

Bajtín y la hermenéutica

Bakhtin and Hermeneutics

Tatiana Bubnova

Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Filológicas

tbubnova@yahoo.com

Resumen: La hermenéutica bajtiniana no se desarrolla en el marco de una disciplina específica llamada hermenéutica, sino que se presenta como una parte esencial de su antropología filosófica basada en la comunicación. Los textos, que son productos de actos éticos o intencionales, se conciben como enunciados que acompañan o incluso constituyen a los actos. Este artículo intenta describir el proceso mediante el cual el filósofo ruso llega a una fenomenología de la comprensión e interpretación de un acto comunicativo plasmado en el texto, y no al revés, como en la hermenéutica tradicional. Su carácter autorreferente y orientado al habla ajena es uno de los aspectos en que se basa el dialogismo, producido en medio de una cronotopía. El carnaval inscrito en el marco de la antropología filosófica bajtiniana, es una variante del proceso comunicativo que abarca el cosmos y lo sagrado.

Palabras clave: dialogismo, carnaval, arquitectónica, sacro/profano, verdad, comunicación, refracción

Abstract: Bakhtinian hermeneutics did not develop as part of a specific “hermeneutic” discipline, but as an integral aspect of his philosophical anthropology based on communication. Texts, seen as the products of intentional or ethical acts, are conceived as statements that accompany parallel acts, or even constitute acts in themselves. This article aims at understanding the process through which Bakhtin developed a phenomenology of comprehension based on the interpretation of communicative acts embodied in the text, unlike traditional hermeneutics. Bakhtin’s dialogism is self-referred and oriented towards the other person speech, in a specific chronotope. The concept of carnival, a variant of the communicative process which encompasses the sacred and the profane, is also an intrinsic aspect of Bakhtin’s anthropological philosophy.

Keywords: dialogism, carnival, architectonical, sacred/profane, truth, communication, refraction

Recibido: 07 de febrero de 2019

Aceptado: 16 de abril de 2019

El dialogismo (y la polifonía), el cronotopo y el carnaval son los tópicos bajtinianos¹ más populares y reconocibles. Para entender en qué contexto surgieron estos conceptos emblemáticos y en qué ideas filosóficas se sustentaron, conviene ir a sus orígenes, al proyecto inicial del pensador ruso, el de la ética de la alteridad. Solo en el siguiente paso, al advertir el papel esencial del lenguaje y la comunicación en la relación con el otro, Bajtín abordaría los problemas concernientes a la hermenéutica, problemas que trata funcionalmente, no disciplinariamente.

Algunos de estos términos pueden parecer contradictorios entre sí; por ejemplo, el dialogismo y el carnaval, aunque no así, aparentemente, la polifonía, que puede entenderse como una especie de efecto dejado por una multitud festiva. La comprensión y la interpretación, relacionados con el lenguaje y sus productos, en particular la literatura, concebidos en su función antropológica, constituyen el complejo trasfondo de su pensamiento, y pueden considerarse, entre las metodologías que emplea, como su objeto de estudio, siendo el dialogismo una cualidad inherente a la comunicación. Tanto el lenguaje (el dominio) como la literatura (uno de los objetos de estudio específicos) interesan por su manifestación antropológica por excelencia, comunicativa y dialógica (método). El ser humano creador de la cultura, con sus características espirituales específicas, sus propósitos y objetivos, está en el centro de su discurso, concebido el dialogismo, efecto del intercambio comunicativo, como su condición de posibilidad.

El punto de partida en la reflexión bajtiniana sobre lo específicamente humano (su “antropología filosófica”) es la ética, un dominio relacional. Esta controvertida “moral filosofía”, de cara al neokantismo, fue planteada en un contexto histórico e intelectual concreto y plural, a contracorriente con las tendencias ideológicas de su país, que se proyectaban hacia el futuro median-

¹ Mijaíl Mijáilovich Bajtín [Бахтин, Михаил Михайлович], 1895-1975, pensador y filólogo ruso que se dio a conocer ampliamente fuera de su país a partir de 1967. Sus obras más conocidas han sido: *Problemas de la poética de Dostoievski*, 1963 (primera versión, *Problemas de la obra de Dostoievski*, 1929), y *La cultura popular de la risa en la Edad Media y el Renacimiento* (1965). Los conceptos asociados a su nombre y que han sido asimilados por los teóricos son: “dialogismo”, “polifonía”, “carnaval” (nombre emblemático para la “cultura popular de la risa”) y “cronotopo”, entre otros.

te una única metodología interpretativa considerada la correcta: el marxismo en su versión peculiarmente dogmática. Paradójicamente, la visión crítica del marxismo permitiría, más adelante, el desarrollo bajtiniano hacia su característico existencialismo. Desde tal perspectiva, el lenguaje y las ciencias humanas se plantearían a partir del diálogo social cuyo soporte es una ontología de la responsabilidad. Estas características, no siempre visibles, se encuentran presentes implícitamente en aquellos de sus textos que le darían una fama inesperada décadas después: textos que contienen una especie de descripción fenomenológica de la dialogicidad, como “La palabra en la novela” (ca. 1930-1936).

Sus intuiciones, originadas en una situación histórica (y en parte personal) que no le permitiría una integración en las instituciones especializadas correspondientes, ni una estabilidad mínima, ni tan siquiera un acceso normal a los instrumentos y recursos de trabajo (bibliotecas inclusive), limitando al extremo el contacto con sus pares —condiciones habituales para un pensador—, evolucionan en medio de un aislamiento y marginación que durarían prácticamente toda su vida activa. Tal situación se prolongaría aun cuando fue aceptado en una institución soviética de educación superior, si bien no de primer orden, más aceptable que el trabajo de contador que realizó durante su condena de deportación en una granja estatal (1930-1936). Las rupturas generacionales, las condiciones materiales de supervivencia y la pérdida de interlocutores, así como otros aspectos que influyen en el trabajo intelectual, que por lo general no son tomados en cuenta en el análisis de la producción científica y filosófica, han dejado una impronta en su pensamiento que de alguna manera constituyen su marca específica y, en parte, están codificados en sus planteamientos teóricos.

Como resultado, los textos de Bajtín son autorreferentes en el sentido de que son capaces de analizarse a sí mismos mediante las metodologías que elaboran para el análisis de la actividad verbal y de los textos. Contienen una *filosofía del lenguaje* orientada hacia el habla indirecta (Gogotishvili 1992: 144). Es decir, una filosofía orientada al discurso del otro, al ser palabra propia que habla a través de la palabra ajena.

