

## HACIA UNA FILOSOFÍA DEL ACTO ÉTICO

*M.M. Bajtin*

[...] También la actividad estética resulta impotente para asimilar la caducidad del ser y su carácter de acontecer abierto, y su producto, en este sentido, no es el ser en su devenir real, sino que se integra a éste, con su propio ser, mediante el acto histórico de la intuición estética eficaz. Tampoco la intuición estética logra aprehender la unicidad del acontecer, puesto que sus imágenes aparecen objetivadas, es decir, su contenido ha sido sustraído del devenir único y real, de tal modo que no son partícipes del devenir (sólo participan en él en la medida en que representan el momento vivo y viviente de la conciencia del espectador).

Un momento general importante del pensamiento teórico discursivo (en ciencias naturales y en filosofía), de la representación o descripción histórica y de la intuición estética es el siguiente. Todas las actividades mencionadas establecen una escisión de principio entre el contenido-sentido de un acto (actividad) determinado y la realidad histórica de su existencia (como vivencia experimentada en la realidad por una sola vez), cuya consecuencia es que el acto pierde su capacidad de ser valorado, lo mismo que se pierde la unidad entre su devenir viviente y la autodeterminación. Sólo el acto en su totalidad es real y participa en el acontecimiento unitario de ser, sólo

este acto es vivo y ES plena [?] e inextricablemente, es decir, está en el proceso de generación, deviene, se realiza, siendo partícipe viviente del acontecimiento de ser: forma parte de la unidad única del proceso de ser, pero esta participación no penetra en su aspecto de contenido semántico, aspecto que pretende autodeterminarse plena y definitivamente dentro de la unidad de una u otra área del sentido —de la ciencia, del arte, de la historia—, mientras que estas áreas objetivas en su sentido propio, más allá del acto que las integra, no son reales, según hemos demostrado. Como resultado, dos mundos se oponen el uno al otro, mundos incomunicados entre sí y mutuamente impenetrables: el mundo de la cultura y el mundo de la vida. Este último es el único mundo en el que creamos, conocemos, contemplamos, hemos vivido y morimos. El primero es el mundo en el cual el acto de nuestra actividad se vuelve objetivo; el segundo es el mundo en el que este acto realmente transcurre y se cumple por única vez. El acto de nuestra acción, de nuestra vivencia, como Jano bifronte, mira hacia lados opuestos: hacia la unidad objetiva del área cultural y hacia la unicidad irrepetible de la vida transcurrida, sin que exista un plano único y unitario en el cual sus dos caras se determinen recíprocamente en su relación con una y única unidad. Esta unidad única puede ser tan sólo el acontecimiento único de ser que se produce, de modo que todo lo teórico y todo lo estético ha de definirse como uno de sus aspectos y, desde luego, ya no en términos teóricos o estéticos. Para poder proyectarse hacia ambos aspectos —en su sentido y en su ser—, el acto debe encontrar un plano unitario, adquiriendo la unidad de la responsabilidad bilateral tanto en su contenido (responsabilidad especializada) como en su ser (responsabilidad moral),<sup>1</sup> de modo que la responsabilidad especializada debe aparecer como momento adjunto de la responsabilidad moral única y unitaria. Es la única manera como podría ser superada la incompatibilidad y la impermeabilidad recíproca viciosa entre la cultura y la vida.

1. Evidentemente, aquí se refiere a la responsabilidad ontológica, inherente al mismo hecho de ser, porque ser (*bytie*) en su calidad del acontecer (*sobytie*) no es sino «ser juntos» el yo y el otro; ser en el mundo compromete [TB].

Cualquier pensamiento mío, con su contenido, es mi acto ético [*POSTUPOK*] individual y responsable, es uno de los actos éticos de los cuales se compone mi vida única, concebida como un actuar ético permanente, porque la vida en su totalidad puede ser examinada como una especie de acto ético complejo: yo actúo mediante toda mi vida, y cada acto y cada vivencia aislada es un momento de mi vida en cuanto actuar ético. Este pensamiento en cuanto acto ético es integral: tanto su contenido semántico, como el hecho de su presencia en mi conciencia real de hombre singular, de hombre totalmente determinado, que actúa en un tiempo determinado y en determinadas condiciones, es decir, toda la historicidad completa de mi pensamiento: ambos momentos, pues, tanto el semántico como el histórico individual (fáctico) están unidos indivisiblemente en la valoración de mi pensamiento concebido como acto responsable. Pero el momento de contenido semántico, esto es, el pensamiento en cuanto juicio de validez universal, puede tomarse aisladamente. Para este aspecto semántico, el aspecto histórico e individual es absolutamente indiferente —su autor, el tiempo, las condiciones y la unidad moral de su vida—, puesto que este juicio de validez universal se refiere a la unidad teórica del área teórica correspondiente, y es su lugar en esta unidad el que determina su importancia exhaustivamente. La valoración de un pensamiento concebido como acto ético individual toma en cuenta y abarca plenamente el momento de la importancia teórica de un pensamiento-juicio; la evaluación de la significación del juicio representa el momento necesario en la contextura del acto ético, si bien no en forma exhaustiva. Pero para la validez teórica de un juicio, el momento individual e histórico, la transformación del juicio en un acto responsable de su autor, es irrelevante. Yo, en cuanto ente que realmente razona y es responsable por el acto de su raciocinio, no puedo encontrarme a mí mismo en un juicio de validez universal. El juicio teóricamente válido es en todos sus momentos impenetrable para mi actividad individual y responsable. No importa qué momentos distingamos en un juicio con validez teórica —su forma (las categorías de la síntesis) y su contenido (la materia, la dación experimental y sensorial), objeto y contenido—, la significación de todos estos

momentos es absolutamente impenetrable para con el momento de acto individual, concebido como acto ético del (sujeto) pensante.

El intento de pensar el deber ser [*dolzhnestvovanie*] como una categoría formal superior (afirmación-negación en Rickert) está fundado en un malentendido. Lo que el deber ser puede fundamentar es justamente la presencia real de un juicio dado precisamente en mi conciencia, en condiciones determinadas, es decir, la historicidad concreta de un hecho individual, mas no la validez teórica del juicio en sí misma. El momento de la verdad teórica es necesario, para que el juicio se convierta en deber para mí, pero no es suficiente, puesto que un juicio verídico no es, por serlo, un acto de deber del pensamiento. Me permitiré una analogía algo burda: el hecho de que un acto sea técnicamente irreprochable aún no resuelve la cuestión de su valor moral. Con respecto al deber ser, la verdad teórica posee un carácter técnico. Si el deber ser representara un momento formal del juicio, no existiría ruptura entre la vida y la creación cultural, entre el acto ético, el momento de la unidad del contexto de mi vida particular y el contenido semántico del juicio, que es parte de la unidad teórica objetiva de la ciencia, lo cual habría significado la existencia de un mismo contexto unitario de la cognición y de la vida, de la cultura y de la vida, y esto, desde luego, no existe. Sostener un juicio como verdadero significa remitirlo a una cierta unidad teórica, pero tal unidad está lejos de ser la unidad histórica singular de mi vida.

No tiene sentido hablar acerca de un cierto deber ser teórico especial: puesto que pienso, debo pensar verazmente, la veracidad es el deber ser del pensamiento. En realidad, ¿es por fortuna el momento del deber ser propio de la misma veracidad? El deber ser surge sólo en la correlación de la verdad, significativa en sí misma, con nuestro auténtico acto de conocimiento, y este momento de correlación es el momento históricamente único, es un acto siempre individual, que no repercute en absoluto en la significancia teórica de un juicio: se trata de un acto ético, evaluable e imputable en el contexto único de la vida única y real del sujeto. Para el deber ser la veracidad [*istinno*] sola es insuficiente [puesto que importa

asimismo] el acto responsable del sujeto que proviene de su interior, acto de reconocimiento de la veridicidad del deber ser, y este acto no penetra en absoluto en la composición teórica y la significación del juicio. ¿Por qué, si es que yo pienso, yo *debo* pensar verídicamente [*istinno*]? A partir de la definición teórico-cognitiva de la veridicidad no resulta en absoluto su deber ser, su definición no contiene en absoluto este momento, que no es deducible de la definición; sólo puede ser aportado y adherido desde fuera (Husserl).<sup>2</sup> En general, ni una sola definición teórica o un postulado pueden incluir en sí el momento de deber ser, ni ser deducidos de ellos. No existe un deber ser estético, científico, ni un deber ser ético, sino que existen lo estético, teórica, socialmente significativo, y el deber ser, para el cual todas estas significaciones son de carácter técnico, se les puede agregar. Estos postulados adquieren su significancia en la unidad estética, científica, sociológica: el deber ser en la unidad de mi singular y responsable vida. En general —y vamos a desarrollar más adelante este punto— no se puede hablar de ninguna norma moral, ética, del contenido de un determinado deber ser. El deber ser no posee un contenido determinado y específicamente teórico. Todo lo que tiene una significación desde el punto de vista del contenido puede asumir el deber ser, pero no existe ni un solo postulado teórico que abarque en su contenido el momento del deber ser, ni que pueda basarse en éste. No existe un deber ser científico, estético, etc., como tampoco existe un deber ser específica-

2. El nombre de Husserl (1859-1938) aparece aquí en relación con la paráfrasis, totalmente correcta en su esencia, de una de las tesis del filósofo alemán según la cual la obligación de buscar la verdad no puede ser derivada de la gnoseología (unas líneas más abajo Bajtin se propone demostrar que la obligación de ser ético no puede deducirse de la ética). Sin embargo todo el curso del razonamiento de Bajtin en general es básicamente próximo al enfoque de Husserl. La fenomenología de Husserl está orientada hacia la indisoluble unidad de la «vivencia» (*Erlebnis*) y del objeto contenido en su «intención». Los términos clave de Bajtin —«acontecimiento» (*sobytiie*), «carácter de acontecimiento» (*sobytiinosť*), «acto ético» (*postupok*)— en este sentido son semejantes a la «vivencia» de Husserl, que está lejos de tener, como es sabido, una significación psicológica; los conceptos de Bajtin se destacan por acentuar agudamente el problema de la responsabilidad, que Husserl no plantea en esta forma. En este pasaje Bajtin se revela como un pensador sumamente ruso que continúa la tradición de la cultura patria del s. XIX. La obra de Dostoievski no sólo fue el objeto de su pensamiento, sino también su punto de partida.

mente ético en el sentido de conjunto de unas determinadas normas de contenido; todo lo que es significativo fundamenta por el lado de su significancia las diferentes disciplinas, así que para la ética no queda nada (las llamadas normas éticas son principalmente postulados sociales, y al fundamentarse las disciplinas sociales correspondientes, serán incluidas en éstas). El deber ser es una peculiar categoría del proceder en cuanto acto [*postuplenie-postupok*] (todo, incluso el pensamiento y el sentimiento, representa un acto), es una orientación de la conciencia cuya estructura hemos de poner de manifiesto fenomenológicamente. No existen normas morales determinadas válidas por sí mismas, sino que existe el sujeto moral con determinada estructura (que no es, desde luego, psicológica ni física), con el cual hemos de contar: es este sujeto quien ha de saber qué cosa y cuándo resulta moralmente necesaria, o más exactamente, qué es en general lo debido [*dolznoe*] (porque no existe un deber ser específicamente moral).<sup>3</sup>

3. Justamente por el hecho de que el pensamiento de Bajtin gira en torno al problema que es moral en su esencia, resulta tan importante para el pensador ajustar las cuentas con la ilusión, característica de la conciencia de los intelectuales, de una ética absoluta y centrada en sí misma. Esta ilusión resulta ser fuente inagotable de nihilismo moral. La experiencia verifica que el área de la «ética en cuanto tal», la ética «pura», no es sino cierta orientación formal, a saber, la orientación del «deber». Una ética «no dogmática» y «carente de presupuestos» no va a decir en qué consiste el contenido «material» de tal orientación, qué es lo que *debe* justamente, y a quién, el sujeto del deber ser. Tampoco dirá algo más abstracto: en qué descansa el propio deber ser. La ética no sólo no puede fundamentar el hecho del deber ser, sino que ella misma está fundamentada por este último. La absolutización de la ética no es sino el intento por rechazar la concepción medieval de la ley natural como una especie de tablas de la ley divina en los corazones de las personas conservando, sin embargo, los derivados secundarios de esta concepción, incluso reforzándolos y difundiéndolos a expensas del lugar que ella deja desocupado; pero las flores separadas de sus raíces no suelen vivir mucho. Fuera de la metafísica de la ley natural por una parte, y del «compromiso social» bastante real por otra, el principio del deber ser abstracto ha demostrado una perversión siniestra: no ha quedado en la mente ningún obstáculo para pensar un deber ser en ausencia de todo deber ser, como Nietzsche lo ha demostrado. El filosofar abstracto que se esfuerza por fundamentar al fantasma de la ley natural, privado de apoyo ontológico, ha manifestado su impotencia ante las cuestiones planteadas por Nietzsche y por los innumerables abogados del «hombre de subsuelo» dostoiévskiano: «tú debes, porque debes, porque debes»; la ética absolutizada es incapaz de salir fuera del círculo lógico, punto al cual los «hombres de subsuelo» muestran una gran sensibilidad. Toda motivación real resultaría ser de origen extra-ético. Esta experiencia intelectual se completa con la de la vida real: desde los tiempos de la crítica evangélica de los «fariseos» es bien conocida la paradoja según la cual el hombre que elige ser, especialmente y por encima de todo, hombre ético, no es un

El hecho de que mi actividad responsable no penetre en el aspecto de contenido semántico de un juicio, está aparentemente en contradicción con la circunstancia de que la forma del juicio, el momento transcendente en la composición del juicio, sea justamente el momento de la actividad de nuestra razón, con el hecho de que las categorías de la síntesis sean producidas por nosotros. Hemos olvidado el hecho copernicano de Kant.<sup>4</sup> No obstante, está por verse si realmente la actividad transcendente representa a una actividad histórica e individual de mi acto ético, por la cual soy individualmente responsable. Nadie va a afirmar algo semejante. El encuentro de un elemento transcendente *a priori* en nuestra cognición no ha abierto una salida desde el interior de la cognición, es decir, desde su contenido semántico hacia el acto cognoscitivo real e históricamente individual, no ha superado el aislamiento y la mutua impenetrabilidad entre los dos, y para esta actividad transcendente hubo que ingeniar [*izmyslit*] un sujeto puramente teórico, históricamente inválido,<sup>5</sup> una conciencia en general, una conciencia científica, un sujeto gnoseológico. Pero, desde luego, este sujeto teórico tuvo que plasmarse, en cada ocasión concreta, en cierto hombre real, actual y pensante, para comulgar [*priobschit'sia*] desde su mundo inmanente del ser concebido como objeto de su conocimiento, con el ser del acontecer histórico, del que el primero es tan sólo un momento.

hombre muy bueno, ni muy bondadoso, ni muy atractivo, que a cada paso es sustraído por la autosuficiencia egocéntrica o por el igualmente egocéntrico auto reproche del olvido de sí mismo auténticamente moral. La ética reducida a sí misma, abandonada a sí misma, es una ética devastada, puesto que el principio ético no es la fuente de los valores, sino el modo de relacionarse con los valores.

4. La comparación de la transferencia del centro del universo en la filosofía de Kant con la transferencia análoga del centro del universo en la cosmología de Copérnico se remonta al mismo Kant (segundo prefacio a la *Crítica de la razón pura*).

5. La palabra «histórico» (*istoricheskii*) aquí se usa en un sentido inhabitual para la lengua rusa: como término filosófico próximo al término «con carácter de acontecimiento» (*sobytiinyi*) (cf. nota 1). Este término nos hace recordar el término *geschichtlich*, sumamente importante en la filosofía alemana, en alemán separado semánticamente de la palabra *historisch*, que en el uso de Heidegger y de sus seguidores incluso es opuesto al primero como antónimo. A propósito, los matices (*obertony*) de la palabra *geschichtlich* se definen mediante la correlación con la palabra afín y de la misma familia *Geschehen*, que corresponde ya literalmente al «acontecimiento» (*sobytie*) de Bajtin. Para los coetáneos alemanes de Bajtin *Geschichte* quiere decir la corriente del acontecer concretamente existencial, irreversible e irrepetible, a diferencia de la esquematizada *Historie*.

