*, Cambridge, Harvard University Press.
- DERRIDA, Jacques (1971), *De la gramatología* (1967), O. del Barce y C. Ceretti (trads.), Buenos Aires, Siglo XXI.
- (1989), *La escritura y la diferencia* (1967), P. Peñalver (trad.), Barcelona, Anthropos.
- FREUD, Sigmund (1972), *Proyecto de una psicología para neurólogos* (1895; 1950), L. López-Ballesteros (trad.), en *Obras completas I*, 209-276, Madrid, Biblioteca Nueva.

- (1972), *La interpretación de los sueños* (1900), en *Obras completas II*.
- (1972), *El chiste y su relación con el inconsciente* (1905), en *Obras completas III*, 1.029-1.167.
- (1972), *Lo inconsciente* (1915), en *Obras completas VI*, 2.061-2.082.
- (1974), *Psicología de las masas y análisis del «yo»* (1921), en *Obras completas VII*, 2.563-2.610.
- (1974), *El malestar en la cultura* (1930), en *Obras completas VIII*, 3.017-3.067.
- JAMESON, Fredric (1989), *The Political Unconscious*, Ithaca, Cornell University Press.
- JAUSS, Hans R. (1976), *De la literatura como provocación*, Barcelona, Península.
- LACAN, Jacques (1981), *El Seminario 20. Aun, 1972-1973*, Diana Rabinovich, Delmont-Mauri y Julieta Sucre (trads.), Buenos Aires, Paidós.
- (1989), *Escritos 2*, T. Segovia (trad.), México, Siglo XXI.
- (1991), *El seminario 7. La ética del psicoanálisis, 1959-1960* (1986), D.S. Rabinovich (trad.), Buenos Aires, Paidós.
- (1992a), *El seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, 1964*, J.L. Delmont-Mauri y Julieta Sucre (trads.), Buenos Aires, Paidós.
- (1992b), *El seminario 1. Los escritos técnicos de Freud, 1953-1954*, P. Cevasco y V. Rith (trads.), Buenos Aires, Paidós.
- (1992c) «Las lecciones sobre *Hamlet* (I)», *Freudiana* 6, 7-36.
- LUKACS, George (1966), *Problemas del realismo* (1955), C. Gerhard (trad.), México, Fondo de Cultura Económica.
- MORSON, Gary Saul y Caryl EMERSON (1990), *Mikhail Bakhtin. Creation of Prosaics*, Stanford University Press.
- NETHOLD, Ana María (ed.) (1971), *Ferdinand de Saussure*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.
- PODGORZEC, Zbiquiew (1975), «Sulla polifonicità dei romanzi di Dostoevskij», *Rossija/Rusia* (Turín), segundo fascículo, 131-141.
- PONZIO, Augusto (1977), *Freudismo*, G. Maninni (trad.), A. Ponzio y G. Maninni (introd.), Bari, Dedalo.
- (1993), *Signs, Dialogue and Ideology*, Amsterdam, John Benjamins.
- RAGLAND-SULLIVAN, Ellie (1993), «La teoría de la sublimación de Lacan: una nueva visión de la Antígona de Sófocles», *Freudiana* 7, 58-72.

- REIS, Carlos (1987), *Para una semiótica de la ideología*, Madrid, Taurus.
- RICOEUR, Paul (1985), *Freud: una interpretación de la cultura* (1965), A. Suárez, M. Olivera y E. Inciarte (trads.), México, Siglo XXI.
- ROBIN, Régine (1989), *Le roman mémoriel*, Montreal, Le Préambule.
- RODRÍGUEZ MONROY, Amalia (1994a), «De Bajtin y el tacto discursivo: hacia una poética social», *Bazar. Revista de Literatura* (Málaga), 1, 22-29.
- (1994b), «De la palabra y su fiesta de resurrección: problemas de una poética formal» (pról.), en P.N. Medvedev y M. Bajtin, *El método formal en los estudios literarios*.
- (1994c), «Bajtin y Freud: La cuestión del inconsciente», *IV Seminario Internacional de Literatura y Semiótica. Bajtin y la literatura* (en prensa).
- ROSSI-LANDI, Ferruccio (1982), *Ideologia*, Milán, Mondadori.
- (1992), *Between Signs and Non-Signs*, Susan Petrilli (ed.), Amsterdam, John Benjamins.
- SCHAFF, Adam (1980), *Stereotypen und das Menschliche Helden*, Viena, Europa Verlag.
- SILVESTRI, Adriana y Guillermo BLANCK (1993), *Bajtin y Vigotski: la organización semiótica de la conciencia*, Barcelona, Anthropos.
- TODOROV, Tzvetan (comp.) (1978a), *Teoría de la literatura de los formalistas rusos. Antología preparada y presentada por...* (1965), Buenos Aires, Siglo XXI.
- (1978b), *Les genres du discours*, París, Seuil.
- (1981), *Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique, suivi de Ecrits du Cercle de Bakhtine*, París, Seuil.
- ZAVALA, Iris M. (1991), *La posmodernidad y Mijail Bajtin. Una poética dialógica*, Epicteto Díaz (trad.), Madrid, Espasa Calpe.
- (1993), «Le chronotope des Indes: notes sur l'hétérochronie», en Antonio Gómez-Moriana y Danièle Trottier (eds.), *L'«Indien», instance discursive. Actes du Colloque de Montréal*, Montreal, Editions Balzac, 115-132.
- ZIZEK, Slavoj (1992), *El sublime objeto de la ideología* (1989), Isabel Vericat Núñez (trad.), México, Siglo XXI.