Cuando los jóvenes filólogos y filósofos soviéticos lo “descubren” hacia 1960, a través del libro *Problemas de la obra de Dostoievski*, de 1929, rescatado para realizar una primera edición soviética de las obras completas del gran novelista ruso, la primera sorpresa que se llevan es el propio hecho de que el autor del libro todavía estuviera vivo, después de un contexto de re-

presiones del Estado en contra de humanistas y científicos. El carnaval bajtiniano se ha extraviado en el tiempo, diría después uno de aquellos entonces jóvenes investigadores: las teorías de Bajtín destinadas a interlocutores de ese entonces fueron recuperadas cuarenta años después. Por lo tanto, ya no eran las mismas teorías: la llave de acceso se había perdido. Se produjo una *epojé* fenomenológica espontánea. Se emprendió una nueva lectura que hizo que su sentido se refractara en un contexto al que no habían sido dirigidas.

Esta ruptura generacional provocó la sensación de absoluta novedad entre las nuevas generaciones de lectores. El desfase severo se produjo sobre el fondo de la lectura de otros filósofos y otras corrientes intelectuales. En los años sesenta del siglo pasado, el marxismo y el postmarxismo fueron repensados sobre el trasfondo del psicoanálisis y la lingüística estructural (por ejemplo, la escuela de Fráncfort, considerada “revisionista” en la URSS). Hizo su aparición la estética de la recepción de la escuela de Constanza, que encontró afinidad entre sus propósitos y orientaciones filosóficas y el dialo-gismo bajtiniano (Jauss 1982). El contexto neokantiano, el medio intelectual visible de las generaciones del *fin de siècle* era prácticamente desplazado y omitido por los que retomaban la hermenéutica de Dilthey y la fenomenología de Husserl.² Incluso el existencialismo de Heidegger, surgido como una reacción posterior a aquel contexto, ya caduco en la época de los movimientos estudiantiles de los años sesenta, no se percibía como tal respuesta. (Una de las consignas que sonaron en el proceso de la recuperación del contexto original bajtiniano fue “de regreso a Kant”.) Todas estas circunstancias socio-intelectuales habrían sido tal vez las principales causas que contribuyeron al *boom* bajtiniano de los años setenta y ochenta; al surgimiento de la consabida *Bakhtin industry* occidental y de la “bajtinología” de los investigadores rusos, por fin liberados de las limitaciones (muchas veces nada virtuales) impuestas por la ideología oficial. Esta situación, a pesar de todas las patéticas exageraciones y extremismos, llevó finalmente a las múltiples indagaciones profundas (Holquist, Emerson, Gardiner, Brandist, Tihanov, Bocharov, Avérintsev, Bonetskaia, Pankov, etc., entre “extranjeros”, “nativos” y “fronterizos”: un mínimo obligatorio mencionado aquí) que al fin y al cabo ofrecen un cuadro más completo de esta genial figura salvada del olvido casi

² Pasando por alto inclusive el pasado neokantiano de Lukacs, que se percibía como marxista a secas.

por casualidad. En medio de esta nueva polifonía de teorías, convicciones políticas y lenguas diversas, se siguen leyendo el dialogismo, el carnaval, el cronotopo y cuanto les concierne, muchas veces olvidando, dejando de lado o prescindiendo de la “arquitectónica” de la vida real bajtiniana: yo-para-mí, yo-para-otro, otro-para-mí.

El complejo contexto de la recepción de Bajtín ha influido en enorme medida en su interpretación, generando tendencias y variantes no consideradas en el pensamiento original, que iba evolucionando por sus propios caminos en medio de las condiciones a que ya aludí, pero que difícilmente se tomaban en cuenta por las generaciones de los nuevos consumidores de teorías. Así, un Bajtín marxista y un Bajtín precursor de la sociolingüística y la pragmática son *facetas de la recepción* que deberían contextualizarse con seriedad. Otra tendencia es una especie de oportunismo consumista, que prefiere tomar de Bajtín lo que conviene para propósitos determinados de investigación y análisis, lo cual implica que lo toman por un “saber” firme y no dialogado, lo cual distorsiona también la perspectiva.

El propio concepto de ‘error’ debería replantearse a partir del dialogismo, porque varias de las *mislectures* de nuestro pensador han dado origen a nuevas líneas de investigación imprevistas y conceptos que se le atribuyen sin serlo (“imaginación dialógica”, “ventrilocución”, etc.).

Aquí conviene agregar que por “Bajtín” hace tiempo ya se entiende una sinécdoque detrás de la cual hay una serie de nombres: es el supuesto “círculo de Bajtín”,³ que incluye a varios personajes no siempre simultáneos en cuanto a su incidencia en el supuesto grupo (Volóshinov, Medvédev, Kanaev; Kagan, Pumpianski, Váguinov, Iúdina, entre otros). Algunos de estos nombres se asocian con los textos “deuterocanónicos”⁴ atribuidos a Bajtín; otros, con el medio intelectual en que se fraguaron sus conceptos iniciales.

Otro problema son las superposiciones interpretativas posteriores proyectadas sobre los horizontes de expectativas correspondientes a los receptores. Hay que tomar en cuenta la famosa observación de S. Avérintsev en el sentido de que Bajtín fue entendido fuera de su país “con la exactitud de hasta al revés” (Volóshinov 2009: 6). V. Makhlin hace tiempo dijo que J. Kristeva (la introductora de Bajtín en el medio intelectual francés y, como consecuencia,

³ Brandist (2000) y una serie de otros investigadores hace tiempo propusieron entender lo del “círculo” no como un grupo liderado por Bajtín, sino como el entorno descentralizado de Bajtín.

⁴ Los firmados por V. N. Volóshinov, P. N. Medvédev y I. I. Kanáev.

el internacional) y la teoría francesa de los años sesenta y setenta del pasado siglo interpretaron a Bajtín desde las mismas posiciones teóricas a cuya crítica —como punto de partida— el pensador dedicó sus primeros escritos para desarrollar sus propios conceptos. No es culpa de nadie: son las leyes de la hermenéutica. Pero conviene tomarlo en cuenta para relacionarlo con la fenomenología del dialogismo bajtiniano, en cuanto *filosofía del lenguaje autorreferente y orientada al habla indirecta*.

Que me disculpe la comunidad bajtinista internacional, *casi* ninguno de los investigadores más minuciosos de las “fuentes” e “influencias” de nuestro pensador aplica a sus propias brillantes conclusiones y perspicaces comentarios estas contribuciones básicas del dialogismo, fenómeno del que todos hablan como de un objeto distanciado que nada tiene que ver con el discurso propio del analista.