Así pues, ya que arrancamos el juicio de la unidad del acto ético histórico y real en su realización, y lo referimos a cierta unidad teórica, desde el interior de su contenido semántico no hay salida hacia el deber ser y hacia el acontecimiento del ser único y real. Todos los intentos por superar el dualismo de conocimiento y vida, de pensamiento y realidad única y concreta, son absolutamente insalvables desde el interior de la cognición teórica. Una vez separado el aspecto de contenido semántico de la cognición del acto histórico de su realización, sólo mediante un salto podemos salir de ahí hacia el deber ser; de modo que buscar el acto ético real de conocimiento en un contenido semántico separado de él es lo mismo que levantarse a sí mismo por el cabello. Del contenido del acto de cognición aislado se apropia la ley que le es inmanente y según la cual el acto parece desarrollarse espontáneamente. Puesto que ya entramos en él, es decir, hemos cometido un acto de abstracción, ya nos encontramos en el poder de su legislación autónoma, o más exactamente, ya no nos encontramos en él como seres individuales responsablemente activos. Es parecido al mundo de la técnica, que conoce su propia ley inmanente a la que se sujeta en su desarrollo irrefrenable, a pesar de que ya hace tiempo se ha apartado del objetivo cultural, que consiste en generar el sentido, y puede servir al mal en vez del bien, y de tal modo que de acuerdo con su ley intrínseca se perfeccionan las armas, las cuales del recurso primitivo de defensa racional se han constituido en una tremenda fuerza destructora y devastadora. Al ser extraído de la unidad unificadora y entregado al arbitrio de la ley intrínseca de su desarrollo, todo lo técnico es terrible, porque de tiempo en tiempo puede irrumper en esta unidad singular de la vida como una fuerza sinies- tra y demoleadora.

Puesto que el mundo teóricamente abstracto y autárquico, ajeno por principio a la historicidad singular y viva, permanece dentro de sus fronteras, su autonomía es justificada e inquebrantable, se justifican asimismo tales disciplinas filosóficas como lógica, teoría del conocimiento, psicología del conocimiento, biología filosófica, que tratan de descubrir, también teóricamente, es decir, de un modo cognitivamente abstracto, la estructura de un mundo cognoscible teóricamente, y de sus

principios. Pero el mundo como objeto del conocimiento teórico pretende pasar por *el* mundo en su totalidad, no sólo por el ser abstractamente unificado, sino por la existencia singular y concreta en su totalidad posible; esto es, la cognición teórica intenta construir una filosofía primera<sup>6</sup> (*prima philosophia*) o en forma de una gnoseología, o bien [2 *palabras ilegibles*] (variantes biológicas, físicas y otras). Hubiera sido muy injusto pensar que ésta fuese la tendencia predominante en la historia de la filosofía: no se trata sino de la especificidad singular de la época moderna, podría decirse que sólo de los siglos XIX y XX.

El pensamiento *participativo* [*uchastnoe myshlenie*]<sup>7</sup> predomina en todos los grandes sistemas de filosofía, consciente y paladinamente (sobre todo durante la Edad Media), o bien inconsciente y enmascaradamente (en los sistemas del XIX y del XX). Se observa un peculiar aligeramiento del propio término «Ser» o «realidad». El clásico ejemplo kantiano en contra de la demostración ontológica [?], acerca de que cien *thalers* reales no son iguales a cien *thalers* tan sólo pensados, dejó de ser convincente; en efecto, lo históricamente existente en una realidad una vez definida por mí es incomparablemente más consistente, y sin embargo, una vez pesado en una balanza teórica, aun con la añadidura de una constatación teórica de su existencia empírica, en abstracción de su singularidad históricamente ponderada, difícilmente resultaría con más peso que lo solamente razonado. El ser históricamente real y singular es más grande y contundente que el ser singular de la ciencia teórica, pero esta diferencia en el peso, evidente para la percepción de una conciencia viviente, no puede ser definida en categorías teóricas.<sup>8</sup>

6. «Filosofía primera» (en griego) es término de Aristóteles que quiere decir ontología fundamental, la que pone cimientos para la filosofía posterior. «A la filosofía primera pertenece estudiar el ser en cuanto ser, qué es y cuáles son sus propiedades en cuanto ser» (Aristóteles, *Metafísica*, libro VI, cap. I).

7. Vadim Liapunov, traductor al inglés de este texto y autor de un competente comentario sobre la terminología, hace remontar el término participativo (*participative thinking*, con las variantes: *interested thinking*, o *unindifferent thinking*) a los términos alemanes: *teilnehmendes* o *anteilnehmendes Denken*. Cf. M.M. Bakhtin, *Toward a Philosophy of the Act*, trad. y notas de Vadim Liapunov, ed. de Michael Holquist y Vadim Liapunov, University of Texas Press, Austin, 1993, p. 86, n. 29.

8. La prueba ontológica es la argumentación que permite deducir la necesidad de la existencia de Dios a partir del concepto de Dios. En su forma primitiva fue pro-

Un contenido semántico sustraído del acto ético puede ser integrado a una existencia [*1 palabra ilegible*] y singular, pero, desde luego, en este caso no se trata del Ser único en el cual vivimos y morimos, en el cual transcurre nuestro acto responsable, sino de una existencia que es por principio ajena a la historicidad viviente. Yo no puedo incluir a mi persona real y a mi vida como un aspecto del mundo de lucubraciones de la conciencia teórica, mundo sustraído del devenir de mi acto histórico responsable e individual; esta inclusión es indispensable si se postula que este mundo teórico es el mundo total, un ser total (en un principio, en potencia, se trataría de un todo sistemático, tomando en cuenta que el propio sistema del ser teórico puede permanecer abierto). En un mundo semejante, nosotros apareceríamos definidos, predeterminados, pasados [?] y acabados, básicamente no vivientes; nos arrojaríamos a nosotros mismos de la vida concebida como el devenir del acto ético responsable, lleno de riesgos, abierto, hacia el ser teórico indiferente, por principio ya hecho y concluido teóricamente (no como un ser concluido [*zavershennoe*] y planteado [*zadannoe*] tan sólo en el proceso del conocimiento, sino planteado justamente en cuanto dado [*dannoe*]). Es evidente que tal cosa sólo puede hacerse en condiciones de una abstracción arbitraria (arbitrariamente responsable) con respecto a lo absolutamente nuevo, a lo que se encuentra en proceso de creación, a lo que está por venir en el acto, es decir, de todo aquello por lo cual el acto está vivo. Es imposible cualquier orientación práctica de mi vida en el mundo teórico, en el cual no se puede vivir, ni actuar responsablemente; yo no soy necesario en este mundo, no estoy en él por principio. El mundo teórico se obtiene en una abstracción de principio con respecto al hecho de mi único ser y de su sentido ético, es concebido «como si yo no hubiese existido», y esta concepción de un ser para el

---

puesta por Anselmo de Canterbury (1033-1109), y en forma más compleja, por Descartes. La refutación de la prueba ontológica se encuentra en la *Critica de la razón pura* (libro II, cap. 3, n.º 4). En realidad, Bajtin no cita muy exactamente; a Kant le importa que diez *thalers* reales no son más que diez *thalers* en mi mente, que su realidad no agrega nada a su suma numérica (puesto que Anselmo partía del postulado opuesto: lo real es más que aquello que sólo está en el pensamiento, por lo tanto el concepto de lo mayor incluye la realidad como una de sus perfecciones).

cual es indiferente el hecho, que para mí es central, de mi comunión real y singular con el ser (yo también soy), hecho que no puede, por principio, agregar o restar nada a este mundo teórico, que en su sentido y significación permanece igual a sí mismo e idéntico, exista yo o no exista; esta concepción teórica no puede ofrecer ningún criterio para la vida práctica, para la vida del acto ético, *yo no lo habito*, y si este ser teórico hubiese sido el único, yo no habría existido.

Por supuesto, de ahí no se deduce en absoluto la razón de ser de ninguna clase de relativismo que negase la autonomía de la verdad, y que tratase de convertirla en algo relativo y condicionado, en un momento práctico y vital, u otro, ajeno a la verdad precisamente en su carácter verdadero. Al mantener nuestro enfoque, la autonomía de la verdad, su pureza metodológica y su autodefinition se preservan por completo: justamente debido a la condición de su pureza, la verdad puede participar responsablemente en el acontecimiento del ser [*bytie-sobytie*], puesto que el acontecer de la vida no necesita de una verdad intrínsecamente relativa. La significación de la verdad se centra en sí misma, es absoluta y eterna, y el acto responsable de la cognición toma en cuenta esta su particularidad y esencia. La significación de algún postulado teórico no depende en absoluto del hecho de ser conocido por alguien o no. Las leyes de Newton valían por sí mismas aun antes de haber sido descubiertas por Newton, y no es que su descubrimiento las hubiese hecho significativas por vez primera, sino que siendo verdades no existían en cuanto verdades conocidas, en cuanto aspectos subordinados al singular acontecimiento del ser [*bytie-sobytie*], lo cual es importante y constituye el sentido del acto ético de la cognición de estas verdades. Habría sido un error craso concebir estas verdades eternas en sí en cuanto existentes antes de su descubrimiento por Newton, de la misma manera como América había existido antes de su descubrimiento por Colón: el carácter eterno de la verdad no puede oponerse a nuestra temporalidad, en cuanto durabilidad eterna, para la cual todo nuestro tiempo no es sino un momento, un lapso.

Para la historicidad real del ser la temporalidad no es sino un momento de una historicidad conocida abstractamente; el

momento abstracto de la validez intemporal de la verdad puede oponerse al momento igualmente abstracto de la temporalidad del objeto del conocimiento histórico, pero toda esta oposición no supera los límites del mundo teórico y sólo en éste tiene sentido y validez. Pero la historicidad real del ser en cuanto acontecer comprende en sí la validez intemporal de la totalidad del mundo teórico de la verdad. Desde luego, no la comprende temporal o espacialmente, siendo éstos sólo momentos abstractos, sino como un momento enriquecedor. Sólo en sus categorías abstractamente científicas el ser de la cognición resulta ajeno a un sentido conocido asimismo abstractamente; un acto real de la cognición hace comulgar a toda significación intemporal con el acontecimiento de ser, pero no desde el interior de su producto teóricamente abstracto (es decir, desde el interior de un juicio de validez general), sino en cuanto un acto responsable. No obstante, la contraposición habitual de la eterna verdad a nuestra viciosa temporalidad posee un sentido que no es el teórico; este postulado incluye una especie de matiz valorativo y adquiere un carácter emocional y volitivo: he aquí la verdad eterna (lo cual está bien), y he aquí nuestra vida temporal, precaria y viciosa (lo cual es malo). Aquí más bien estamos ante un caso de pensamiento participativo que tiende a superar su carácter dado [*darnost*] en aras de lo que puede plantearse como posibilidad [*zadarnost*], un pensamiento sostenido en tonos de contrición [*v po-kaiannom tone*]; pero este pensamiento participativo transcurre precisamente dentro de la arquitectónica del ser en cuanto acontecer, que estamos postulando. Tal es la concepción de Platón.<sup>9</sup>

Un caso aún más tosco de teoretismo es el intento de incluir el mundo del conocimiento teórico en el ser global en calidad de existencia psíquica. El ser psíquico es producto abstracto del pensamiento teórico, y es sobre todo ilícito concebir el acto

---

9. Bajtin pretende decir, con pleno fundamento, que la doctrina de Platón, que opone la firmeza de lo que «es verdaderamente» a la inestabilidad de lo que «es falsamente» (el *meón*), no se propone tan sólo constatar la diferencia entre los niveles ontológicos, sino una orientación del hombre con respecto a estos niveles: lo que del hombre se espera es una elección activa, según Bajtin, un «acto ético», de modo que el hombre debe huir de lo falso y buscar lo verdadero.

ético del pensamiento vivo como un proceso psíquico, y luego incluirlo en el ser teórico con todo su contenido. El ser psíquico es tan producto abstracto como lo es la significación trascendente. En este último caso, permitiríamos un sinsentido garrafal ya propiamente teórico, al convertir un gran mundo teórico (mundo en cuanto objeto de un conjunto de ciencias, de todo el conocimiento teórico) en un aspecto de un mundo teórico menor (del ser psíquico en cuanto objeto de la cognición psicológica). En cuanto a la psicología, al permanecer dentro de sus propios límites, reconoce en la cognición tan sólo un proceso psicológico, y mientras traduce tanto el contenido semántico del acto de la cognición como la responsabilidad individual de su realización ética al lenguaje del ser psíquico, tiene razón en la medida en que pretende ser la cognición filosófica, y hace pasar su transcripción filosófica por el ser realmente único, pero comete un error garrafal, así puramente teórico como de práctica filosófica, al no dejar un lugar para una transcripción lógica y trascendente, igualmente legítima.

En la vida concebida como acto ético, yo tengo que ver menos que nada con el ser psíquico (a no ser el caso en que yo actúo como teórico psicólogo). En la matemática, al actuar responsable y productivamente, es posible idear, pero no realizar, un intento por operar con un concepto matemático, como si fuera un fenómeno psicológico; en este caso el trabajo del acto ético no se realizará, por supuesto: el acto ético se mueve y vive, pero no en el mundo de la psique. Al trabajar en un teorema, me oriento hacia su sentido, el que adjunto responsablemente a la existencia ya conocida (que es el objetivo real de la ciencia), sin saber nada, ni tener que saberlo, acerca de una posible transcripción psicológica de este mi acto real y responsable, aunque para un psicólogo esta transcripción, desde el punto de vista de sus objetivos, sea [*1 palabra ilegible*] correcta.<sup>10</sup>

Los intentos por integrar la cognición teórica a la vida única concebida en categorías biológicas, económicas y otras, es decir, todos los afanes del pragmatismo en todas sus variantes,

---

10. Aquí es conveniente evocar la permanente lucha de Husserl contra el psicologismo, que él, por ejemplo, solía poner de manifiesto en los positivistas del s. XIX.

representan asimismo casos similares de teoretismo. En estos casos, una teoría se convierte en un aspecto de otra teoría, y no en un momento de un acontecimiento real de ser. La teoría no debe ser integrada a las construcciones teóricas y a la vida concebida [?], sino al acontecimiento ético del ser en su devenir real —a la razón práctica—, lo que cualquier persona cognoscente lleva a cabo responsablemente, puesto que admite la responsabilidad por cada acto global de su cognición, es decir, en la medida en que el acto cognoscitivo en cuanto acto ético mío se integra con todo su contenido en la unidad de mi responsabilidad, en medio de la cual yo vivo y actúo efectivamente. Todos los intentos por irrumpir desde el mundo teórico hacia el acontecimiento real de ser no tienen remedio; el mundo conocido teóricamente no puede abrirse hacia el mundo único real desde el propio conocer. Por el contrario, existe una salida desde el acto ético, que no desde su transcripción teórica, hacia su contenido semántico mismo que se admite y se incluye desde el interior del acto ético, puesto que el acto ético efectivamente se lleva a cabo en el ser.

El mundo como contenido del pensamiento científico es un mundo singular, autónomo, mas no aislado, sino integrado, mediante el acto ético real, en el único y global acontecimiento de ser [*sobytie byitiia*]. Pero este acontecimiento único de ser [*edinstvennoe bytie-sobytie*] ya no es pensado, sino que *es*, se lleva a cabo real e irrevocablemente, a través de mí y a través de los otros; por cierto, que también en el acto de mi propio proceder en cuanto conocimiento [*postupok poznania*], se vive, se afirma de un modo emocional y volitivo, y en esta vivencia-afirmación integral la cognición no representa más que un momento. La unicidad singular no puede ser concebida, sino que tan sólo puede ser vivida participativamente. Toda la razón teórica no es sino un momento de la razón práctica, es decir, de la razón que viene de la orientación moral de un sujeto en el acontecimiento singular de ser. Este ser no puede definirse en categorías de una conciencia teórica indiferente, sino que se determina mediante las categorías de una comunión real, es decir, de un acto ético, en las categorías de una vivencia eficientemente participativa de la singularidad concreta del mundo.