Una de las aportaciones de veras fundamentales de nuestro pensador fue el concepto de “palabra ajena”, al que dio una importancia antes inusitada. La traducción aportó su elemento de refracción: se traduce comúnmente como “discurso ajeno”, “discurso referido”, etc.; citación, alusión e inclusive plagio. Pero ni los campos semánticos ni los contextos etimológicos y teóricos coinciden en una confrontación minuciosa de ambos conceptos. Se trata de otro ejemplo de lo mismo que Bajtín teorizó como “dialogismo”, y de la ocasión para recordar “La tarea del traductor” (1923), de Walter Benjamin, su contemporáneo. La traducción es una interpretación: actualmente, esa es una máxima para profesionales que se aplica poco en la práctica del bajtinismo.

Para avanzar con la descripción de la hermenéutica bajtiniana, conviene evocar una de las primeras descripciones del “dialogismo”, tomada de *La palabra en la novela*:

Cualquier palabra concreta encuentra el objeto al que quiere echar una luz ya nombrado, discutido, evaluado, cubierto de una especie de bruma o, al contrario, iluminado por la luz de las palabras ajenas ya dichas por otros.

El objeto aparece como atravesado de opiniones generales, puntos de vista, apreciaciones ajenas, de acentos de otros. La palabra dirigida hacia su objeto entra en ese medio dialógicamente agitado y tenso de palabras, valores y acentos de otros, se entreteje con sus complejas interrelaciones, se funde con unos de ellos, rechaza otros, se cruza con terceros; todo lo cual contribuye a constituir la pala-

bra, a hacer más compleja su expresión; influye en su apariencia estilística (Bajtín 2012: 30).⁵

El yo confronta a los otros más diversos en el territorio de la palabra: los sujetos sociales o psicológicos detrás de estas “opiniones” y “acentos” pueden estar presentes o ausentes, ser anónimos, desconocidos, indeseados o involuntarios en el implícito diálogo que implica pronunciar una sola palabra.

De la ética de la responsabilidad al modelo de la comprensión, que son dos etapas del pensamiento bajtiniano, miden algunos pasos que trataré de elucidar. Omitiré algunos elementos que se inscribirían en un contexto comparatista, por una parte (“fuentes”, “influencias”, “contactos”, etc.), y en el dialogismo ya propiamente bajtiniano, por otra. Doy por asumido que en cuanto Bajtín toma y asimila, el préstamo es susceptible de encubrir una polémica, al transformarse a veces tan profundamente que, como resultado, muchas veces no se advierte como una fase de refutación o respuesta. Ahora bien, el estar de acuerdo, coincidir o aceptar, son modalidades de un diálogo virtual entre enunciados de los sujetos más diversos; estar de acuerdo es una relación dialógica también, Bajtín *dixit*: se está de acuerdo en medio de las condiciones y con las reservas más diversas. Las coincidencias con las ideas de otros pensadores, por ejemplo, de Heidegger, de Gadamer, Ortega y Gasset, e, incluso, con las de Unamuno y varios más, puede no deberse a ninguna clase de “contacto”, sino que se generan y se descubren más bien debido a ciertos “orígenes” más o menos remotos y a la dirección general del pensamiento en la historia intelectual y social (Hermann Cohen, Jonas Kohn, Alois Riegl, Paul Natorp, Max Scheler y Oswald Spengler, incluso Nietzsche y Schopenhauer, entre bastantes otros).⁶ Tal vez, algunos de los “mediterráneos descubiertos” por Bajtín no siempre fuesen tales, puesto que el contexto en que inserta los

⁵ Toda la bibliografía de los autores: Bajtín, Bonestskaia, Gogotishvili, Freidenberg y Turbín citada en este artículo proviene de la versión en ruso, y las citas son traducciones de la autora.

⁶ El interesado puede recurrir a los índices de autores con los cuales Bajtín discute en las ediciones de las obras como “Autor y héroe en la actividad estética” [ca. 1924], entre otras, o a textos de sus comentaristas, como Craig Brandist o Galin Tikhanov, donde encontrará las referencias a los autores que se sospecha influyeron en Bajtín (Lukacs, Franz Brentano, por ejemplo). El *name-dropping* presentado es apenas un botón de muestra, y hay que acudir a los índices de las ediciones comentadas de las obras de Bajtín para apreciar la magnitud del panorama.

conceptos aludidos por otros y el giro que les atribuye son de una originalidad indiscutible.

Bajtín ideaba, hacia 1920, una *prima philosophia*⁷ basada en una ética de la responsabilidad total —“una persona es totalmente responsable, como un artista y como un hombre común”— (Bajtín 1989: 81) que pretendía inaugurar. Llegaría a la concepción universal de la vida como comunicación-comunión o como un “acontecimiento del Ser”, en forma de un devenir del acto como proceder *intencional* y bilateral: un diálogo. Ser es actuar y comunicarse dialógicamente mediante toda clase de “actos” de naturaleza distinta y heterogénea (acto-visualización, acto-pensamiento, acto-sentimiento, acto-acción, etc.), y donde hay comunicación se trata de la comprensión: de ahí que uno de los aspectos centrales de aquella aristotélica empresa compartiría el territorio con la hermenéutica. Pero no sobre las premisas que corresponden a los orígenes de la hermenéutica basada en la tradición sacra. El joven pensador, cristiano ortodoxo creyente, subrayaba que el enfoque de su propuesta, incluso su tratamiento del sujeto en la religión, era totalmente laico.

Uno de los rasgos más sorprendentes de esta hermenéutica bajtiniana es la simultaneidad de los aspectos existenciales y ontológicos del acto en medio de la cual surge el yo: es inquietante “su asombrosa capacidad de ver y pensar lo más sublime y complejo a partir de una realidad más inmediata” y ‘baja’ (Emerson 1994: 311, trad. mía). Dicho de otra manera, resulta que “the sacred is never exclusive, but can be known only in its opposition to the profane” (Holquist 2001: 67).⁸ La fórmula de Holquist nos transporta hacia el desarrollo posterior de este planteamiento, que tal vez no se adivinaba en el contexto inicial de aquella ética de la responsabilidad, pero la promesa ya se podía sentir debido a esta concomitancia entre lo cotidiano y lo ontológico (más tarde, cósmico). Lo cósmico posteriormente se atribuiría a la “influencia” o “plagio” de Cassirer (Poole, 1998), en calidad de un “carnival messianism”.

⁷ Pretendía fundar “una doctrina que no fuera la de una creación cultural unitaria, sino una doctrina sobre un acontecimiento del Ser [бытие-событие] único y singular” (Bajtín 1989: 96).

⁸ [lo sagrado nunca es exclusivo, pero solo puede ser conocido en su oposición a lo profano] (Holquist 2001: 67). “I believe [...] Bakhtin is not saddened by the apparent rise of the secular. Behind the decline of institutionalized religion, the work of the sacred goes on: it may assume different masks, but it has not disappeared” (Holquist 2001: 60-61). (Creo [que] Bajtín no está triste por el aparente aumento de lo secular. Detrás del declive de la religión institucionalizada, el trabajo de lo sagrado continúa: puede asumir diferentes máscaras, pero no ha desaparecido).

El yo es alguien a quien interpelaron diciéndole tú,⁹ y este yo emergente procede (o actúa) en respuesta: un mundo de acción recíproca y del sujeto en un permanente devenir. El yo se construye permanentemente en una interacción con el otro. El mundo mismo se concibe como un espacio donde proceder en respuesta. Así, el acto intencional está unido irreversiblemente a la comunicación. El acto es siempre respuesta a un acto (enunciado) anterior, que se da en un lugar y un tiempo concretos. “La comprensión siempre madura en una respuesta” (Bajtín 2012: 35). El sentido de la respuesta solo es posible en *este punto concreto* del universo, en un momento ineludible, pero pareciera que se actúa ante la eternidad y la infinitud del Gran Tiempo. Así, “[n]o hay nada absolutamente muerto, cada sentido tendrá su fiesta de renacimiento” (Bajtín 1979: 373).

La anterioridad y la prioridad del otro es uno de los elementos primarios en esta concepción de la existencia, donde el postulado fundacional sería: yo *también* soy, mediante el cual se reconoce la primogenitura del otro. Esta concepción serviría a los intérpretes de Bajtín para detectar el inicio de la visión social del sujeto. A partir de esta dación primaria, uno ve el mundo mediante una óptica triple: yo-para-mí, yo-para-otro, otro-para-mí. Es el inicio también de su orientación personalista cuya marca indeleble es la responsabilidad y el dialogismo (*responsividad* es una derivación alienígena, producto de traducciones a lenguas extranjeras, fraguada a partir de *answerability* variante de *responsibility*; ‘estar preñado de respuesta’ sería una expresión propiamente bajtiniana).

“Comprender un objeto, dice Bajtín, quiere decir comprender mi deber ser con respecto a este objeto (mi orientación en cuanto deber), comprenderlo a él en su relación a mí dentro del único acontecimiento del ser [¿sería posible un ‘aconteSer’ en español? TB]” (Bajtín 1989: 95).¹⁰ Así, el Ser se va constituyendo a partir de un acontecer puntual, sucedido entre Juan y Pedro,

⁹ Me permito una interferencia dialógica de la fórmula de Franz Rosenzweig, filósofo-dialogista contemporáneo del nuestro, quien con su “yo también soy”, cita a su vez del poeta y pensador Viacheslav Ivánov. “Voces encontradas” en el territorio bajtiniano, modelo de la comprensión en la hermenéutica bajtiniana, que pone de manifiesto la inevitable intersección de los tiempos en el territorio del enunciado. Los filósofos-dialogistas alemanes (Ferdinand Ebner, Franz Rosenzweig, Eugen Rosenstock-Huussy) de los años veinte del siglo pasado son un tema aparte en los estudios bajtinianos.

¹⁰ Cf. en Dilthey: “Llamamos comprensión —dice Dilthey— al proceso por el que conocemos algo psíquico con la ayuda de signos sensibles que son su manifestación” (1944: 328).

nuestros vecinos que se acaban de conocer, ayer, a las 19:30, en esta explanada, pero dentro de este suceso se contrae una responsabilidad-responsividad, concreta y ontológica al mismo tiempo. La cronotopía¹¹ bajtiniana es la marca indeleble de esta singularidad y unicidad del acto en su simultaneidad: conocer, sentir, valorar.¹² Es que el ser humano no existe en general,¹³ sino que existen personas concretas en el tiempo y el espacio concretos, el “yo-paramí” y otro determinado y concreto, mi prójimo; mi contemporáneo, dice Bajtín, existe en el pasado y el presente de gente real y concreta (Bajtín 1989: 117). De ahí que la palabra, que es función antropológica por excelencia, también surja marcada por la cronotopía. El hombre que habla lo hace en medio de su cronotopo: la modalidad de hablar *urbi et orbi* se presta a la impostura y es muy comprometedor. Lo eterno lleva siempre el traje del tiempo, como decía Lotman (2014: 10), definición que expresa de manera aforística la idea bajtiniana del Gran Tiempo.

Tal vez deberíamos reflexionar acerca de la intervención de los medios de comunicación contemporáneos en nuestro diálogo permanente con el mundo a través la barrera de la *mediatización*, que nos exige en cierta forma de la incomodidad de un diálogo directo invitando a una falta pertinaz de una responsabilidad arraigada —supuestamente— en el acto ético por la cronotopía. (El *topos* virtual y el *cronos* borrado hacen que desaparezca el sujeto concreto de la responsabilidad, y la palabra indefensa se convierte en propiedad de todos, que la manipulan según la conveniencia: parecería que Platón, en *Fedro*, con su ambivalente crítica de la escritura, abría una puerta al futuro imprevisible.)

Bajtín habla desde una “conciencia encarnada” (Bajtín 1989: 119); más adelante veremos qué se encuentra detrás de esta fórmula. El internet nos sitúa en un espacio abierto casi indiferente a modalidades reveladoras del habla y, sobre todo, a la presencia física y moral del otro. Paso a paso, al parecer,

¹¹ El cronotopo es un concepto posterior a esta ética inicial, que liga al sujeto de la acción a un tiempo-espacio determinado, que lo define. Obviamente se remonta a la *Crítica de la razón pura*, pero aparece como concretizado al extremo, cualidad que, sin embargo, no lo excluye de la dimensión ontológica. El *Zeitraum* ideado por Walter Benjamin en *Los pasajes* tal vez amerite una confrontación analítica con el cronotopo.

¹² “El mundo donde el acto realmente transcurre, se lleva a cabo, es un mundo unitario y singular que se vive concretamente: visto, oído, palpado y pensado, un mundo todo compenetrado de los tonos emocionales y volitivos de una significación valorativa y afirmada” (Bajtín 1989: 124).

¹³ Lo mismo que las palabras —“neutras” en general (cf. Volóshinov)—, existen solo como pertenecientes a alguien.

hemos ingresado en la época de una episteme distinta, y nuestra cronotopía está siendo rediseñada por el internet y otros artefactos propios del siglo XXI, cuya proliferación exige ya regulaciones legales.