Un rasgo característico de la filosofía de la vida, la cual trata de incluir el mundo teórico en la unidad de la vida en proceso de generación, es una suerte de estetización de la vida, que en cierta forma encubre la incongruencia demasiado evidente del teoretismo puro, esto es, la inclusión del mundo teórico grande en un mundillo pequeño, pero asimismo teórico. En las semejantes concepciones de la vida, los elementos teóricos y estéticos aparecen fusionados. Así se presenta el intento más significativo de la filosofía de la vida de Bergson.<sup>11</sup> La insuficiencia principal de sus lucubraciones filosóficas, señalada muchas veces en la bibliografía especializada, es la indiferenciación metodológica de los momentos heterogéneos de su concepción. Su definición de la intuición filosófica, que él opone a la conciencia racional y analítica, permanece asimismo metodológicamente vaga. No cabe duda de que en el uso fáctico de Bergson, esta intuición abarca, a pesar de todo, como un momento necesario, al conocimiento racional (el teoretismo), según Lossky demostró exhaustivamente en su magnífico libro sobre Bergson.<sup>12</sup> Al descontar estos elementos racionales de la intuición, lo que queda es la contemplación puramente estética, con una insignificante mezcla, en dosis homeopática, del pensamiento realmente participativo. No obstante, el producto de la contemplación estética aparece derivado en abstracto del acto efectivo de contemplación y no es fundamental para este último, de ahí que también para la contemplación estética resulte inasible el acontecimiento único de ser en su singularidad. El mundo de la visión estética, resultado de la abstracción con respecto al sujeto real de esta visión, no representa el mundo real en el cual yo vivo, a pesar de que su aspecto de contenido aparezca integrado al sujeto vivo. A pesar de todo, entre el sujeto y su vida (objeto de la visión estética) y el sujeto portador del

11. H. Bergson (1859-1941) representó la sensación filosófica y, si se me permite una expresión semejante, la aventura filosófica más notable de principios del s. XX. Su atractivo se explica en una gran medida por el hecho de que en sus trabajos se ha buscado un nuevo tipo de filosofía, inconcebible en el materialismo y el positivismo decimonónicos; una filosofía que integró de un modo incomparablemente más amplio, desde los tiempos de Schelling, los aspectos de la experiencia inmediata del alma. Bergson influyó, sintomáticamente, en los poetas de su época (Ch. Péguy ante todo, pero también P. Valéry, entre otros).

12. N.O. Lossky, *La filosofía intuitiva de Bergson* (en ruso), 3.<sup>a</sup> ed., Penógrado, 1922.



acto de la tal visión, se da la misma incomunicación de principio que en la cognición teórica.

En el contenido de la visión estética no encontraríamos el acto ético del contemplador. El reflejo bilateral único del acto singular, del acto que consagra tanto el contenido como la realización misma del acto ético en su indivisibilidad, y que los relaciona con una responsabilidad singular, no penetra en el aspecto de contenido de la visión estética, de modo que no es posible salir hacia la vida desde el interior de esta visión. El hecho de que uno mismo y su propia vida puedan convertirse en el contenido de una contemplación estética, en nada contradice a lo anterior: el propio acto ético de esta visión no penetra en su contenido, de modo que la visión estética no se transforma en una confesión, y si llega a serlo, deja de ser la visión estética. En efecto, existen obras que se sitúan en la frontera entre la estética y la confesión (orientación moral en el ser singular).

La empatía con el objeto individual de la visualización, la observación del paisaje interior de su propio ser es un momento sustantivo, si bien no único, de la contemplación estética.<sup>13</sup> Después de este momento de empatía siempre sigue el de objetivación, es decir, el situar la individualidad aprehendida mediante la empatía fuera de uno mismo, el separarla de sí mismo y luego retornar hacia sí mismo, y sólo esta conciencia que retorna a sí misma, desde su lugar confiere una forma estética a la individualidad aprehendida mediante la empatía desde el interior, como a una entidad singular, íntegra, cualitativamente peculiar. Así pues, todos estos momentos estéticos, a saber: la unidad, la integridad, la autosuficiencia, la peculiaridad, son transredientes con respecto a la misma individualidad en proceso de ser definida, ya que desde su interior, y para ella en su vida no existen tales momentos, no los vive para ella, sino que ellos tienen sentido para y se realizan por el sujeto de la empatía instalado ya fuera de la individualidad, dando forma y objetivando a la materia ciega de la empatía; en otras palabras:

13. La «vivencialización» (en alemán *Einfühlung*, «empatía»; Bajtin aquí usa *vzhivanié*) es el término que se puede encontrar ya en Herder y en los románticos, pero que sobre todo es característico en la estética de la «filosofía de la vida».

el reflejo estético de la vida viva no es por principio el autorreflejo de la vida en movimiento, en su vitalidad real, sino que presupone a otro sujeto de la empatía, que se encuentra en la posición externa, *exotópica* [*vnenaxodiaschegosia*]. Desde luego, no hay que pensar que tras el momento puro de la empatía sigue cronológicamente el de la objetivación y de la formación: ambos momentos son inseparables en la realidad; la empatía pura es el momento abstracto del acto único de la actividad estética, acto que no debe ser concebido como un lapso temporal; los momentos de la empatía y de la objetivación se interpenetran mutuamente. Yo vivo *activamente* la empatía con la individualidad y, por consiguiente, ni por un solo momento puedo perder a mí mismo y mi único lugar fuera de ella por completo. No es que el objeto inesperadamente se posesionara de mí en cuanto ente pasivo, sino que soy yo quien vive empáticamente el objeto, la empatía es *mi* acto, y sólo en ello consiste la productividad y la novedad del acto (Schopenhauer y la música).<sup>14</sup> Mediante la empatía se lleva a cabo algo que no existía ni en el objeto de la empatía, ni en mí antes del acto de la empatía, y este algo una vez realizado enriquece el acontecimiento del ser, que no permanece idéntico a sí mismo. Y este acto ético y creador ya no puede ser un reflejo estético en su esencia, porque así se convertiría en acto extra-puesto con respecto a su sujeto, con su responsabilidad. La empatía pura, la coincidencia con el otro, la pérdida de su único lugar en la singularidad del ser presuponen el reconocimiento de mi propia singularidad y de la singularidad del lugar como un momento irrelevante, que no influye en el carácter esencial de la existencia del mundo. Pero este reconocimiento de la irrelevancia de la singularidad propia para la concepción del ser tiene por consecuencia inevitablemente la pérdida de la singularidad del ser, de modo que obtendríamos tan sólo una concepción del ser posible y no esencial, real, singular, irremediamente real, pero una existencia así no

14. Se trata de reflexiones sobre la percepción de la música que forman parte del tercer libro de la obra de Schopenhauer, *El mundo como voluntad y concepto*, así como del capítulo 39 del libro *Hacia una metafísica de la música*, que complementa el tema.

puede ser situada en el proceso de generación, no puede vivir. El sentido de la existencia [ser], en el cual mi único lugar en el ser se considere irrelevante, jamás podría atribuirme un sentido a mí, sin contar que no se trataría del sentido del ser en cuanto acontecimiento.

Pero la empatía pura es imposible en general, porque si yo realmente lograra perderme a mí mismo en el otro (y en el lugar de dos participantes quedara uno solo, lo cual llevaría a un empobrecimiento de la existencia), es decir, si yo dejara de ser singular, entonces este momento de mi no-existencia jamás habría podido llegar a convertirse en el momento de la existencia consciente: el no-ser no puede llegar a ser un momento de existencia de la conciencia, simplemente no existiría para mí, es decir, el ser en este momento no se realizaría a través de mí. Una empatía pasiva, el posesionamiento, la pérdida de sí mismo no tiene nada en común con un acto ético *responsable* mediante el cual uno se abstrae de sí mismo o renuncia a sí mismo, porque en la autonegación yo realizo al máximo la singularidad de mi lugar en la existencia. El mundo en el que yo, desde mi único lugar, niego responsablemente a mí mismo, no se convierte en el mundo en que yo no estoy, [porque] la autorrenuncia es una realización que abarca [?] al acontecimiento de ser. El magno símbolo de la actividad, el descendimiento de Cristo [32 palabras ilegibles]. El mundo abandonado por Cristo jamás volvería a ser el mismo en el que él no había estado, sino que es fundamentalmente otro.

Entonces, este mundo en el cual se ha llevado a cabo el acontecimiento de la vida y la muerte de Cristo en cuanto hecho y en cuanto sentido, este mundo es por principio indefinible mediante categorías teóricas, tanto mediante las del conocimiento histórico, como mediante intuición estética; en uno de los casos conocemos el sentido abstracto, pero perdemos el hecho único de una realización histórica real; en otro caso tenemos el hecho histórico, pero perdemos el sentido; en el tercer caso tenemos tanto la existencia del hecho como su sentido en cuanto momento de individuación, pero perdemos nuestra posición con respecto al hecho, perdemos nuestra participación desde el deber ser [*dolzhenstvuiuschaia prichastnost'*], es decir, en ningún momento logramos una plenitud de la realización,

en la singularidad e interpenetración del único hecho-realización-sentido-significación y de nuestra participación en él (porque el mundo de esta realización es singular y unitario).

El intento por encontrarse a sí mismo en el producto del acto de la contemplación estética es el de lanzarse uno hacia el no ser, intento de rechazar la actividad propia desde el único lugar extrapuesto con respecto al ser estético, con la plenitud de su realización en el acontecimiento de ser. El acto ético de la visión estética se eleva por encima de todo ser estético (su producto) y accede a otro mundo, a la unicidad real del acontecimiento del ser, abarcando también al mundo estético en cuanto uno de sus momentos. Una empatía pura sería justamente la disolución del acto en su producto, lo cual es desde luego imposible.

La visión estética es una visión justificada si no transgrede sus fronteras, pero puesto que pretende ser una visión filosófica del ser único y singular en su acontecer, está inexorablemente condenada a hacer pasar una parte aislada *in abstracto* por la totalidad efectiva.

La empatía estética (es decir, no una empatía pura, que tiende a la pérdida de la subjetividad, sino una empatía objetivadora) no puede proporcionar el conocimiento del ser único en su acontecer, sino tan sólo una contemplación estética del ser extrapuesto [*vnepolozhnyi*] con respecto al sujeto, así como del propio sujeto en cuanto extrapuesto a su actividad, sujeto pasivo. La empatía estética con el participante no es todavía el conocimiento del acontecer. Por más que un hombre determinado me sea conocido, así como me conozco yo a mí, lo que yo debo llegar a dominar es la verdad de nuestra interrelación, la verdad del acontecimiento singular y único que nos vincula, en el cual participamos, esto es, yo y el objeto de mi contemplación estética debemos ser definidos [?] en la unidad del ser que nos abarca por igual, de la existencia en la cual transcurre justamente el acto de mi contemplación estética, pero ésta ya no puede ser una existencia estética. Sólo desde el interior del mi acto, en cuanto que sea *mi* acto ético responsable, se puede hallar una salida hacia esta unidad del ser, que no del producto del acto concebido inconcretamente. La función de cada participante sólo puede ser entendida desde mi participación

intrínseca. En el lugar del otro, lo mismo que en el mío propio, me encuentro en la misma situación sin sentido. Comprender un objeto quiere decir comprender mi deber ser respecto de él (mi orientación obligatoria), comprenderlo en su relación a mí dentro del acontecimiento singular de ser, lo cual no presupone el abstraerme de mí mismo, sino una participación mía responsable. Sólo desde el interior de mi participación el ser puede comprenderse como un acontecimiento, pero este momento de mi singular participación está ausente del contenido visible de un acto concebido fuera del acontecer ético.

Pero el ser estético está más próximo de la unidad real del ser-vida que el mundo teórico, por eso resulta tan convincente la tentación esteticista. Dentro del ser estético sí se puede vivir, y se vive; pero en él viven otros, que no yo, de modo que este mundo estético no es sino la vida pasada de otras personas contemplada amorosamente, y todo lo que me es extrínseco se relaciona con estas personas, así que dentro de esta vida me es imposible hallar sino a mi doble usurpador en vez de mí mismo; en esta vida sólo puedo desempeñar un papel, es decir, encarnar en la máscara del otro, de un muerto. Pero en la vida real permanece la responsabilidad estética del actor y del hombre íntegro por lo oportuno de la puesta en escena, ya que ésta en su totalidad representa un acto ético responsable de aquel que actúa, del *actor* y no del personaje representado, del héroe; el mundo estético en su totalidad no es sino un momento en el ser del acontecimiento; la razón estética, integrada mediante la conciencia responsable del participante —conciencia entendida como acto ético—, es momento de la razón práctica.

Así pues, tanto la cognición teórica como la intuición estética carecen de aproximación hacia el ser del acontecimiento, que es el único real, porque no hay unidad ni interpenetración entre el contenido semántico —el producto y el acto— la realización histórica efectiva, a causa de que el sujeto al establecer el sentido y el enfoque, concibe en abstracto a sí mismo en cuanto participante. Es lo que conduce el pensamiento filosófico, que por principio tiende a ser puramente teórico, a una peculiar esterilidad, que actualmente, sin duda, lo caracteriza.

Al agregar una cierta dosis de esteticismo se crea la ilusión de una mayor vitalidad, pero no es sino una ilusión. A la gente que desea y sabe pensar participativamente, es decir, no separar su acto del producto de este acto, sino relacionarlos y buscar definirlos en el contexto único y singular de la vida como indivisos, les parece que la filosofía, que debiera resolver los problemas terminales (es decir, una filosofía que plantee los problemas en el contexto del ser singular y global), no habla de lo que debería. A pesar de que sus postulados alcanzan a tener cierta validez, no resultan capaces de determinar el acto y el mundo en el que el acto real y responsablemente se realizan por única vez.

El problema no sólo consiste en que desde el horizonte de los aficionados no se aprecia la alta importancia de los logros de la filosofía contemporánea en la metodología de las diversas áreas de la cultura. Se puede y se debe reconocer que en el ámbito de sus tareas específicas la filosofía actual (sobre todo el neokantismo) ha logrado un nivel evidentemente alto y logró por fin elaborar métodos absolutamente científicos (cosa que no supo hacer el positivismo en todas sus variantes, el pragmatismo incluido). A nuestro tiempo no se le puede negar el alto mérito de haberse acercado al ideal de una filosofía científica. Pero esta filosofía científica sólo puede ser una filosofía especial, es decir, una filosofía de las áreas de la cultura en su unidad, en una transcripción teórica desde el interior de los mismos objetos de la creación cultural, con su ley inmanente de desarrollo.<sup>15</sup> En cambio, esta filosofía teórica no puede pretender ser una filosofía primera, es decir, una doctrina que en vez de ocuparse de la creación cultural unificada, tratase acerca del acontecimiento del ser unitario y singular. No existe una primera filosofía semejante, y parecen estar olvidadas las vías sobre las cuales podría crearse. De ahí la profunda insatisfacción de quienes conciben participativamente a la filosofía contemporánea, insatisfacción que los incita a dirigirse a la doctrina del materialismo histórico, el que (con todas sus fa-

15. Esta característica del neokantismo resulta sumamente acertada, basta con recordar la orientación que iban adquiriendo en aquella época los trabajos de E. Cassirer.

llas e insuficiencias), resulta atractivo para una conciencia participativa por tratar de construir su mundo empezando por conceder un lugar a un acto ético determinado, concretamente histórico y real, de modo que en su mundo una conciencia que aspira y actúa puede orientarse. Aquí podemos dejar de lado la cuestión acerca de qué modo [*1 palabra ilegible*] y cuántas inadecuaciones metodológicas el materialismo histórico comete al salir de un mundo teórico más abstracto al mundo vivo del acto ético de realización, histórico y responsable; lo que nos importa es el hecho de que tal salida sí se lleva a cabo, en lo cual consiste la fuerza y la razón del éxito del materialismo histórico. Otros buscan aspectos filosóficos [*1 palabra ilegible*] en la teosofía, antroposofía y otras doctrinas semejantes, que han absorbido mucha sabiduría real del pensamiento participativo de la Edad Media y del Oriente, pero vistas como concepciones unitarias, y no como un simple compendio de iluminaciones aisladas del pensamiento participativo de siglos pasados, del mismo vicio metodológico del materialismo histórico: no diferencian metodológicamente [?] entre lo dado y lo planteado, entre el ser y el deber ser.<sup>16</sup>

Una conciencia participativa y exigente tiene claro que el mundo de la filosofía contemporánea, el mundo teórico y teorizado de la cultura, en cierto sentido es real, tiene significación, pero le resulta asimismo claro que este mundo no es aquel mundo único en el cual él vive y donde se lleva a cabo, responsablemente, su acto, y los dos mundos aparecen incomunicados entre sí, no existe un principio para incluir y comunicar el mundo significativo de la teoría y de la cultura teorizada al único y singular acontecimiento de ser en la vida. El hombre contemporáneo se siente seguro, a sus anchas y bien definido justamente ahí donde él mismo no se toma en cuenta en el área autónoma de la cultura y de la ley inmanente de la creación; pero en cambio es inseguro, empobrecido e indefinido justamente donde actúa, donde él mismo representa el cen-

tro de generación del acto: en la vida real y singular; es decir, actuamos con seguridad en aquellos casos en que no actuamos por nosotros mismos, sino como poseídos por la necesidad inmanente del sentido en una u otra área cultural, de modo que la ruta que recorre el camino del presupuesto a la conclusión se realiza santamente y sin pecado, puesto que en este camino yo mismo no estoy; pero ¿dónde y cómo ha de incluirse este proceso de mi pensamiento, puro y santo por dentro, y justificado en su totalidad? ¿En la psicología del conocimiento? ¿O, tal vez, en la historia de una ciencia correspondiente? ¿O quizás en mi presupuesto económico, como algo retribuido de acuerdo con el número de líneas en que se ha plasmado? ¿O, tal vez, en el orden cronológico de mi jornada, como mi tarea entre las 5 y las 6? Pero todas estas posibilidades de atribuir un sentido, todos estos contextos están errando en una especie de espacio sideral sin echar raíces de ninguna índole en ninguna parte: ni en lo global, ni en lo singular. De modo que tampoco la filosofía actual ofrece un fundamento para una comunicación semejante, su crisis consiste justamente en esto. El acto aparece escindido en el contenido semántico objetivo y en el proceso subjetivo de realización. A partir del primer fragmento se crea la unidad sistemática de la cultura, unificada y en efecto magnífica en su rigor y definición; a partir del segundo, si no se le desecha por absolutamente inservible, por ser subjetivo plena y totalmente, con la excepción del sentido, se puede, en el mejor de los casos, exprimir y aceptar algo así como un todo estético y teórico a modo del *durée* o del *élan vital* de Bergson<sup>17</sup> [*12 palabras ilegibles*]. No obstante, en ninguno de los dos mundos hay lugar para la realización de un auténtico acto ético.