Pero, en Bajtín la cognición y la ética se fusionan en una misma situación existencial del acto, en un nudo relacional, siendo que la cognición implica un imperativo ético inmediato gracias a un deber ser emergente (expresado en una “necesariedad”, *нудительность*, o una “tracción” provocada por la presencia del otro), porque el yo se percibe a sí mismo en cuanto tal, no dentro de una existencia en general, sino en un punto de este mundo absolutamente único, marcado por la cronotopía, en una posición que no puede corresponder a nadie más (así es la “arquitectónica” bajtíniana).¹⁴

En torno a este punto, toda la existencia se dispone de una manera única e irrepitable: por ejemplo, no es lo mismo saber de un crimen cometido por alguien indiferente a nosotros, que enterarnos que en este crimen está involucrada una persona relacionada con nosotros por lazos emotivos o parentesco (Bajtín pone un ejemplo análogo). No existe una ruptura entre un Ser absoluto y abstracto y mi posición comprometida y singular. “Lo que yo puedo llevar a cabo, nadie nunca puede llevar a cabo” (Bajtín 1989: 112). Lo que hace al yo en cuanto yo es el acto singular y unitario, pero realizado en medio de una relación concreta, garantizada por una responsabilidad concreta, arraigada en las condiciones del acto realizado como respuesta al otro. “Todo, incluso el pensamiento y el sentimiento, es mi acto responsable”, así como la misma acción (Bajtín 1989: 85; *cf.* también 120). El acto cronotópico es unitario en cuanto que abarca aspectos cognitivos, éticos y estéticos al mismo tiempo, como una totalidad indivisible (*cf.* también Bajtín 1975). La consecuencia es que “no hay coartada en el ser”.

Así, la vida viene a ser “la generación de un acto abierto, responsable y pleno de riesgos” (Bajtín 1996: 88); el acto es una elección derivada de una decisión. El estar sucediendo de cada proceder no puede ser solo pensado, sino vivido: no es la transcripción teórica lo que le confiere al acto un sentido, sino el propio acto en la singularidad de las relaciones vitales involucradas. Lo sorprendente es que se trata de nuestros actos más diversos: la cognición; los actos implicados en la vida entre nuestros semejantes, acotada por obligaciones, leyes, reglas e instituciones y en su ámbito profesional específico; la

¹⁴ Parece una “respuesta” a la arquitectónica de Kant, que es un arte de los sistemas. Lo que Bajtín implica es una oposición de las relaciones sistemáticamente abstractas a un mundo relacional vivencial.

creación artística. Todos estos actos y procesos son actos éticos realizados a la vista del otro, de la otredad, de la Alteridad misma.¹⁵ (La razón estética es un momento de la razón práctica, como lo formula el entonces joven pensador).

Y en el centro de esta reflexión está, sin duda, la búsqueda del sentido; en esto hay sumariamente una coincidencia con la definición de la hermenéutica por J. Grondin y por el mismo Gadamer,¹⁶ por ejemplo. La comprensión, el sentido, la interpretación. El sentido debe ser generado en el acto-proceder, responsable, de la comunicación. En medio del acto como devenir surgen, también, valoraciones: postura plena de peligros teóricos y consecuencias prácticas, sin duda.

Un texto visto de esta manera es, también, producto (o proceso) de un acto, como lo veremos enseguida.

Donde hay comunicación, hay diálogo

Bajtín elabora una concepción dialógica de la comprensión (“La palabra en la novela”, Bajtín 2012: 35 y ss.; “Problema del texto”, Bajtín 1996: 306-329). La variante bajtiniana de la hermenéutica es una variante dialógica, pero su concepción del diálogo difiere sustancialmente de la de Gadamer y sus seguidores, a pesar de las muchas coincidencias temáticas y hasta terminológicas.

La palabra *diálogo* emerge, a partir de los años sesenta del siglo xx, como una especie de clave en relación con los problemas de la comunicación en los niveles múltiples. Lo cual no quiere decir que en todos los casos las concepciones del diálogo sean idénticas o ni siquiera coincidentes. Es imposible comprender sin evaluar; pero las valoraciones en primera instancia no proceden de una fuente metafísica, sino de la situación relacional del acto, de la relación concreta entre el yo y el otro como entes sociales. La ética, así, no es fuente de los valores, sino el modo de relacionarse con los valores. Lo cual, me parece, no implica, necesariamente, una inexistencia de los valores ni de su fuente.

El diálogo remite a la tendencia metafísica en el pensamiento de Bajtín, permitiendo un “diálogo en el Gran Tiempo”. El dialogismo, introducido en la *Poética de Dostoievski*, evoluciona como concepto. De la cualidad espe-

¹⁵ Conviene confrontar este punto con otro escrito bajtiniano, que constituye un complemento necesario a la filosofía del acto ético: “Problema del contenido, material y forma en la actividad estética” (ca. 1924).

¹⁶ “Llamo sentidos, dice Bajtín, a las respuestas a alguna pregunta previa. Lo que no responde a ninguna pregunta no tiene sentido” (1979: 316).

cíficamente dostoiévskiana, frente al ‘monologismo’ de Tolstoi, digamos, el dialogismo, evocando el origen de la palabra en el acto ético, se convierte en la propiedad específica de la palabra, o bien del texto entendido como enunciado (producto de un acto de enunciación).¹⁷

Bajtín privilegia el proceso frente al producto de la comunicación, el texto, e invita a buscar en el texto, concebido como enunciado, huellas conservadas del proceso de la enunciación. “La crisis actual —dice Bajtín— es la crisis del acto ético contemporáneo. Se ha formado todo un abismo entre el motivo del acto y su producto” (Bajtín 1989: 123).¹⁸

La lógica de la ciencia humana bajtiniana es inversa con respecto a la hermenéutica de Gadamer. El punto de partida de Gadamer es la interpretación del texto, el cual constituía para él una realidad primaria. Al reflexionar sobre este problema propiamente hermenéutico que era el texto, Gadamer se acerca a lo mismo que Bajtín: a la idea de la naturaleza dialógica de la comprensión. Pero Gadamer va del texto al diálogo, mientras que Bajtín se mueve del diálogo al texto; se trata de dos constructos filosóficos distintos, de dos maneras diferentes de filosofar (Bonetskaia 1997: 301).

El diálogo es un intercambio de actos responsivos y responsables: el sentido, las valoraciones, la volición dependen del eslabón previo de la cadena dialógica (y de las condiciones concretas del sujeto, desde luego), y al mismo tiempo se orienta activamente al eslabón posterior, que se prevé, se presiente, se adelanta (correcta o incorrectamente). Si no soy capaz de relacionar mi acto responsable con un aquí y ahora y frente a *esta* gente, y actúo solo desde el punto de vista de mi responsabilidad genérica (por ejemplo, como líder o especialista), contraigo el peligro de convertirme en mi propio doble-usurpador, un impostor, como por ejemplo un capitán que salta primero que nadie del barco que se hunde para salvar su vida en espera de posteriores hazañas (en *Lord Jim*, de Joseph Conrad, se analizan las consecuencias éticas de una situación aná-

¹⁷ La ‘palabra’ [slovo: слово], equivalente, en el sistema de pensamiento de Bajtín, al ‘vyskazyvanie’ [высказывание], (‘enunciación’ y ‘enunciado’ al mismo tiempo), cubre el acto y el sentido, el proceso y el resultado, semióticamente hablando. En nuestra lectura profesional, la terminología lingüística inaugurada por Benveniste se sobrepone en los conceptos del círculo de Bajtín.