Sin embargo, la filosofía contemporánea conoce la ética y la razón práctica. Incluso la primacía kantiana de la razón práctica se sostiene por el neokantismo actual. Al hablar del mundo teórico y al contraponerle el acto ético responsable, no hemos dicho nada acerca de las teorizaciones éticas actuales que justamente tienen que ver con el acto. No obstante la exis-

16. Todo el pasaje que caracteriza el materialismo histórico (que aparece aquí entre corchetes), fue suprimido en la edición de 1986, y lo tomo del trabajo de V. Makhlin, *Mijaíl Bajtin: Hacia una filosofía del acto ético* [Mijaíl Bajtin: *K. filosofii postupka*], Zanie, Moscú, 1990, pp. 40-41 [TB].

17. *Durée*, que significa en francés «duración», es decir, el tiempo irreversible del acontecer, y *élan vital*, son conceptos clave de la filosofía de H. Bergson.

tencia del sentido ético, en la filosofía contemporánea no agrega [*1 palabra ilegible*], casi toda la crítica del teoretismo concierne también a los sistemas éticos. Por eso no haremos un análisis detallado de todas las doctrinas éticas existentes; hablaremos de las concepciones éticas determinadas, tales como el altruismo, el utilitarismo, la ética de Cohen,<sup>18</sup> etc., así como de los problemas relacionados con ellas en los lugares correspondientes de nuestro trabajo. Aquí sólo nos queda demostrar que la filosofía práctica en sus direcciones principales se distingue de la teórica sólo según el objeto, pero no según el método, es decir, ella también está totalmente impregnada de teoretismo, y para resolver este problema no existe una distinción entre tendencias aisladas.

Todos estos sistemas éticos suelen dividirse, y con toda razón, en materiales y formales. En contra de la ética material (de contenido) tenemos dos objeciones fundamentales; en contra de la ética formal, una sola. La material trata de encontrar y de fundamentar el contenido de las principales normas morales, a veces universales, a veces por principio relativas, pero en todo caso normas comunes para cada cual. Un acto resulta ético cuando aparece completamente regido tan sólo por la norma moral correspondiente, que posee un contenido definido de carácter común. La primera objeción de fondo, que ya hemos tocado antes, se reduce a lo siguiente: no existen normas éticas especiales, el contenido de cada norma debe ser especialmente fundamentado en su significación por la ciencia respectiva: lógica, estética, biología, medicina, alguna ciencia social. Desde luego, en la ética, al descontar todas las normas que posean una fundamentación especial en una disciplina correspondiente, quedaría un número determinado de normas (que suelen, además, pasar por las básicas) que no aparecen fundamentadas en ninguna parte, e incluso es difícil decir cuál es la disciplina que podría fundamentarlas, y que no obstante parecen convincentes. Sin embargo, por su estructura, estas normas en nada se distinguen de las normas científicas, y el epíteto «ético» que se les agrega no disminuye la necesidad de demostrar, de cualquier manera, su veracidad científica, de

18. Hermann Cohen (1842-1918), fundador de la escuela de Marburgo.

modo que el problema sigue en pie respecto de esta clase de normas. No importa si se soluciona o no alguna vez, pero cada contenido normativo debe ser elevado al grado de un postulado científico especial; antes de que esto suceda, la norma sigue siendo tan sólo una generalización e intuición prácticamente útil. Las ciencias sociales del futuro, filosóficamente fundamentadas, que ahora están en una situación deplorable, disminuirán considerablemente el número de esta clase de normas, que no tienen arraigo en ninguna unidad científica normativa; pero la ética no puede llegar a ser una unidad científica semejante, sino compendio de postulados prácticamente necesarios, a veces no demostrados. En la mayoría de los casos, tales normas éticas representan un conglomerado de diversos principios y valoraciones, metodológicamente desarticulados. Así, el postulado máximo del utilitarismo incumbe al conocimiento y la crítica, en lo que a su importancia científica concierne, por parte de tres disciplinas especiales: psicología, filosofía del derecho y sociología. Propiamente el deber ser, la conversión de un postulado teórico en una norma, en la ética material permanece sin fundamentación alguna, y la ética material incluso carece de enfoque para este propósito: al afirmar la existencia de normas éticas especiales, sólo presupone ciegamente que el deber ser ético concierne a ciertos postulados con contenido en cuanto tales, por deducirse directamente de su contenido semántico, es decir, que cierto postulado teórico (el principio supremo de la ética) por su mismo sentido puede pertenecer al deber ser si, desde luego, se presupone la existencia de un sujeto, de un hombre. El deber ser ético resulta un agregado externo. La ética material ni siquiera es capaz de entender el problema que aparece encubierto aquí. Los intentos de fundamentar el deber ser biológicamente no son sino inconsistencias que no merecen análisis. De ahí resulta claro que todas las normas de contenido, incluso [*1 palabra ilegible*] las que han sido demostradas por la ciencia, serán relativas con respecto al deber ser, puesto que éste se les agrega extrínsecamente. Puedo estar de acuerdo con algunos postulados como psicólogo, sociólogo, jurista *ex cathedra*,<sup>19</sup> pero el admitir

19. Es decir, aprovechando su autoridad en algún campo. La expresión suele

que este postulado por lo mismo viene a ser una norma que regula mi acto significa pasar por alto el problema. Incluso para el mismo hecho de que yo aceptase la validez de un cierto postulado proclamado *ex cathedra* (concebido como mi acto), su validez en sí y mi capacidad psicológica para razonar no sólo resultan insuficientes, sino que hace falta algo que parta de mí mismo, a saber, una disposición moral de mi conciencia hacia el deber ser en relación con el postulado que en sí tenga una validez teórica; la ética material desconoce justamente esta orientación moral de la conciencia y parece pasar por alto este problema sin advertir su existencia. Ni un solo postulado teórico es capaz de fundamentar directamente un acto ético, ni siquiera el acto de pensamiento, en su perfección real. En general, un pensamiento teórico no debe conocer norma alguna. La norma es una forma especial de volición de un sujeto respecto de los otros, y en cuanto tal es esencialmente propia tan sólo del derecho (la ley) y de la religión (los mandamientos), de tal modo que, en estos casos, su obligatoriedad real en cuanto norma no se evalúa a partir de su contenido semántico, sino a partir de la autoridad efectiva de su fuente (expresión de la voluntad), o bien desde su autenticidad y exactitud de la transmisión (referencia a la ley, a las escrituras, a los textos consagrados, a las interpretaciones, a la comprobación de la autenticidad o, más rigurosamente, apelación a las bases de la vida, a los fundamentos del poder legislativo, a la inspiración divina de las escrituras). El peso de su contenido semántico está respaldado sólo por la expresión de una voluntad (la del legislador, la de Dios), pero en la conciencia del creador de la norma, durante el proceso de su creación —deliberación acerca de su importancia teórica y práctica— la norma aún no es tal, sino una disposición teórica (en forma del proceso de discusión: será correcta o útil tal o cual cosa, es decir, útil para alguien). En todas las demás áreas la norma es una forma verbal para adecuar convencionalmente ciertos postulados teóricos a un determinado propósito si quieres o necesitas alguna cosa, entonces en vista de tal o cual... (postu-

---

utilizarse a partir del dogma establecido por el I Concilio de Vaticano, según el cual el Papa, cuando habla en la plenitud de sus funciones *ex cathedra*, es sin pecado.

lado teórico) debes actuar de una determinada manera. Aquí lo que está ausente es justamente la volición y, por consiguiente, la autoridad: todo el sistema está abierto: si es que tú quieres. El problema de la volición autoritaria (que crea una norma) es problema de la filosofía del derecho, de la filosofía de la religión y uno de los problemas de una auténtica filosofía moral en cuanto la ciencia fundamental, filosofía primera (problema del legislador).<sup>20</sup>

El segundo pecado de la ética material es su universalidad: la presuposición de que el deber ser pueda ser extendido, pueda referirse a cualquier persona. Este error, desde luego, es consecuencia del anterior. Puesto que el contenido de las normas es tomado de un juicio con validez científica, mientras que la forma [*1 palabra ilegible*] se asimila tomada del derecho o de un mandamiento, la comunidad de las normas resulta absolutamente inevitable. El carácter común del deber ser es una falla que es también propia de la ética formal, y por lo mismo pasaremos inmediatamente a ésta.

A la ética formal le resulta ajena (desde luego, en un principio, como en la lógica formal, que no en su realización concreta, donde suele suceder [*3 palabras ilegibles*]) y la aporación de las normas de contenido, lo mismo que en Kant) la falla radical de la ética material que acabamos de analizar. La ética formal parte de la especulación absolutamente acertada en el sentido de que el deber ser es una categoría de la conciencia, una forma que no puede ser deducida de algún contenido material definido. Pero la ética formal, que se ha desarrollado exclusivamente en el terreno del neokantismo, en lo sucesivo concibe la categoría del deber ser como categoría de la conciencia teórica, es decir, la teoriza, y como consecuencia pierde el acto individual. Pero el deber ser es justamente la categoría del acto individual, es más, la categoría de la propia individualidad y unicidad del acto, de su irremplazabilidad e insustituibilidad, de la necesidad singular, de su historicidad. El carácter categórico del imperati-

---

20. La motivación evangélica de una conducta ética mediante el amor personal hacia la persona de Aquel que dejó el mandamiento: «Si me amáis, guardaréis mis mandamientos» (Juan, XIV, 15).

vo se sustituye por su validez universal: es pensable como una verdad teórica.

El imperativo categórico define el acto como una ley de validez universal, pero carente de un determinado contenido positivo; se trata de la ley como tal, la idea de la legalidad pura, esto es, el contenido de la ley es la propia legalidad, y un acto debe estar de acuerdo con la ley. Aquí hay momentos acertados: 1) el acto debe ser absolutamente no fortuito, 2) el deber ser es en efecto absolutamente obligatorio, categórico para mí. Pero la noción de legalidad es incomparablemente más amplia y, aparte de los momentos señalados, contiene algunos que son absolutamente incompatibles con el deber ser: la generalidad jurídica y la transferencia hacia el más acá, desde el mundo de su universalidad teórica, de la justeza tan sólo teórica del juicio, y justamente en esta su justificación teórica [2 palabras ilegibles] y el imperativo categórico como común y universalmente válido. Kant demanda justamente esto: la ley que norma mi acto debe ser justificada como una ley que puede llegar a ser la norma universal de conducta, pero ¿en qué forma se llevará a cabo la justificación? Evidentemente, sólo mediante imposiciones puramente teóricas: sociológicas, económicas, estéticas, científicas. El acto es desplazado hacia el mundo teórico con una exigencia vana de legalidad.

La otra falla es la siguiente: la ley aparece prescrita a sí misma mediante la voluntad; la propia voluntad, autónomamente, hace que su propia ley sea la pura concordancia con la ley: tal es la ley inmanente de la voluntad. Aquí vemos una analogía completa con la construcción de un mundo autónomo de la cultura. El acto-voluntad crea la ley a la que se somete, es decir, en cuanto individual, la voluntad muere en su producto. La voluntad describe un círculo, se cierra sobre sí misma, excluyendo la actividad real individual e histórica del acto ético. Afrontamos aquí la misma ilusión que se manifiesta en la filosofía teórica: en ésta existe una actividad de la razón con la que nada tiene que ver mi actividad histórica, individualmente responsable, para la cual esta actividad categorial de la razón es pasivamente obligatoria; en el caso de la voluntad sucede lo mismo. Todo esto distorsiona radicalmente el deber realmente ético y no ofrece en absoluto un enfoque de la reali-

dad del acto. La voluntad, en efecto, es creativamente activa en el acto, pero está lejos de imponer una norma, un postulado general. La ley es asunto de un acto especial, del acto pensamiento, pero incluso el acto pensamiento no es activo en el contenido del postulado, sino que es productivamente activo tan sólo en el momento de hacer comulgar en sí a la verdad significativa con la existencia histórica real (el reconocimiento es momento de un auténtico conocimiento), el acto aparece como activo en el producto singular efectivo creado por él (en una acción real y efectiva, en la palabra dicha, en el pensamiento pensado, para los cuales la validez de la ley jurídica verdadera abstraída en sí misma no es más que un momento). Con respecto a la ley analizada en su aspecto de validez semántica, la actividad del acto se expresa tan sólo en el reconocimiento efectivamente realizado, en una afirmación real.

Así pues, el teoretismo fatal —la abstracción respecto del yo singular— tiene asimismo lugar en la ética formal; en este caso su mundo de la razón práctica en realidad no es sino un mundo teórico, que no el mundo en el que el acto se lleva a cabo realmente. Un acto ya cometido en un mundo puramente teórico, que sólo requiere un examen asimismo teórico, podría ser, pero tan sólo *post factum*, descrito y comprendido desde el punto de vista de la ética formal de Kant y de los kantianos. Ellos carecen de enfoque hacia un acto vivo en el mundo real. La primacía de la razón práctica no es sino la primacía de un área teórica sobre todas las demás, lo cual sucede además tan sólo porque se trata del área de la universalidad más vacua e improductiva. La ley de la concordancia con la ley no es sino una fórmula vacía de la teoriedad pura. Una razón práctica semejante menos que nada puede fundamentar la primera filosofía. El principio de la ética formal no es en absoluto el principio del acto ético, sino el de una posible generalización de los actos ya cometidos en una transcripción teórica. En sí la ética formal no es productiva y simplemente [1 palabra ilegible] el área de la filosofía actual de la cultura. Otro caso es cuando la ética pretende ser ella misma una lógica de las ciencias sociales. Mediante este planteamiento el método trascendental puede volverse mucho más productivo. Pero entonces ¿para qué llamar ética a la lógica de las ciencias sociales y



hablar de la primacía de la razón práctica? Desde luego, no vale la pena disputar por los vocablos: una semejante filosofía moral puede y debe ser creada, pero se puede y se debe crear una más, que merezca aún más un nombre semejante, si no exclusivamente.

Así pues, hemos reconocido como infundados y por principio destinados al fracaso todos los intentos por orientar a la primera filosofía, a la filosofía del acontecimiento único y singular del ser, hacia el aspecto de contenido semántico, hacia el producto objetivado, en una abstracción respecto del acto ético real y singular y de su autor, que piensa teóricamente, que contempla estéticamente, que actúa éticamente. Sólo desde el interior del acto ético real, único, global y unitario en su responsabilidad, es posible enfocar el ser (*bytie*) único y singular en su realidad concreta; sólo hacia este enfoque puede orientarse la primera filosofía.

El acto ético en su misma realización (que no por su contenido) de alguna manera sabe, de alguna manera posee el ser de la vida singular y unitario, se orienta en él, y lo hace desde su totalidad, tanto en el aspecto de contenido semántico como en su facticidad efectiva y singular; desde su interior, el acto ético ve no sólo el contexto unitario, sino también el contexto singular y concreto, el contexto último, y con él relaciona también *su sentido* así como *su hecho*; es ahí donde trata de realizar responsablemente la única verdad del hecho y del sentido en su unidad concreta. Para ello es, por supuesto, necesario tomar el acto no sólo como un hecho contemplado extrínsecamente o concebido teóricamente, sino desde el interior en su responsabilidad. Esta responsabilidad del hecho es el recuento de todos sus factores: de la significación semántica, de la realización fáctica en toda su historicidad e individualidad concreta; la responsabilidad del acto conoce un plan único, un contexto unitario en el cual sólo es posible el significado teórico, la facticidad histórica y el tono emocional y volitivo figuran como momentos de una solución global, de tal modo que todos estos momentos heterogéneos desde un punto de vista abstracto no se empobrecen y se toman en toda su plenitud y en toda su verdad; por lo tanto, el acto ético posee un plan unitario y un principio común que los engloban en su responsabilidad.