¹⁸ Una especie de dictamen prematuro emitido por el joven pensador hacia 1924, para supuestamente cerrar una época, se convierte hoy, leído desde nuestra perspectiva, después de casi cien años, en una especie de profecía, en especial, aplicada a la trayectoria histórica y social de su propio país.

loga). En el Ser, no hay coartada; el acto es un documento firmado: metáfora de la simultaneidad de lo concreto y de lo eterno: “El sentido eterno deviene motor válido de un pensamiento en proceso de actuar como su momento, tan solo en una correlación con la realidad: [en esta correlación consiste] el sentido axiológico eterno de *este* pensamiento, de *este* libro” (Bajtín 1989: 126).

En Bajtín y en Gadamer, la actitud hacia el lenguaje es diferente. A pesar de que Gadamer, igual que Bajtín, reconoce en la “visión del lenguaje una visión del mundo” (512), en su comprensión del lenguaje opta por “una sublime universalidad mediante la cual la razón se eleva por encima de la limitación de cualquier fijación lingüística” (512), o sea se trata de una universalidad mediante la cual “la razón pensante se libera de las cadenas del lenguaje, aunque la propia experiencia se realice mediante una expresión lingüística” (Gadamer 2003: 468). Como resultado, queda tan solo el sentido, como si fuera posible que se liberara definitivamente de su forma. Mientras tanto, Bajtín pone en el primer plano el fenómeno de la palabra a dos voces, es decir, la palabra en la cual se colisionan y se reflejan mutuamente los diversos lenguajes inconfundibles, y que nos libera a nosotros, los lectores y los hablantes, no del lenguaje como tal sino de las limitaciones inseparables de cada una de las lenguas aisladas con su importante pero limitante perspectiva o punto de vista (Bialostosky 1989: 80, trad. mía). La palabra a dos voces libera no de las fijaciones lingüísticas, sino de la ‘cárcel de un solo contexto’.

Es ineludible mencionar la concepción de la verdad tratándose del Ser, del texto y de la comprensión.

La verdad teórica tiene un carácter técnico con respecto al deber ser (Bajtín 1986: 84). Bajtín invoca: “¿por qué el pensamiento tiene que ser general para ser verdadero?” “¿Por qué, puesto que pienso, debo yo pensar verdaderamente?” (Bajtín 1986: 85).

El círculo de Bajtín retoma esta postura sobre la verdad: “Es posible seguir el devenir dialéctico de la palabra de varias maneras. Se puede estudiar el *devenir del sentido*, es decir la historia de una ideología en un sentido exacto; o bien la *historia del conocimiento* en cuanto la historia del devenir de la verdad, *porque la verdad es eterna tan solo como un eterno devenir de la verdad*” (Volóshinov 2009: 172; las cursivas son mías).¹⁹

¹⁹ Para completar acerca de la concepción de la verdad, los colegas brasileños confrontan el siguiente pasaje de Volóshinov: “Para que la verdad se exponga en tanto que unidad y unicidad, de ningún modo se exige una conexión deductiva coherente a la manera de la ciencia” (2009: 228). De la versión portuguesa: “para que a verdade

El siguiente paso hacia la fundamentación del dialogismo, que es la aportación conceptual principal de nuestro pensador, es el análisis lingüístico-discursivo, para el cual propondría una metalingüística,²⁰ o teoría del discurso, como la desciframos hoy, y para diseñarla dejó varios modelos heurísticos y ejemplos basados en la relación entre el yo y el otro: yo-para-mí, yo-para-otro, otro-para-mí, siendo la otredad la primera y la más irrefutable realidad que el ser humano encuentra al ver la luz. El mencionado prisma de la triple relación con el otro es más complejo de lo que pueda parecer a primera vista. Por ejemplo, “El enunciado no va dirigido tan solo a su objeto, sino también a las palabras ajenas acerca de este objeto” (Bajtín 1996: 199). Enfocada la relación al yo o al otro, su análisis tendría resultados distintos. Para esto, Bajtín acude a la literatura y a veces a situaciones pragmático-discursivas.

Para deslindar las actitudes del pensador ruso de otras propuestas de diálogo hermenéutico, terminaré con dos observaciones. Ambas se remontan a las interferencias dialógicas de distinto orden.

Lo verbal no se limita a una transmisión abstracta del sentido, como sucede si el diálogo se piensa desde la escritura. La palabra lleva codificada no solo la presencia del espíritu, sino también del alma inconcebible sin la asistencia del cuerpo. No sé si en este caso sus concepciones implican un trasfondo de la antropología del cristianismo ortodoxo (me permitiré citar el sentido de las líneas poéticas de Arsenio Tarkovski, por definición laicas: “El alma sin el cuerpo, es como el cuerpo sin camisa, un pecado: [no genera] ni un pensamiento, ni un trabajo, ni un concepto, ni una línea”),²¹ pero la expresión verbal en Bajtín está vinculada al cuerpo, y, según N. Bonetskaia, su antropología filosófica posee matices eróticos.

La palabra de alguna manera recuerda su origen, y así, nacida del micro-diálogo de “Juan” y “Pedro”, aspira al Gran Tiempo: los contornos temporales del mundo de Bajtín.

seja representada em sua unidade e em sua singularidade, a coerência dedutiva da ciência, exaustiva e sem lacunas, nao é de nenhum modo necessária” (*apud* B. Brait (1997: 332).

²⁰ Término prestado de Whorf, no de Jakobson. Para desambiguar, Todorov propuso una “translingüística”, que muchos han aceptado (remito a los comentarios de los editores de la obra de Bajtín 2012).

²¹ “Dushe greshno bez tela / Kak telu bez sorochki/ - Ni pomysla, ni dela, / Ni zamysla, ni strochki.../” (Tarkovski 1983: 74). Para desagrar al maravilloso poeta, transcribo el conciso y armonioso texto con letras latinas, marcando los acentos con negritas. Para rematar, el poema se llama “Eurídice”, y es un símbolo del alma (en persona de la amada de Orfeo).