Sólo un acto ético responsable es capaz de superar lo hipotético, porque un acto responsable representa la realización de una decisión, de un modo ya irreversible, irremediable e irrecuperable; el acto ético es un balance último, una deducción definitiva y omniabarcadora; el acto concentra, correlaciona y resuelve en un *contexto último*, unitario y singular, tanto el sentido como el hecho, así lo general como lo individual, lo mismo lo real que lo ideal, puesto que todo esto forma parte de su motivación responsable; sólo en el acto ético existe una salida de la sola posibilidad hacia la *singularidad de una vez y para siempre*.

El retorno de la filosofía del acto ético al psicologismo y al subjetivismo es una posibilidad muy remota. El subjetivismo, el psicologismo son correlativos justamente respecto del objetivismo (lógico) y [*1 palabra ilegible*] sólo al dividir abstractamente el acto en sentido objetivo y proceso subjetivo de su realización; intrínsecamente en la integridad del acto no hay nada de subjetivo ni psicológico, en su responsabilidad el acto plantea su verdad como unificadora de ambos momentos, lo mismo que incorpora el momento de significación general y el momento de realización individual. Esta verdad unitaria y singular del acto se plantea como verdad sintética.

No menos infundado es el miedo de que esta verdad sintética unitaria y singular del acto ético sea irracional. El acto en su integridad es más que racional: es *responsable*. La racionalidad sólo como momento de la responsabilidad, [*1 o 2 palabras ilegibles*] la luz, «como el brillo de una lámpara ante el sol» (Nietzsche).

Toda la filosofía contemporánea ha salido del racionalismo y está completamente impregnada de prejuicios del racionalismo —incluso allí donde trata conscientemente de liberarse de él—, en el sentido de que solamente lo lógico es claro y racional, mientras que lo lógico es tan espontáneo y oscuro fuera de una conciencia responsable como lo es cualquier ser en sí. La claridad lógica y la continuidad necesaria separadas del centro unitario y singular de una conciencia responsable son fuerzas oscuras y elementales justamente en cuanto consecuencia de la ley de la necesidad inmanente propia de lo lógico. El mismo error del racionalismo se refleja en la oposición



de lo objetivo en cuanto racional a lo subjetivo, lo individual, lo singular como irracional y aleatorio. En este caso, a lo objetivo, separado en abstracto del acto, se le atribuye toda la racionalidad del acto (ciertamente empobrecida de un modo ineludible), mientras que todo lo principal, con la excepción de lo último se declara [?] como proceso subjetivo. Mientras tanto, toda la unidad transcendental [?] de la cultura objetiva en realidad es oscura y elemental, separada totalmente del centro único y singular de la conciencia responsable: desde luego, una separación total de la realidad es imposible y, puesto que la concebimos realmente, irradia la luz refleja de nuestra responsabilidad. Sólo un acto tomado extrínsecamente como hecho fisiológico, biológico y psicológico, puede aparecer como elemental y oscuro como cualquier existencia abstracta, pero desde el interior del acto la persona que por su cuenta actúa responsablemente, conoce la luz clara y nítida en medio de la cual orientarse. El acontecimiento puede ser claro y nítido para aquel que participa en su acto en todos sus momentos. ¿Acaso esto quiere decir que lo entiende lógicamente, en el sentido de que lo único que le queda claro son sólo momentos y relaciones transcritos mediante conceptos? No, él ve claramente también a estas personas individuales y singulares, a las que ama, lo mismo que al cielo, a la tierra, y estos árboles [9 palabras ilegibles], y el tiempo; pero a la vez le es dado el valor de esta gente, de estos objetos, él es capaz de intuir su vida interior, sus deseos, le resulta claro el sentido real y debido de las interrelaciones entre él y estas personas y objetos —la verdad de un estado de cosas dado—, y su deber ser inherente al acto, no una ley abstracta del acto, sino un deber ser real y concreto, condicionado por su único lugar en un contexto dado del acontecer; y todos estos momentos, que componen el ser en su totalidad, le son dados [*dany*] y le son planteados [*zadany*] bajo una luz única, dentro de una conciencia unificadora y singular, y se realizan en un acto responsable singular y único. Y este acontecimiento en su totalidad no puede ser transcrito en términos teóricos, sin que pierda el sentido mismo de su acontecer [*sobytiinost'*], de aquel sentido que conoce responsablemente y hacia el cual se orienta su acto responsable. Sería incorrecto suponer que esta verdad concreta del

acontecimiento a la que ve, oye y vivencia, y la que comprende el sujeto en el proceso único del acto ético responsable, sea inefable, que sea tan sólo de algún modo vivenciable en el mero momento de actuar, pero no puede ser articulada claramente. Opino que el lenguaje es mucho más apto para enunciar justamente esta verdad, que no el momento lógico abstracto en su pureza. En efecto, lo abstracto en su pureza es inefable, mientras que la expresión es demasiado concreta para el sentido puro, distorsiona y enturbia su significación semántica en sí y su pureza. Por eso en el pensamiento abstracto nunca tomamos la expresión en toda su plenitud. Históricamente, el lenguaje iba formándose en el servicio del pensamiento participativo y del acto, y en cambio, sólo en el día de hoy de su historia se ha puesto al servicio del pensamiento abstracto. Para expresar intrínsecamente el acto ético y el acontecimiento singular del ser dentro del cual el acto se lleva a cabo, se requiere toda la plenitud de la palabra: la unidad de su aspecto de contenido semántico (palabra como concepto), de su lado expresivo e ilustrativo (palabra como imagen), así como de la entonación emocional y volitiva. Y en todos estos momentos la palabra plena y global puede expresar una verdad responsablemente significativa, que no una verdad casual y subjetiva. Desde luego, no es lícito exagerar la fuerza del lenguaje: el acontecimiento del ser singular y único y el acto ético que participa en él son por principio expresables, pero de hecho se trata de un problema muy difícil, de modo que la adecuación completa resulta inalcanzable, a pesar de ser siempre planteada.

De ahí que resulte claro: la primera filosofía que trate de analizar el acontecimiento del ser tal y como lo conoce el acto responsable —es decir, no el mundo creado por el acto, sino un mundo en el que el acto toma conciencia de sí mismo y en el que se lleva a cabo— no puede generar conceptos, postulados y leyes generales acerca de este mundo (la pureza teórica y abstracta del acto ético), sino que tan sólo puede ser una descripción, una fenomenología del mundo del acto ético. Un acontecimiento sólo puede ser descrito participativamente. Pero este mundo-acontecimiento no es tan sólo el mundo del ser, de la dación: ni un solo objeto, ni una sola relación se da

aquí únicamente como lo dado [*darmonoie*], como algo completamente existente, sino que siempre se presenta en virtud de lo planteado [*zadamnoie*] asociado a lo dado: lo que se debe, se desea. Respecto de un objeto absolutamente indiferente y acabado es imposible tomar conciencia, ni se le puede vivenciar: al vivenciar un objeto, yo con lo mismo cumplo con algo a su respecto, el objeto entabla una relación con lo planteado, crece dentro de lo planteado en mi relación con él. No es posible vivenciar a una dación pura. Puesto que en efecto estoy vivenciando el objeto, aunque sea tan sólo como una vivencia-pensamiento, el objeto llega a ser el momento cambiante del acontecer de la vivencia-pensamiento en su devenir, es decir, adquiere un carácter de planteado, o más exactamente, se da en cierta unidad del acontecer, en el cual aparecen como indivisos los momentos del planteo y de la dación, del ser y del deber ser, del ser y del valor. Todas estas categorías abstractas aparecen aquí como momentos de una unidad viva, concreta, palpable de un acontecimiento global y singular. Así también la palabra viviente, la palabra plena ignora un objeto plenamente dado, por lo mismo que yo me puse a hablar de él, de que he trabado con él una relación que no es indiferente, sino interesada y activa, y es por eso que la palabra no sólo designa el objeto como una cierta presencia, sino que también la marca mediante una entonación (una palabra realmente pronunciada no puede dejar de entonarse, la entonación es consecuencia del mismo hecho de la pronunciación) en cuanto mi actitud valorativa hacia el objeto, tanto deseada como indeseada para él, con lo cual lo pone en movimiento en dirección hacia lo planteado, confiriéndole el momento de acontecer [*sobytiinost'*] viviente. Todo lo efectivamente vivenciable se vive como dación-planteamiento, se entona, posee un tono emocional y volitivo, entabla conmigo una relación activa en la unidad del acontecer [*sobytiinost'*] que nos abarca. El tono emocional y volitivo es el momento inalienable del acto ético, incluso de un pensamiento más abstracto, puesto que lo pienso realmente, es decir, puesto que el pensamiento se realiza efectivamente en el ser, participa en el acontecimiento. Todo aquello con lo que tengo que ver se me da mediante un tono emocional y volitivo, puesto que todo se me da como momento del

acontecimiento en el cual participo. Puesto que he pensado el objeto, he contraído con él una relación de acontecimiento. Un objeto es inseparable de su función en el acontecer de su correlación conmigo. Pero esta función del objeto en la unidad de un acontecimiento real que nos abarca es su verdadero y firme valor, su tono emocional y volitivo.

Puesto que solemos separar en abstracto el contenido de una vivencia de su realidad vivenciada, el contenido se nos presenta como absolutamente indiferente respecto del valor en cuanto real y establecido: incluso el pensamiento acerca del valor puede ser separado de una valoración efectiva (la actitud de Rickert<sup>21</sup> hacia el valor). Pero el contenido de una posible vivencia-pensamiento significativo en sí mismo, para realizarse efectivamente y comulgar de este modo con la existencia histórica del conocimiento verdadero debe entablar un vínculo sustantivo con la valoración real: yo puedo vivenciar y pensar este contenido sólo como un valor efectivo, es decir, sólo puedo pensarlo efectiva y activamente en un tono emocional y volitivo. Este contenido no viene a caer en mi cabeza como una especie de meteoro del otro mundo, permaneciendo ahí hermético e impenetrable [*! palabra ilegible*], sin entretenerse con el tejido unitario de mi vivencia-pensamiento, emocional y volitiva, activamente viviente, como su momento sustancial. Ningún contenido sería realizado, ni un solo pensamiento sería efectivamente pensado, si no se estableciera un vínculo esencial entre el contenido y su tono emocional y volitivo, es decir, su valor sustentado auténticamente por quien lo piensa. Vivir activamente una vivencia, pensar un pensamiento quiere decir no estar absolutamente indiferente hacia él, sino sostenerlo emocional y volitivamente. Un verdadero pensar concebido como acto es el pensamiento emocional y volitivo, el pensamiento entonado, y esta entonación penetra sustancialmente en todos los momentos del contenido del pensamiento. Un tono emocional y volitivo abarca todo el contenido semántico del pensamiento en el acto y lo relaciona con el acontecimien-

21. G. Rickert (1863-1936) es cabeza de la escuela de Baden en el neokantismo. En la Rusia prerrevolucionaria, la influencia de Rickert era considerable gracias a la revista *Logos*. En el centro de su filosofía se encuentra el problema del valor.

to singular del ser. Justamente este tono emocional y volitivo es el que se orienta en el ser singular, así como orienta y sustenta en él un contenido semántico.

Pero se puede intentar afirmar el carácter no esencial, casual, del vínculo entre la significación del contenido semántico y su tono emocional y volitivo para un sujeto pensador activo. El deseo de notoriedad o bien [*1 palabra ilegible*] la avaricia, ¿acaso no pueden representar la fuerza emocional y volitiva de mi pensamiento activo? Por ventura, ¿no pueden ser el contenido de estos pensamientos las estructuras gnoseológicas abstractas? ¿Acaso un mismo pensamiento no comporta los matices emocionales y volitivos absolutamente distintos en las diversas conciencias reales de las personas que llevan a cabo este pensamiento? El pensamiento puede estar entretelado con la textura viviente de mi conciencia emocional y volitiva auténtica por causas totalmente ajenas, desvinculadas del contenido semántico del pensamiento dado. No cabe duda de que los hechos semejantes son posibles y en efecto suelen suceder. Pero ¿se puede por ello hacer un juicio acerca del carácter fundamentalmente insustancial y fortuito de este vínculo? Esto significaría reconocer como una casualidad fundamental toda la historia de la cultura con respecto al mundo del contenido objetivamente significativo creado por ella. (Rickert y su referencia [?] al valor y [*1 palabra ilegible*]). Es poco probable que alguien sostuviera hasta el fin la casualidad de un sentido auténticamente realizado. En la filosofía actual de la cultura se lleva a cabo un intento por establecer un nexo esencial, pero desde el interior del mundo de la cultura. Los valores culturales son válidos en sí mismos, y es menester que la conciencia viva se acomode a ellos, los afirme para sí, porque en última instancia creación [?] es, justamente, cognición. Puesto que yo estoy creando estéticamente, por lo mismo reconozco responsablemente el valor de lo estético, y sólo debo explícitamente, efectivamente reconocerlo, y con lo mismo se reconstruye la unidad del motivo y de la finalidad, de una realización verdadera y de su contenido semántico. Con lo cual la conciencia viviente se hace conciencia cultural, mientras la conciencia cultural se plasma en la conciencia viva. El hombre un día estableció, en efecto, todos los valores culturales y ahora vive ata-

do a ellos. Así el poder del pueblo, de acuerdo con Hobbs, se realiza sólo por una vez, en el acto de autonegación y de la entrega de sí mismo al soberano, para que después el pueblo se convierta en esclavo de su libre decisión. En la práctica, este acto de la decisión primordial, al sostener los valores, se sitúa, desde luego, más allá de la frontera de cada conciencia viviente, y cada conciencia viviente encuentra previamente [*prednaxodit*] los valores culturales como algo que le es dado a ella, y toda su actividad se reduce a reconocerlos para sí misma. Al reconocer una vez el valor de una verdad científica en todos [*1 palabra ilegible*] del pensamiento científico, ya estoy sometido a su ley inmanente: al decir a, hay que decir b, y c, y así sucesivamente todo el alfabeto. Quien dijo uno, debe decir dos, la necesidad inmanente de la serie lo transporta (la ley de la serie). Lo cual quiere decir: la vivencia de una vivencia, el tono emocional y volitivo pueden adquirir su unidad tan sólo en la unidad de la cultura, fuera de la cual son casuales; la conciencia real, para ser unitaria, debe reflejar en sí la unidad sistemática de la cultura con el correspondiente [*1 palabra ilegible*] emocional y volitivo, el cual con respecto a cada área determinada puede simplemente considerarse como uno de los factores que intervienen en el producto.

Los puntos de vista semejantes son radicalmente inconsistentes por las consideraciones acerca del deber ser que ya hemos mencionado. El tono emocional y volitivo, la valoración real no se refieren, absolutamente, al contenido como tal tomado aisladamente, sino al contenido en su relación conmigo en el acontecimiento singular del ser que nos abarca. La afirmación emocional y volitiva adquiere su tono no en el contexto de la cultura, sino que la cultura en su totalidad se integra en el contexto global y singular de la vida en la que participo. Se integra también la cultura en su totalidad, así como cada pensamiento aislado, cada producto separado en el contexto individual de un pensamiento coexistencial [*sobytiinoe myshlenie*]. El tono emocional y volitivo abre la cerrazón y el auto-centrismo de un posible contenido del pensamiento, lo inicia en el acontecimiento singular y global del ser. Cualquier valor de significado universal llega a ser realmente significativo tan sólo en un contexto individual.

El tono emocional y volitivo se refiere justamente a toda la unidad concreta y singular, expresa toda la plenitud de un estado del acontecer en un momento dado y en calidad de lo dado y de lo planteado [*dannost'-zadannost'*] a partir de mí como su participante necesario. Por eso no puede ser aislado, separado del contexto unitario singular de una conciencia viva en cuanto a que se refiere a un objeto aislado como tal; aquí no se trata de una valoración general del objeto independientemente de aquel contexto singular en el cual se me presenta en un momento dado, sino que expresa toda la verdad de la situación en su totalidad como la del momento único e irreplicable del acontecer [*sobytiinost'*].

El tono emocional y volitivo que abarca y penetra el acontecimiento singular del ser no es una reacción psíquica pasiva, sino una orientación necesaria de la conciencia, moralmente significativa y responsablemente activa. Se trata de un movimiento comprensivo de la conciencia que transforma una posibilidad en la realidad de un acto realizado: de un acto de pensamiento, de sentimiento, de deseo, etc. Mediante el tono emocional y volitivo señalamos precisamente un momento de mi actividad en la vivencia, la vivencia en cuanto que mía: yo pienso-actúo mediante el pensamiento. Este término, que se usa en la estética, tiene en ella una significación más pasiva. Para nosotros es muy importante referir la vivencia dada a mí como a quien la vive activamente. Esta referencia a mí como activo tiene un carácter de valoración sensorial y de volición realizadora, y al mismo tiempo es responsablemente racional. Todos estos momentos aparecen dados aquí en cierta unidad, conocida por cualquiera que haya vivido su pensamiento y su sentimiento como un acto responsable activamente. El término de la psicología, que de un modo fatal aparece orientado hacia un sujeto de vivencia pasiva, aquí no debe inducir al error. El momento de la realización del pensamiento, del sentimiento, de la palabra, de la acción es mi orientación activamente responsable, que es emocional y volitiva con respecto a la circunstancia en su totalidad en el contexto de una vida real, singular y global.

El hecho de que este tono activo, emocional y volitivo, que impregna todo lo que se vive realmente, refleje toda la irrepeti-

bilidad individual de un momento dado del acontecimiento, no lo hace irresponsable de un modo impresionista, ni lo convierte en un valor falso. Aquí es donde se hallan las raíces de mi responsabilidad activa; este tono trata de expresar la verdad del momento dado, debido a lo cual es remitido a su unidad última, singular, global.

Triste malentendido, herencia del racionalismo, el hecho de que la verdad [*pravda*] sólo pueda ser verdad universal [*istina*] compuesta de momentos generales; el hecho de que la verdad de una situación consista justamente en lo que se encuentre en ella de repetible y permanente, de tal modo que lo general y lo idéntico lo sea por principio (lógicamente idéntico), mientras que una verdad individual se considere artísticamente irresponsable, es decir, como algo que aisle a una individualidad determinada. Incluso si se habla de un acto singular y activo (un hecho), siempre sobreentienden su contenido (contenido idéntico a sí mismo), pero no el momento de una realización efectiva del acto. No obstante, ¿será por ventura esta unidad —la igualdad consigo mismo en el plano del contenido, la identidad y su permanente repetición (principio serial)— la unidad fundamental del ser, que es el momento necesario del concepto de la unidad? Porque este mismo momento es un derivado abstracto, que se define por una unidad singular y efectiva. En este sentido, la propia palabra 'unidad' debería abandonarse como demasiado teorizante; no la unidad, sino la singularidad de sí mismo, de una totalidad irreplicable en su realidad, de donde, para el que desee pensar teóricamente, esta totalidad sea origen [?] de la categoría de la unidad (en el sentido de algo que se repite permanentemente). De este modo se vuelve más comprensible tan sólo la categoría especial de la conciencia teórica, absolutamente necesaria y determinada, pero la conciencia que actúa comulga con la singularidad real como su momento. Por el contrario, la unidad de una conciencia real, que actúa responsablemente, no debe ser pensada como la permanencia de un principio sustantivo, del derecho, de la ley, y menos aún del ser; aquí más pertinente resulta la palabra fidelidad tal y como se usa respecto del amor y el matrimonio, sólo que el amor no ha de ser entendido desde el punto de vista de una conciencia psicológicamente pasiva

(porque en este caso resultaría un sentimiento permanente del alma, algo como una percepción permanente del calor, mientras que en una vivencia real del sentimiento no existe en cuanto permanencia). El tono emocional y volitivo de una conciencia real y singular en este caso se transmite mejor.

Por lo demás, en la filosofía contemporánea se advierte una cierta tendencia a entender la unidad de la conciencia y la singularidad del ser como la unidad de un determinado valor, pero incluso en este caso el valor se transcribe teóricamente, se concibe o como un contenido idéntico de valores posibles, o como principio de valoración constante e idéntico, es decir, un cierto contenido medio estable de valoración y valor posible, de modo que el hecho de la acción retrocede visiblemente al segundo plano. Sin embargo, se trata de lo más importante. No es el contenido de un documento de pago lo que me compromete y obliga, sino mi firma debajo del documento, el hecho de que alguna vez yo hubiese reconocido y firmado dicha obligación de pago. Y en el momento de firmar, no es el contenido de este acto lo que me ha forzado a poner mi firma, ya que el contenido en sí no podría incitarme a un determinado proceder, es decir, a poner mi firma-reconocimiento, sino que el tal proceder ha sido impulsado gracias a mi decisión de asumir mi obligación mediante este suscribir-reconocer-actuar; en lo último, el aspecto de contenido asimismo no ha sido sino un momento, y lo que solucionó el asunto [*1 palabra ilegible*] el reconocimiento que verdaderamente tuvo lugar, la afirmación que es acto responsable, etc. En todas partes hemos de encontrar una permanente [?] unidad en la responsabilidad —no la permanencia de un contenido, ni una ley permanente del acto, puesto que todo el contenido es sólo un momento—, sino un auténtico hecho de reconocimiento, hecho único e irrepetible, emocional y volitivo, concretamente individual. Desde luego, todo esto puede ser transcrito en términos teóricos, expresando una ley permanente del acto ético, porque la ambivalencia del lenguaje lo permite, pero obtendríamos una fórmula vacua, que en sí misma habría requerido un verdadero y singular reconocimiento, para después jamás volver ya hacia la identidad de su contenido. Por supuesto, se puede filosofar a gusto acerca del acto, incluso para saber y

recordar también acerca de un reconocimiento hecho con antelación como de algo realmente realizado precisamente por mí (lo cual presupone una unidad aperceptiva y la existencia de todo un aparato de unidad cognitiva); no obstante, una conciencia viva que actúa [*zhivoe postupaiuschee soznanie*] no sabe de todo esto, y todo esto sólo surge durante la transcripción teórica *post facto*. Para una conciencia que actúa éticamente [*postupaiuschee soznanie*] todo esto no es más que el aparato técnico del acto.

Se puede establecer incluso una cierta proporción inversa entre la unidad teórica y la singularidad real (del ser o de la conciencia del ser). Cuanto más próximo a la unidad teórica (permanencia de un contenido o identidad reiterativa), tanto más pobre y general, el asunto [?] se reduce a la unidad del contenido, y la unidad última resulta ser un vacío contenido aleatorio idéntico a sí mismo; cuanto más se aleja la singularidad individual, tanto más concreta y plena se vuelve: la singularidad del proceso de acontecimiento de ser, en toda su pluralidad individual, hacia cuyo borde se desplaza el acto con su responsabilidad. El momento de lo absolutamente nuevo, jamás sucedido e irrepetible aquí se encuentra en un primer plano, prolongado responsablemente dentro del espíritu de la totalidad alguna vez reconocida.

En el fundamento de la unidad de la conciencia responsable no se encuentra un principio, sino el hecho del verdadero reconocimiento de su participación en el unitario acontecimiento de ser, hecho que no puede ser expresado adecuadamente en términos teóricos, sino tan sólo descrito y vivenciado participativamente; este es el origen del acto y de todas las categorías de un deber ser concreto, único, irrevocable [*nuditel'nyi*]. *Yo también soy*, yo soy en toda la plenitud emocional y volitiva, propia de un acto —y en efecto yo soy— totalmente, y me obligo a decir esta palabra, participo en el ser de un modo único e irrepetible, yo ocupo en el ser singular un sitio singular, irrepetible, insustituible e impenetrable [?] para el otro. En el punto singular dado donde me encuentro en este instante, no se encontraba ninguna otra persona, en este tiempo singular y en este lugar singular, de este ser singular. Y en torno a este punto singular se dispone todo el ser singular de un modo

único e irrepetible. Todo lo que yo puedo realizar nunca ni por nadie puede ser realizado. La singularidad del ser presente es irrevocablemente obligatoria [*nuditel'no obiazatel'na*]. Este hecho de mi *no coartada en el ser* [*moë ne-alibi v bytii*], que se encuentra en la la misma base del deber ser más concreto y singular del acto ético, no se sabe ni se conoce por mí, sino que se reconoce y se afirma de un modo singular. Un simple conocimiento de este hecho lo rebaja al grado inferior de la posibilidad emocional y volitiva. Al conocerlo lo generalizo: cualquier persona se encuentra en un lugar único e insustituible, todo ser es singular. Aquí estamos ante un postulado teórico que tiende al límite de una total liberación del tono emocional y volitivo. Nada tengo que hacer con este postulado, que a nada me obliga. Puesto que yo pienso mi unicidad como momento de mi existencia común a todo el ser, yo ya me salí fuera de mi unicidad singular, me he colocado fuera de ella y estoy pensando el ser teóricamente, es decir, no me integro en el contenido de mi pensamiento; la unicidad en cuanto concepto puede ser localizada [?] en el mundo de los conceptos generales, y puede establecer con ellos una serie de correspondencias lógicamente necesarias. Este reconocimiento de la unicidad de mi participación en el ser es un fundamento real y efectivo de mi vida y de mi acto. Un proceder [*postupok*] activo afirma implícitamente [?] su carácter único e irremplazable en la globalidad del ser, y en este sentido internamente aparece desplazado hacia sus fronteras, aparece orientado en él como en una totalidad. No se trata simplemente de una autoafirmación, o de una simple confirmación del ser real, sino de una afirmación no fusionable e indivisa del yo en el ser: yo participo en el ser como su único agente; en el ser, aparte de mí mismo, para mí nada es *yo*. En cuanto *yo* —en toda la unidad emocional y volitiva de esta palabra—, puedo vivenciar sólo a mí mismo en todo el ser; entre todos los demás *yos* (los *yo* teóricos) para mí no son *yo*; mientras que este mi único *yo* (un *yo* no teórico) *participa* en el ser singular; yo *soy* en él. Luego, aquí aparecen dados de un modo inconfundible e indiviso tanto el momento de la pasividad como el momento activo: yo me sitúo en el ser (pasivamente) y yo participo en él activamente. Entonces, lo dado [*darnoie*] y lo plantea-

do [*zadannoie*], o sea, mi unicidad, me es dada en la medida en que en efecto aparece realizada por mí como unicidad, ubicándose siempre en el acto, en el proceder, es decir, como planteada [*zadana*]; a la vez el ser y el deber ser: yo soy el único e irremplazable, y por eso debo hacer efectiva mi unicidad. En su relación respecto a toda la unidad real surge mi singular deber ser desde mi único lugar en el ser. Yo como único y solo, en ningún momento puedo ser indiferente a la vida, real, irrevocable, apremiante [*nuditel'no*], única, sino que he de tener un deber ser [*dolzhenstvovanie*]. Con respecto a todo, sea como fuere el todo, y a pesar de las condiciones en que esté dado, yo debo proceder desde mi único lugar, si bien tal proceder puede ser tan sólo interno. Mi unicidad, en cuanto la forzosa no coincidencia con nada que no sea *yo*, siempre hace que sea también posible mi acción singular e irrestituible con respecto a todo cuanto no soy *yo*. El hecho de que yo, desde mi único lugar en el ser, aunque tan sólo vea, conozca al otro, piense en él, no lo olvide, el hecho de que para mí él *sea* —es lo único que yo puedo hacer por él en un momento dado de todo el ser, y representa una acción que completa su existencia, absolutamente provechosa y nueva, y posible tan sólo para mí—. Esta acción productiva y singular es justamente el momento del deber ser en él. El deber ser es por primera vez posible allí donde existe un reconocimiento del hecho existencial [*fakt bytiia*] de una personalidad singular desde su interior, donde este hecho llega a ser un centro responsable, allí donde yo admito mi responsabilidad como mi singularidad y mi ser.

Por supuesto, este hecho puede presentar fisuras, puede ser empobrecido: se puede pasar por encima de la actividad y vivir sólo mediante la pasividad, se puede tratar de demostrarse a sí mismo su coartada en el ser; es posible ser impostor. Se puede rechazar nuestra unicidad plena del deber (la *singularidad del nuestro deber ser*).

Un proceder responsable es justamente un acto basado en el reconocimiento de la singularidad de nuestro deber ser. Esta afirmación de la NO COARTADA EN EL SER es precisamente el fundamento del carácter forzosamente dado y planteado de la vida. Sólo la no coartada en el ser transforma una posibili-

dad vacua en un proceder efectivamente responsable (a través de relacionarlo con nuestro propio yo admitido como activo). Este vivo hecho del acto primordial, que funda por primera vez un proceder responsable, con su gravedad real, su obligatoriedad, es fundamento de la vida en cuanto acto ético, puesto que ser realmente en la vida quiere decir proceder, no ser indiferente hacia la totalidad única.

Afirmar el hecho de nuestra propia participación irreemplazable y singular en el ser quiere decir entrar en el ser justamente allí donde el ser no es igual a sí mismo: entrar en el acontecimiento del ser [*sobytiie bytiia*].

Todo lo que concierne al contenido y al sentido —el ser en cuanto una cierta determinación sustancial, como un valor significativo por sí mismo: verdad, bien belleza, etc.—, no son sino potencialidades, que sólo llegan a ser realidades en medio de un proceder sobre la base del reconocimiento de mi singular participación. Desde dentro de un contenido semántico no es posible una transición de una potencialidad a una realidad singular. El mundo del contenido semántico es infinito y está centrado en sí mismo, su significancia en sí me vuelve innecesario, mi acto ético es para él aleatorio. Se trata de un área de infinitas preguntas, donde es posible también la pregunta acerca de quién es mi prójimo. Allí nada puede ser empezado, cualquier inicio será casual y se hundirá en el mundo del sentido. No posee centro, ni tampoco posee principio para opción: todo cuanto es hubiese podido no ser, o bien hubiese podido ser diferente, en el caso de ser simplemente concebible como un contenido semántico determinado. Desde el punto de vista del sentido, sólo son posibles la infinitud de la valoración y la absoluta falta de quietud. Desde el punto de vista del contenido abstracto de un valor posible, todo objeto, no importa todo lo bueno que sea, debe ser mejor, y toda encarnación desde el punto de vista del sentido es una limitación nociva y accidental. Es preciso contar con una iniciativa del proceder con respecto al sentido, y tal iniciativa no puede ser fortuita. Ni un solo contenido autosignificativo puede ser categórico y perentorio, puesto que yo poseo mi propia coartada en el ser. Tan sólo al reconocer mi participación desde mi único lugar se obtiene un auténtico centro de irradiación del acto ético y

convierte un inicio en algo no aleatorio, aquí hace falta significativamente la iniciativa de un proceder, mi actividad se vuelve una actividad sustancial y necesaria.

Pero es posible la existencia de un pensamiento no encarnado, una acción no encarnada, una vida accidental no encarnada, como una potencialidad vacua; una vida basada en un fundamento silencioso [?] de su coartada en el ser se pierde en un ser indiferente, no arraigado en nada. Todo pensamiento no relacionado conmigo como con alguien necesariamente singular, no es sino una potencialidad pasiva, que podría no ser, podría ser otra, puesto que no existe la necesidad y la insustituibilidad de su ser en mi conciencia: es también fortuito el tono emocional y volitivo de un semejante pensamiento no encarnado en una responsabilidad, y sólo el hecho de relacionar en un contexto singular y único del acontecimiento de ser mediante el reconocimiento de mi verdadera participación en él, genera a partir de este pensamiento mi actuación responsable [*otvetstvennyi postupok*]. Y todo en mí ha de ser un semejante proceder: todo movimiento, gesto, vivencia, pensamiento, sentimiento; yo vivo realmente sólo bajo tal condición, sin separarme de las raíces ontológicas de un ser real. Yo me hallo en un mundo de una realidad irrestañable, que no dentro de una posibilidad fortuita.

La responsabilidad es posible no a causa del sentido en sí mismo, sino a causa de su singular afirmación o no afirmación. Porque se puede pasar por alto el sentido o, irresponsablemente, dejarlo pasar sin relacionarlo con el ser.

El aspecto del sentido abstracto, sin correspondencia con la unicidad inexorablemente real, tiene capacidad de proyectarse; se trata de una especie de borrador de un hacer posible, documento sin firma que no es obligatorio para nada ni nadie. El ser, enajenado del único centro emocional y volitivo de la responsabilidad, es sólo un esbozo o bosquejo, una variante no reconocida del ser singular; sólo a través de una participación responsable en el acto singular se puede ir más allá de las infinitas variantes y bosquejos, reescribiendo la propia vida de uno en limpio, de una vez por todas.