En lo que sigue, interfieren las ideas de una interlocutora involuntaria de Bajtín, Olga Freidenberg: detalle señalado por V. V. Ivánov ya hacia 1972, y retomada después por Brandist, Tihanov y otros.²² La formulación del carnaval, según esta versión, se iba consolidando bajo la mirada virtual de los conceptos de Freidenberg. No obstante, puede suponerse que la interpretación que aparece aquí era la de M. M. Bajtín, pero refractada por el horizonte de expectativas de V. Turbín y de algunos otros.

La idea bajtiniana acerca del origen del diálogo literario puede ser vinculada a modelos más arcaicos de los antifonos de los coros rituales griegos basados en el principio amebico, cuando dos grupos contrarios se enfrentaban de tal manera que

de luchas y pugilato emerge el carácter agónico de acto teatral y de la narrativa; un pensamiento que concibe el mundo en categorías de lucha, construye el mito y el ritual sobre la idea de combate (más tarde, sobre la de competición y disputa). De ahí viene el carácter antifónico de los cantos desarrollados a partir de un intercambio de bromas e inectivas entre dos coros sociales; de ahí, preguntas y respuestas, adivinanzas y sus soluciones, que sustituirían el diálogo-combate preverbal (Freidenberg 1997: 127).

La polémica, una de las variantes del discurso dialogizado que analiza Bajtín en *La poética de Dostoievski*, proviene de *pólemos*, guerra. El carácter dialógico de un texto no representa, en una primera instancia, la interrogación del lector acerca del sentido único, sino que se remonta a situaciones de enfrentamiento social arcaicas, transformadas, desde luego, por un contexto propio de nuestra civilización.

Por supuesto, no todas las manifestaciones del diálogo, sobre todo el literario, son tan explícitamente belicosas como una polémica oculta o explícita; una simple comprensión, asentimiento y aceptación es una variante dialógica de intercambio discursivo, sobre todo tomando en cuenta el hecho de que, en el proceso de la comprensión, el enunciado o texto de salida nunca es idéntico al de llegada: efecto de una *refracción* de la palabra propia en la palabra ajena, evocado por Volóshinov en *El marxismo y la filosofía del lenguaje* (1929).

²² Considero importante señalar que algunas referencias e interpretaciones pueden provenir de una versión oral grabada (Duvakin) o fijada por escrito en un artículo (Freidenberg, Turbín y otras, que omito).

La segunda observación es acerca de la concepción misma del lenguaje, cuya existencia real, o modo de vida, consiste en heteroglosia (estratificación social intrínseca del lenguaje) y poliglosia, fuentes del dialogismo primordial del habla, frente a la monoglosia monológica del discurso autoritario. Entonces, retornando a la reversibilidad de lo sagrado, damos con otro concepto que se asocia con el pensamiento de Bajtín: el carnaval, evento en el que el uso del lenguaje es muy específico y desconcertante para muchos.

El carnaval es una interpretación del mundo material desde el punto de vista del mundo espiritual e inmaterial. Es un testimonio indirecto por contraste: temas, atributos, toda la fábula del carnaval se basa en la hipertrofia de los fenómenos materiales, en la enorme sorpresa frente a todas las manifestaciones del cuerpo humano. Un alma encarnada en un cuerpo, el alma de Cristo, queda pasmada frente a todo lo material. Pero justamente por ello tenemos la posibilidad de juzgar acerca de la existencia de otra realidad, de “otros mundos”, como aparece en Dostoievski (*Los hermanos Karamázov*). Los mundos en los que no hay nada semejante al nuestro, en particular respecto de la comunicación y el lenguaje. El carnaval sobrepone y proyecta el supuesto recuerdo de los mundos distintos sobre aquello que se manifiesta ante la mirada del ser humano y divino a la vez que ha llegado al mundo de acá, donde todo lo sensible le es nuevo, inesperado, extraordinario y, por lo mismo, le produce un júbilo de descubrimiento. La presencia del cuerpo con todas sus funciones se impone y se encuentra con lo sagrado.

El carnaval se manifiesta siempre cuando el Espíritu se encarna en el principio humano, que es el cuerpo mediante el cual se lleva a cabo la apropiación por el Espíritu de las relaciones específicamente humanas, comenzando por el erotismo y terminando por la política. El carnaval es el fruto de la enorme fascinación de los portadores del Espíritu Santo ante la complejidad de una corporalidad polifacética y multispectral. Se manifiesta una perplejidad ante la complejidad de la carne. Al lado de las manifestaciones materiales y corporales de la vida humana producen también perplejidad los medios de comunicación elaborados como sistemas de gestos, posturas, expresiones faciales convencionales y, luego, el mismo lenguaje.

Este tipo de consideraciones, según parece basadas en las comunicaciones directas con Bajtín en los últimos años de su vida, se vinculan al supuesto testimonio, al parecer asimismo oral, acerca del comentario siguiente del pensador: el Evangelio es también una especie de carnaval.

El mundo de los evangelios se sitúa en el cruce de varias lenguas; su mutua interpenetración y la consecuente confusión son inevitables. La mezclanza etnolingüística ha de ser paralela a la confusión que sería inevitable en el momento de contacto, en la frontera entre el mundo terrenal y el celestial. Se supone que el discurso directo de los evangelios puede ser imperfecto.

Para aquel que llega de los “mundos distintos”, nuestro lenguaje, en todas sus manifestaciones, es tan inesperado y sorprendente, y produce perplejidad, como lo es, para ÉL, el cuerpo. Recordemos a este propósito la liberación del sentido respecto del lenguaje que propone Gadamer. El lenguaje humano es imperfecto, redundante, frágil, impreciso, grosero, y ni siquiera garantiza una comprensión adecuada, y cuando el Enviado trae consigo la “buena nueva” acerca de la existencia de un lenguaje inimaginable para nosotros, inefable, en el cual se comunica en los “otros mundos”, se crea una situación difícil. Se da una incomprensión específica cuando ÉL intenta dar el mensaje en una lengua viva y concreta, apremiado por un apabullante imperativo de la palabra contaminada por el conjuro, la imprecación y el juramento, así como por la misma poliglosia y heteroglosia (*cf.* Turbín 1990: 6-29).

Diálogo, cuerpo, palabra: elementos que conforman el dialogismo bajtiniano. Luego, texto-enunciado como parte del diálogo, que implica la presencia del cuerpo en el proceso de la comunicación.

En todo aquello con que el ser humano se expresa a sí mismo para el exterior y, por consiguiente, para el otro —del cuerpo a la palabra— se da una intensa interacción entre el yo y el otro: lucha (honesto o mediante un mutuo engaño), equilibrio, armonía como un ideal, un ingenuo desconocimiento mutuo o un deliberado desprecio de uno por el otro; desafío, falta de reconocimiento, etc. Reiteramos que esa tensión está presente en todo en lo que el ser humano se expresa, se manifiesta a sí mismo para el exterior (para los otros): del cuerpo a la palabra, incluida la palabra última, confesional (Bajtín 1979: 320).