La categoría de la vivencia del mundo real del ser —en cuanto acontecimiento— es categoría de la unicidad [*edinstven-*



*nost'*]; vivenciar un objeto quiere decir poseerlo como una singularidad real; pero esta singularidad del objeto y del mundo presupone una correspondencia con mi propia singularidad. Todo lo general y semántico adquiere su gravedad y obligatoriedad [*nuditel'nost'*] también en una correspondencia con la singularidad real.

El pensamiento participativo es justamente una concepción emocional y volitiva del ser en cuanto acontecer en su unicidad concreta, sobre la base de la no coartada en el ser, es decir, se trata de un pensamiento performativo, en el sentido de remitir al yo en cuanto actor singularmente responsable por el acto.

Pero surge aquí una serie de conflictos con el pensamiento teórico y con el mundo del pensamiento teórico. El ser en cuanto acontecer real, dado y planteado dentro de los tonos emocionales y volitivos, correlacionado con el centro singular de la responsabilidad, tomado en su sentido de acontecimiento de importancia singular, grave, necesaria, en su verdad, no se define por sí mismo, sino justamente en la correspondencia con mi unicidad necesaria, de modo que la imagen obligatoriamente real del acontecer se determina desde mi lugar, para mí único. Pero de ahí sigue que existen tantos mundos diversos del acontecer, cuantos centros individuales de responsabilidad, o de sujetos singulares participativos existen, mientras que sabemos que ellos son una multitud infinita. Entonces, si la imagen del acontecer se determina desde el único lugar del participante, ¿cuántas imágenes diferentes, cuántos distintos sitios singulares existen y, sobre todo, dónde existe la imagen única y singular? Puesto que mi actitud [?] es sustantiva para el mundo, *se reconoce* [1 palabra ilegible] como un valor emocional y volitivo realmente, entonces para mí este valor reconocido, esta representación emocional y volitiva del mundo resulta ser una, mientras que para el otro es otra. O bien, ¿hemos de reconocer la duda como un valor *sui generis*? Sí, reconocemos la duda como un valor que precisamente se halla en la base de nuestra vida en cuanto proceder activo, hecho que no por eso entra en una contradicción con la cognición teórica. Este valor de la duda en nada contradice a la verdad única y singular, sino que justamente ella, la verdad única y singular del mundo, así lo exige.

Es justamente ella la que exige de mí la realización plena de mi singular participación en el ser desde mi lugar único. El carácter unitario de la totalidad condiciona los papeles únicos y en nada repetibles de todos los participantes. La multiplicidad de los mundos personales irrepitiblemente valiosos destruiría el ser en cuanto contenido determinado, hecho y petrificado, mientras que justamente es esta multiplicidad la que crea por primera vez este acontecer unitario. El acontecimiento en cuanto igual a sí mismo, unitario, hubiese podido ser leído *post factum* por una conciencia no participativa, desinteresada en él, pero incluso en este caso le resultaría inaccesible el mismo carácter de evento en el acontecer; para un participante real de un suceso en curso, todo se concentra en la acción singular e inminente que él realizaría, una acción en su necesidad no predeterminada, concreta, singular y obligada. Entre las representaciones axiológicas del mundo por parte de cada participante no hay ni debe haber contradicción alguna, tanto desde la conciencia [?] como simplemente desde el único lugar de cada participante. La verdad de un acontecimiento no es una verdad de contenido idénticamente igual a sí misma, sino la posición única y razonada de cada partícipe, la verdad de su deber ser concreto y real. Un simple ejemplo puede aclarar lo dicho.

Yo amo al otro, pero no puedo amar a mí mismo; el otro me ama, pero no ama a sí mismo, cada cual tiene razón en su propio lugar, pero no subjetiva, sino responsablemente. Desde mi único lugar, sólo yo-para-mí soy yo, mientras que todos los demás son otros para mí (en el sentido emocional y volitivo de esta palabra). Porque mi acto (el sentimiento concebido también como acto ético) se está orientando justamente hacia el hecho de la singularidad e irrepitibilidad de mi lugar. El otro tiene su lugar en mi conciencia emocionalmente volitiva y participativa, puesto que lo amo como a otro, y no como a mí mismo. El amor del otro por mí suena emocionalmente de un modo absolutamente distinto para mí —en mi contexto personal—, en comparación con este mismo amor por mí, pero para él; este amor obliga a cosas totalmente diferentes a él y a mí. Pudo haber surgido para una tercera conciencia, no encarnada e indiferente. Para aquella conciencia, se trataría de dos



personas concebidas en su valor autónomo e idéntico, las que desde el punto de vista axiológico por principio se expresarían diferentemente.

Tampoco puede surgir una contradicción entre dos contextos axiológicos únicos y afirmados. Un contexto de valores afirmados quiere decir conjunto de valores, valiosos no para tal o cual individuo durante una u otra época, sino para toda la humanidad histórica. Pero únicamente yo debo establecer una relación emocional y volitiva determinada hacia la humanidad histórica; la debo afirmar como algo realmente valioso para mí, con lo cual todo lo valioso para ella lo será también para mí. El hecho de que la afirmación acerca de que la humanidad histórica reconozca en su historia o en su cultura una u otra cosa como valor es una vacua potencialidad, y no más que esto. Qué me importa a mí que en el ser exista un *a* para el cual un *b* sea un valor; otra situación se crea cuando yo aparezca como partícipe singular en el ser singular mediante una afirmación emocional y volitiva. Puesto que yo afirmo mi único lugar dentro del ser único de la humanidad histórica, puesto que no poseo coartada en él, yo contraigo con él una relación emocional y volitiva con los valores que él reconoce. Desde luego, al hablar de los valores de la humanidad histórica, estamos entonando estas palabras sin poder abstraernos de una determinada actitud emocional y volitiva hacia ellas, y ellas para nosotros no se cubren de un contenido semántico, sino que corresponden al único partícipe y se iluminan con la luz de un valor real.

Desde mi único lugar existe un acceso hacia todo un mundo singular, y para mí esto sólo puede ser desde este lugar. En cuanto espíritu desencarnado, yo pierdo mi actitud obligatoria y necesaria hacia el mundo, pierdo la realidad del mundo. No existe el hombre en general, existo yo, existe un otro concreto y determinado: mi prójimo, mi contemporáneo (la humanidad social), el pasado y el futuro de las personas reales (de la humanidad histórica real). Tales son los momentos axiológicos del ser: todos poseen validez individual y no generalizan el ser singular que se me abre desde mi único lugar como fundamento de mí no coartada en el ser. El conjunto de la cognición general determina al hombre en general (en cuanto *homo*

*sapiens*); por ejemplo, el hecho de que él sea mortal adquiere un sentido axiológico tan sólo desde mi lugar único, puesto que tanto yo como el prójimo y toda la humanidad histórica, todos nosotros, morimos; y desde luego que el sentido emocional y volitivo axiológico de mi muerte, de la muerte del otro, del prójimo, el hecho de la muerte de cualquier hombre real son profundamente diferentes en cada caso, porque se trata de los momentos diferentes de un singular acontecimiento del ser. Para un sujeto indiferente, desencarnado, todas las muertes pueden ser iguales. Pero nadie habita en el mundo donde todos los hombres sean igualmente mortales desde el punto de vista axiológico (es necesario recordar que vivir a partir de uno mismo, desde su único lugar, no quiere decir en absoluto vivir tan sólo de sí mismo; sólo desde un lugar propio se puede justamente hacer sacrificios: mi centralidad responsable puede existir como una centralidad sacrificial).

No existe un valor idéntico a sí mismo, reconocido como universalmente válido, puesto que la importancia universal no aparece condicionada por el contenido tomado en abstracto, sino en su correlación con el sitio singular del partícipe. No obstante, desde este único lugar pueden ser reconocidos todos los valores así como cualquier otra persona con todos sus valores; sólo que esta persona ha de ser *reconocida*; una constatación teórica simple del hecho de que alguien reconozca algunos valores, a nada obliga, como tampoco permite salir de los límites del ser como dación, de la vacua potencialidad, hasta el mismo momento en que yo establezca mi participación singular en este ser.

Un conocimiento teórico de un objeto que exista por sí mismo, independientemente de la posición real del partícipe en un mundo único, desde su singular sitio, es plenamente justificado, pero en este caso no se trata de un último conocimiento, sino de su momento técnico y auxiliar. Mi desentendimiento para con mi único lugar, mi *supuesta* desencarnación es por sí misma un acto responsable, realizable desde mi único lugar, y todo el conocimiento substancial obtenido por esta vía —la dación del ser igual a sí misma y posible— debe ser plasmado por mí, traducido al lenguaje del pensamiento participativo, debe estar sujeto a la pregunta: a qué me obliga,

a mí yo singular y desde mi lugar único, este conocimiento; es decir, debe estar relacionado con mi unicidad en base a mi no coartada en el ser, y dentro de un tono emocional y volitivo, de modo que el conocimiento del contenido del objeto en sí llega a ser el conocimiento de este objeto para mí, se convierte en un *conocer que me obliga a mí responsablemente*. El abstraerse de sí mismo es tan sólo un procedimiento técnico que se justifica ya desde mi lugar propio y único, en el cual yo, el cognoscente, devengo responsable y obligado por este conocer. Todo el infinito contexto del posible conocimiento teórico humano —la ciencia— debe ser *reconocido responsablemente* con respecto a mi unicidad participativa, y esto no rebaja en nada y tampoco distorsiona su verdad [*istina*] autónoma, sino que la completa hasta convertirla necesariamente en una verdad [*pravda*] válida necesariamente. Menos que nada, una semejante transformación del conocimiento en el reconocer puede ser su aprovechamiento inmediato para la satisfacción de alguna necesidad práctica vital; repetimos: vivir desde sí mismo no quiere decir vivir para sí mismo, sino ser responsablemente participativo desde sí mismo, afirmando su obligatoria no coartada en el ser.

Desde nuestro punto de vista, la participación en el acontecimiento de ser del mundo en su totalidad no coincide con una entrega irresponsable al ser, con la posesión por la existencia, porque en este caso sobresale unilateralmente tan sólo el momento pasivo de la participación, y disminuye la actividad planteada [*aktivnost' zadannaia*]. El *pathos* de la filosofía de Nietzsche en una gran medida se reduce a esta posesión por la existencia (una participación unilateral), llevada al absurdo del dionisismo contemporáneo.<sup>22</sup>

22. Bajtin se refiere a los motivos antiplatónicos y anticristianos, sumamente característicos para Nietzsche, de la exaltación de la «vida» en cuanto apariencia y falsedad, en oposición al cancelado «mundo verdadero» del Ser invisible e inmutablemente espiritual. En Nietzsche la última palabra pertenece justamente a la ilusión de la vida, reconocida y aceptada hasta sus últimas consecuencias en calidad de ilusión; el concepto del «eterno retorno» contrapuesto al concepto neoeuropeo de progreso. La «vida» se vuelve absoluta en cuanto ausencia fundamental del sentido, que por sí misma provoca un éxtasis orgiástico: de ahí la imagen de Dionisos. En Rusia el aspecto «dionisiaco» de la doctrina de Nietzsche fue difundido por Viach Ivanov, quien, por lo demás, debilitó notablemente el *pathos* nihilista y agresivo de Nietzsche.

El suceso vivenciado de una verdadera participación en este caso aparece empobrecido por el hecho de que la existencia afirmada se posesiona del afirmante, la empatía con el verdadero ser participado conduce a la pérdida de sí mismo en el ser (no se puede vivir siendo impostor), a la negación de su propia unicidad dentro del deber ser.

La conciencia participativa y encarnada puede presentarse como estrecha, limitada y subjetiva tan sólo al contraponerse a la conciencia de la cultura como centrada en sí misma. Se representarían dos contextos axiológicos, dos vidas: la vida de todo un mundo infinito en su totalidad, que puede tan sólo ser conocido objetivamente, y mi pequeña vida personal. El mundo como totalidad es sujeto de la primera, mientras que el sujeto de la segunda no es sino accidental y singular. No obstante, no se trata de una contraposición matemáticamente cuantitativa de un mundo infinitamente grande y de un hombre muy menudo, de una unidad frente a un número infinito de unidades-seres. Por supuesto, es posible trazar esta oposición entre el hombre aislado y el mundo por el lado de una teoría [?] general [?], pero su sentido real no es éste. Pequeño y grande no son aquí categorías teóricas, sino puramente axiológicas. Y hay que preguntar: ¿en qué plano se lleva a cabo esta confrontación valorativa, para que llegue a ser necesaria y efectivamente válida? Sólo en el plano de la conciencia participativa. El *pathos* de mi pequeña vida y de un mundo infinito es el *pathos* de mi no coartada participativa en el ser, es una extensión responsable del contexto de los valores efectivamente reconocidos desde mi posición singular. Y en la medida en que aparezco sustraído de este mi único lugar, se presenta una escisión entre un mundo infinitamente posible de la cognición y el mundillo de los valores que yo reconozco.

Sólo desde el interior de este mundo pequeño, pero obligatoriamente real, debe suceder esta amplificación, infinita en un principio, pero que no se realice mediante disociación y contraposición; porque en tal caso un mundo absolutamente insignificante de la realidad aparecerá bañado por todos lados por las olas de una potencialidad infinita y vacua, y para esta posibilidad es inevitable el cisma de mi pequeña realidad, el juego desatado de una objetividad [*15 palabras ilegibles*] vacua.

Entonces se origina la infinitud de la cognición: en vez de hacer comulgar a todo el conocimiento teóricamente posible del mundo de la vida real a partir de sí misma como un reconocimiento responsable, tratamos de unir nuestra vida real al contexto teórico posible, reconociendo en ella como importantes tan sólo sus momentos generales, o bien atribuyéndole el sentido de un mínimo fragmento de espacio y tiempo de una gran totalidad espaciotemporal, o bien dándole una interpretación simbólica.

En todos estos casos su unicidad viviente, obligada e inexorable se diluye con el agua de una posibilidad vacua apenas pensable. El cuerpo [?] amante [?] se declara como válido tan sólo como un momento de la materia infinita, indiferente a nosotros, o como ejemplar de *homo sapiens*, representante de su propia ética, encarnación del principio abstracto del eterno femenino: siempre lo realmente significativo viene a ser momento de una posibilidad, mi vida se presenta como la vida del hombre en general, y esta última como una de las manifestaciones de la vida del mundo. Pero todos estos contextos infinitos de los valores no aparecen enraizados en nada, siendo tan sólo posibles en mí, independientemente del ser objetivo y universalmente significativo. Pero es suficiente que plasmemos responsablemente este hecho de nuestro pensamiento hasta el final, que lo suscribamos, y nos veremos efectivamente participes en el acontecimiento del ser desde su interior, y desde nuestro sitio singular.

Mientras mi acto efectivo, basado en la no coartada en el ser, así como el acto-pensamiento, el acto-sentimiento, acción aparecen realmente desplazados hacia los límites extremos del acontecimiento del ser, ubicados en éste como en un todo unitario y singular, por más que el pensamiento posea un contenido concreto, y el acto sea concreto e individual, en toda su pequeñez real ellos aparecen como participantes reales de una totalidad infinita. Lo cual no quiere decir, en absoluto, que yo deba pensar en mí mismo y en mi acto, en esta totalidad como un contenido determinado: esto no es posible ni necesario. La mano izquierda puede no saber qué hace la derecha, mientras ésta realiza lo verdadero [*pravda*]. Y no en el sentido que evoca Goethe: «En todo aquello que producimos

correctamente, hemos de ver la semejanza de cuanto puede ser creado correctamente». Éste es tan sólo un caso de la interpretación simbólica del paralelismo de los mundos, que aporta el momento de ritualidad a un acto concreto y real.

Orientar el acto en la totalidad del singular acontecimiento del ser no quiere decir, en absoluto, traducirlo al lenguaje de los valores sublimes cuyo reflejo o representación es el suceso participativo concreto y real en el cual el acto aparece orientado directamente. Yo participo personalmente en el acontecer, lo mismo que todo objeto o persona con los cuales tengo que ver en vida única aparecen como personalmente implicados. Puedo realizar un acto político y un rito religioso como representante, pero en este caso ya se trata de una acción especializada, que presupone el hecho de una atribución de plenos poderes a mi persona; no obstante, tampoco aquí reniego por completo de mi responsabilidad personal, al contrario, mi carácter de representante plenipotenciario la toma en cuenta. El presupuesto tácito de la ritualidad de la vida no es en absoluto la humildad, sino la soberbia. Es necesario aceptar humildemente la participación personal y la responsabilidad. Al tratar de concebir la vida propia como un representar implícito a otras personas, y cada acto [*akt*] como ritual, nos convertimos en impostores.