Bibliografía

- BAJTÍN, Mijaíl M. (1975). *Voprosy literatury i estetiki*. Moscú, Izdatel'stvo Khudozhestvennaja Literatura. En español (1986), *Problemas de literatura y estética*, trad. Alfredo Caballero. La Habana, Arte y Literatura.
- BAJTÍN, Mijaíl M. (1979). *Estetika solvesnogo tvorcestva*. Moscú, Nauka. En español (1982), *Estética de la creación verbal*, trad. Tatiana Bubnova. México, Siglo XXI.

- BAJTÍN, Mijaíl M. (1986). “K filosofii postupka”, en *Filosofia y sotsiologuia nauki i tejni-ki (Filosofía y sociología de la ciencia y técnica*, Anuario de la Academia de Ciencias de la URSS, volumen correspondiente a 1984-1985). Moscú: pp. 80-160. En español (1996), *Hacia una filosofía del acto ético*, trad. Tatiana Bubnova. Barcelona, Anthropos.
- BAJTÍN, Mijaíl M. (1989). *K filosofii postupka*. Moscú, Nauka. En español (1996), *Hacia una filosofía del acto ético. Y otros escritos*, trad. Tatiana Bubnova. Barcelona, Anthropos.
- BAJTÍN, Mijaíl M. (1996-2012). *Sobranie sochinenii v semi tomaj (Obras reunidas en siete tomos)*. Moscú, Russkie Slovarei-lazyki Slaviansckoi Kultury, tomo 5, 1996; tomo 2, 2000; tomo 6, 2002; tomo 1, 2003; tomo 4 (vols. 1 y 2), 2008 y 2010; tomo 3, 2012.
- BAJTÍN, Mijaíl M. (2017). *Izbrannoe [Obras selectas]* en 2 tomos, ed. Natalia K. Bonetskaia, tomo 1. Moscú/San Petersburgo, Tsentr Gumanitarnyj Initsiativ.
- BIALOSTOSKI, Don (1989). “Dialogic, Pragmatic and Hermeneutic Conversation”, en Myriam Diaz-Diocarretz (ed.), *Bakhtin Circle Today (Critical Studies: A Journal of Critical Theory, Literature and Culture)*, vol. 1, núm. 2: 75-87.
- BONETSKAIA, Natalia Konstantinovna (2016). *Bajtín a los ojos de un metafísico [en ruso Bajtín glazami metafizika]*. Moscú/San Petersburgo, Centro de Iniciativas Humanísticas.
- BRAIT, Beth (org.) (1997). *Bakhtin, dialogismo e construção do sentido*. Brasil, Editora de Unicamp.
- BRANDIST, Craig (2016). “Bakhtin’s Historical Turn and Its Soviet Antecedents”, *Revista Bakhtiniana*, 11 (1), Jan./April: 17-38.
- DILTHEY, Wilhelm (1944). *El mundo histórico*. México, Fondo de Cultura Económica.
- EMERSON, Caryl (1994). “Getting Bakhtin, Right and Left”, *Comparative Literature*, vol. 46, núm. 3, summer: 288-303.
- FREIDENBERG, Olga (1997). *Poetika siuzheta i zhanra [Poética de argumento y género, 1935]*. Moscú, Labirint.
- GADAMER, Hans-Georg (2003). *Verdad y método*, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca, Sígueme, 10ª ed.
- GOGOTISHVILI, Liudmila (1992). “Filosofia iazyka M. M. Bajtina i problema tsenostnogo relativizma” [La filosofía del lenguaje de M. M. Bajtín y el problema del relativismo axiológico], en Liudmila A. Gogotishvili y Pavel S. Gurevich (ed.), *M. M. Bajtín kak filosof [M. M. Bajtín como filósofo]*. Moscú, Nauka: 142-174.
- HOLQUIST, Michael (1990). *Dialogism. Bakhtin and His World*. London/New York, Routledge.
- HOLQUIST, Michael (2001). “Why Is God’s Name a Pun? Bakhtin’s Theory of the Novel in the Light of Theophilology”, en Jorgen Bruhn & Jan Lundquist (ed.), *The Novelness of Bakhtin. Perspectives and Possibilities*. Copenhagen, Museum Tusulanum Press/University of Copenhagen: 53-70.
- JAUSS, Hans-Robert (1982). “Zum Problem des dialogischen Verstehens”, en Renate Lachmann (ed.), *Dialogizität*. München, Wilhelm Fink Verlag: 11-24.

- LOTMAN, Yuri M. (2014). *Besedy o russkoi kulture. Byt i traditsii russkogo dvorianstva (XVIII-XIX vek)* [Pláticas sobre la cultura rusa. Vida cotidiana y tradiciones de la nobleza rusa (ss. XVIII-XIX)]. San Petersburgo, Azbuka.
- MAKHLIN, Vitali (1998). “Una risa invisible al mundo. La anatomía carnavalesca de la Nueva Edad Media”, *Acta Poetica*, vol. 18: 47-116.
- POOLE, Brian (1998). “Bakhtin and Cassirer: The Philosophical Origins of Bakhtin’s Carnavalesque Messianism”, *South Atlantic Quarterly*, 97, 3-4: 537-578.
- TARKOVSKI, Arseni (1983). *Stiji raznyj let* [Poesías de diversos años]. Moscú, Sovremennik.
- TURBÍN, Vladimir N. (1990). “Karnaval: religiia, politika, teosofia” [Carnaval: religión, política, teosofía], en VV. AA., *Bajtinski Sbornik I*. Moscú, Prometey: 6-29.
- VOLÓSHINOV, Valentín N. (2009 [1929]). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Trad. Tatiana Bubnova. Buenos Aires, Godot.

Tatiana Bubnova

Es doctora en letras hispánicas e investigadora del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Se ha dedicado a la visión de la cultura hispánica a través de las ideas del pensador ruso M. M. Bajtín —cuya obra ha traducido al español—, observando específicamente los textos de la creación verbal como resultado de la función antropológica por excelencia. Es autora de libros y artículos sobre la obra de Bajtín y su círculo, y sobre autores hispánicos como figuras culturales que trascienden en la historia el significado estrictamente literario y se inscriben en el diálogo universal del “gran tiempo”. Entre sus publicaciones están: *F. Delicado puesto en diálogo: las claves bajtinianas de La Lozana andaluza* (1987) y *Do corpo a palavra: leituras bakhtinianas* (2016).