El hecho de representar a alguien o a algo no cancela, sino tan sólo convierte mi responsabilidad personal en especializada. Un reconocimiento o afirmación de la totalidad a la que he de representar es mi acto personalmente responsable. Puesto que éste se cancela, y yo permanezco tan sólo como un responsable especializado, me convierto en poseído, mientras que mis actos, arrancados de las raíces ontológicas de la participación personal, se convierten en accidentales con respecto a la última unidad singular, de la que son desarraigados, lo mismo que yo no estoy enraizado en aquella área que convierte mi acto en acto especializado. Tal género de separación del contexto único, la pérdida, dentro de la especialización, de la participatividad personal única, tienen frecuentemente lugar en los casos de la responsabilidad política. El intento de ver en cualquier otro, en cada objeto de un proceder dado, no una singularidad concreta, que participa personalmente en el ser,

sino al representante de cierta totalidad mayor, conduce a la misma pérdida de la unidad singular. Con ello, la responsabilidad y el carácter ontológicamente no fortuito de mi acto no sólo no aumentan, sino que decrecen y en cierta forma pierden realidad: el acto aparece como injustificadamente soberbio, lo cual conduce tan sólo al hecho de que la concreción real de la singularidad obligatoriamente real empieza a desintegrarse mediante la potencialidad semántica abstracta. Para que el acto arraigue, en su primer plano debe situarse la participación personal en el ser único y en relación con un objeto único, puesto que si bien tú eres representante de una totalidad mayor, esto se da, ante todo, personalmente; y la propia totalidad mayor no es justamente [?] lo general, sino lo concreto de sus momentos individuales [?].

La validez concretamente real y obligatoria [*nuditel'no-konkretno-real'naia znachimost'*] de la acción en un contexto dado y singular (sea éste lo que fuere), el momento de la realidad en él aparece justamente como una orientación en el ser real y singular en su totalidad.

El mundo en el cual el acto está orientado con base en su participación singular en el ser: tal es el objeto de la filosofía moral. Pero el acto no lo conoce en cuanto un cierto contenido determinado, sino que tiene que ver tan sólo con una persona y un objeto únicos, y éstos le son dados en tonos emocionales y volitivos individuales. Es un mundo de nombres propios, de *estos* objetos y de las determinadas fechas cronológicas de una vida. Una descripción experimental del mundo del acontecer de una vida desde el interior del acto en base a su no coartada en el ser sería una confesión, entendida como rendir cuentas de los propios actos de uno en forma individual y singular. Pero estos mundos concretamente individuales, irrepetibles, concernientes al proceder real de las conciencias [*deistvitel'no postupaiuschie soznania*], de las cuales se conforma, como de los factores reales, el acontecimiento del ser único y singular, poseen también momentos generales, pero no en el sentido de conceptos o leyes generales, sino en el sentido de los momentos compartidos de sus arquitectónicas concretas. La filosofía moral debería ocuparse de describir esta arquitectónica del mundo real del acto ético, no en forma de un esque-

ma abstracto, sino como un plano concreto del mundo del acto unitario y singular, de los momentos principales concretos de su estructuración y su disposición recíproca. Estos momentos son: yo-para-mí, otro-para-mí y yo-para-otro; todos los valores de la vida real y de la cultura se distribuyen en torno a estos puntos arquitectónicos principales del mundo real del acto ético: los valores científicos, los estéticos, los políticos (los éticos y los sociales inclusive) y, finalmente, los religiosos. Todos los valores espaciotemporales y de contenido semántico se estructuran en torno a estos momentos centrales emocionales y volitivos: yo, otro, yo-para-otro.

La primera parte de nuestra investigación se dedica justamente al examen de los momentos principales de la arquitectónica del mundo real, no pensado, sino vivenciado. La siguiente parte estará dedicada al acto estético en cuanto proceder ético: no desde el interior de su producto, sino desde el punto de vista del autor en cuanto participante responsable,<sup>22a</sup> y [2 *palabras ilegibles*] de la ética de la creación artística. La tercera se consagrará a la ética de la política, y la cuarta parte a la ética de la religión. La arquitectónica de este mundo recuerda a la del mundo de Dante y de los misterios medievales (en el misterio y en la tragedia la acción también se ubica sobre las fronteras últimas del ser).

La crisis contemporánea es básicamente la crisis del acto ético contemporáneo. Se ha abierto un abismo entre el motivo de un acto y su producto. Como consecuencia, el producto mismo, al separarse de sus raíces ontológicas, se ha puesto mustio. El dinero puede convertirse en el motivo de un acto que construye un sistema moral. El materialismo económico tiene razón con respecto al momento presente, pero no porque los motivos del acto hayan penetrado en el interior del producto, sino más bien por el contrario, el producto en su significación se deslinda del acto en su motivación real. Los mundos teórico y estético han sido liberados, pero desde el interior de cada uno de ellos es imposible vincularlos entre sí ni hacer

22a. Liapunov hace una interpretación distinta, de acuerdo con la supuesta lectura de S. Bocharov (ver la nota 136 de la edición *Toward a Philosophy of the Act*, p. 97), la cual no me parece acertada. Sigo literalmente el texto [TB].

que comulguen con la unidad última, ni hacerlos encarnar. El acto, a consecuencia de que la teoría se ha separado del acto y se desarrolla acorde a su propia ley inmanente, al dejar que la teoría se aleje, empieza a degradarse. Todas las fuerzas de la realización responsable [*otvetstvennoe svershenie*] se retiran hacia la región autónoma de la cultura, y el acto ético separado de ellas degenera hasta el grado de una motivación biológica y económica elemental, perdiendo todos sus momentos ideales: tal es el estado de la civilización. Toda la riqueza de la cultura se pone al servicio del acto biológico. La teoría abandona al acto en medio de una existencia obtusa, succiona de él todos los momentos de idealidad hacia su región autónoma, empobreciendo al acto. De ahí viene el *pathos* de Tolstoi y de todo nihilismo cultural.

En tal estado de las cosas podría parecer que al descontar los momentos semánticos de la cultura objetiva permanece una desnuda subjetividad biológica, el acto como necesidad [biológica]. Por eso surge la impresión de que tan sólo en cuanto poeta o científico yo sea objetivo y espiritual, es decir, tan sólo desde el interior del producto que haya creado. Mi biografía espiritual, por ende, habría de edificarse desde el interior de tales objetos. Al descontar todo esto sólo queda el acto subjetivo. Todo lo objetivamente válido del acto forma parte del área cultural a la cual se adscribe el objeto generado por el acto. La complejidad extrema del producto y la simplicidad elemental de la motivación [*sic*]. Hemos convocado el espectro de la cultura objetiva, al que no podemos conjurar. De ahí la crítica de Spengler. De ahí sus memorias metafísicas y la ubicación de la historia entre la acción y su expresión en forma de acto ético significativo. En el fundamento del acto se encuentra la comunión con la totalidad única, lo responsable no se disuelve en lo especializado (la política), porque en el caso contrario no estaríamos frente al acto ético, sino frente a un hacer técnico. Pero entonces un acto ético semejante no debe contraponerse a la teoría y el pensamiento, sino incluirlos dentro de sí en cuanto momentos necesarios, plenamente responsables. Spengler no concede ningún lugar a todo esto. Opone el acto ético a la teoría, y para no quedar en el vacío, inserta la historia. Si tomamos el acto contemporáneo por se-

parado respecto de la teoría cerrada sobre sí misma, obtendremos un acto biológico o técnico. La historia no lo salva, por no estar arraigado en la última totalidad única.

La vida tan sólo puede ser conscientizada en una responsabilidad concreta. La filosofía de la vida sólo puede ser una filosofía moral. Sólo es posible tomar conciencia de la vida como de un acontecer, y no como de ser en cuanto dación [*bytie-dannost'*]. Una vida que haga a un lado la responsabilidad no puede poseer una filosofía: aparecería por principio como fortuita y carente de raíces.

## I

El mundo en el cual el acto realmente transcurre y se lleva a cabo, es un mundo unitario y singular vivenciado en forma concreta: es visto, oído, palpado y pensado, impregnado por completo de tonos emocionales y volitivos de una validez axiológica positivamente afirmada. La singularidad unitaria de este mundo, unidad cuyo origen no es el contenido semántico, sino que es de orden emocional y volitivo, es garantizada para la realidad mediante el reconocimiento de mi participación singular, de mi *no coartada* en el ser. Esta mi participación inaugura un deber ser concreto: el de realizar toda singularidad entendida como la singularidad absolutamente irrefutable de la existencia, con respecto a todo momento de este ser, o sea, mi participación transforma cada manifestación mía —sentimiento, deseo, estado de ánimo, pensamiento— en un acto mío, activo y responsable.

Este mundo se me presenta, desde mi lugar singular, como concreto y único. Para mi conciencia que actúa participativamente, el mundo se organiza como un todo arquitectónico en rededor mío, siendo yo el centro único de irradiación de mi acto: yo lo encuentro en la medida en que yo actúo éticamente a partir de mí mismo, mediante visión, pensamiento, acción. En correlación con el único lugar de mi irradiación activa hacia el mundo, todas las relaciones pensables de espacio y tiempo adquieren un centro valorativo, estructurándose alrededor de él en una cierta totalidad arquitectónica estable: la unidad

posible se vuelve singularidad efectiva. Mi posición singular y activa no aparece como un centro abstractamente geométrico, sino como centro responsable, emocional y volitivo, como centro concreto de una pluralidad concreta del mundo en el cual el momento espaciotemporal representa el único lugar y la hora y el día históricos irrepetibles [*5 palabras ilegibles*]. Aquí concurren los planos que son diferentes, desde un punto de vista abstracto, en una unidad concreta y singular: tanto el determinismo espaciotemporal, como tonos y sentidos emocionales y volitivos. Los adverbios como «alto», «por encima de», «por debajo», «por fin», «tarde», «todavía», «ya»; las expresiones como «hace falta», «se debe», «más lejos», «más cerca», etc., adquieren no sólo un contenido semántico apenas pensable y posible, sino una significación efectiva, vivenciada, grave, obligatoria, concretamente determinada, desde el único lugar de mi participación en el acontecimiento del ser. Esta mi participación real desde un punto concretamente singular del ser crea una gravidez real del tiempo, y el valor palpable y manifiesto del espacio, convirtiendo sus fronteras en algo firme, no casual, significativo: el mundo en cuanto un todo único y singular, real y responsablemente vivenciado.

Si yo me abstraigo de este centro de irradiación de mi única participación en el ser, no sólo en sus aspectos de un determinado contenido (espaciotemporal, etc.), sino también de la afirmación emocional y volitiva real de mi participación, la singularidad concreta y la realidad obligatoria del mundo se desintegrarán inevitablemente en momentos y relaciones abstractas y generales, tan sólo posibles, que pueden ser reducidas a una unidad similar: apenas posible, abstracta y general. La arquitectónica concreta del mundo vivenciado será sustituida [?] por una unidad sistemática de los momentos abstractos y generales, sin valor espaciotemporal ni axiológico. Desde el interior del sistema cada momento de esta unidad es lógicamente necesario, pero el propio sistema es posible sólo relativamente; sólo al relacionarse conmigo en cuanto ser pensante en forma activa, y en cuanto acto ético de mi pensar responsable, comulgaría con la arquitectónica real del mundo vivenciado siendo su momento, echando raíces en su unicidad axiológica significativa y real. Todo lo abstractamente general no es el

momento inmediato del mundo realmente vivido, como lo son *este hombre, este cielo, este árbol*, sino tangencialmente, en cuanto contenido semántico de este pensamiento singularmente real o de este libro concreto; sólo de esta manera este contenido real es vivo y participante, pero no su sentido centrado en sí mismo.

No obstante, el sentido es eterno, mientras que esta realidad de la conciencia y la realidad del libro son precederas. Es que la eternidad del sentido, más allá de su realización, es una eternidad anaxiológica posible, más allá de la validez concreta. Porque si esta tal eternidad en sí [?] del sentido fuese realmente axiológicamente válida, el acto de su encarnación, su razonamiento y su realización efectiva mediante el pensamiento activo habría sido superfluo e innecesario; puesto que sólo en su correlación con éste el carácter eterno del sentido se convierte en realmente valioso y significativo. Sólo en relación con la realidad el sentido eterno se convierte en fuerza motriz del pensamiento activo en tanto que su momento: el valor eterno de este pensamiento, de este libro. Pero también aquí la luz axiológica aparece como tomada en préstamo: en última instancia, la eternidad real de la realidad más concreta es obligatoriamente valiosa en su totalidad: el valor de este hombre, de estas personas y de su mundo con todos sus momentos reales; sólo así se ilumina con una luz axiológica el sentido eterno de un pensamiento efectivamente realizado.

Cualquier cosa tomada autónomamente, sin tomar en cuenta su relación con el centro axiológico único de la responsabilidad irradiada por el acto, pierde su carácter concreto y su realidad, así como el espesor valorativo, la obligatoriedad emocional y volitiva, y se vuelve una posibilidad vacua, abstractamente general.

Desde el emplazamiento singular de mi participación en el ser se individualizan el tiempo y el espacio, comulgando con la unicidad concreta de la que son momentos. Desde un punto de vista teórico, el espacio y el tiempo de mi vida son insignificantes fragmentos (en términos abstractamente cuantitativos; sin embargo el pensamiento participativo agrega aquí un tono valorativo) del tiempoespacio único y, por supuesto, sólo este hecho garantiza la monovalencia semántica de sus definicio-

nes y juicios; pero desde el interior de mi vida privada estos fragmentos encuentran un centro valorativo unificado, lo cual convierte el tiempoespacio real en una individualidad singular, si bien abierta.

El tiempoespacio matemático garantiza la unidad semántica posible de los juicios posibles (para un juicio real hace falta un interés emocional y volitivo verdadero), mientras que mi participación real en ellos desde mi único lugar garantiza su carácter real inexorablemente obligatorio y su unicidad axiológica, como si se les otorgara carne y sangre; desde su interior, y en relación con ella, el tiempoespacio adquiere (un pasado y un futuro infinito y probable) una densidad axiológica; mi unicidad es una especie de centro de irradiación cuyos rayos, atravesando el tiempo, afirman el carácter humano de la historia [?], iluminando los valores todo el tiempo que sea posible, su misma temporalidad, puesto que yo realmente soy parte de ella. Tales definiciones espaciotemporales como infinito, eternidad, inmensidad, que salpican nuestro pensamiento participante emocional y volitivo en la vida, en la filosofía, en la religión y el arte, por su uso efectivo no son conceptos teóricamente puros (matemáticos), sino que viven en el pensamiento mediante los momentos del sentido valorativo, que les es propio, iluminándose axiológicamente en relación con mi unicidad participativa.

Consideramos pertinente reiterar: vivir desde sí mismo, partiendo de sí mismo en sus actos, no quiere decir todavía vivir y actuar para sí. La centralidad de mi única participación en el ser dentro de la arquitectónica del mundo vivenciado no implica en absoluto la centralidad positiva [?] del valor para el cual todo lo demás en el mundo no es sino un principio auxiliar. Yo-para-mí representa el centro de irradiación del acto y de la actividad de afirmación y reconocimiento de todo valor, puesto que se trata de un punto único en el cual yo me sitúo como responsablemente participante en el ser singular; se trata de un centro operativo, del estado mayor del comandante en jefe para mis posibilidades y mi deber ser dentro del acontecimiento del ser, ya que sólo desde mi único lugar puedo y debo ser activo. Mi afirmada participación en el ser no es sólo pasiva (el gozo de ser), sino que es ante todo activa (como el

deber ser para hacer efectivo mi puesto singular). No se trata de un valor existencial supremo, que fundamente sistemáticamente todos los demás valores vitales para mí en cuanto relativos, en cuanto condicionados; no tenemos la intención de construir un sistema de valores lógicamente unificado, poniendo a la cabeza como valor principal mi participación en el ser, un sistema ideal de los diversos valores probables, como tampoco se trata de una transcripción teórica de los valores históricamente reconocidos por el hombre, con el fin de establecer entre ellos relaciones lógicas de subordinación, sumisión, etc., es decir, sistematizarlos. No es nuestra intención proponer un sistema o un inventario sistemático de los valores donde los conceptos puros (idénticos a sí mismos desde el punto de vista del contenido) se vinculen con las relaciones lógicas, sino que nos interesa ofrecer una representación o descripción de la arquitectónica valorativa del vivir el mundo, no con una fundamentación analítica a la cabeza, sino con un centro verdaderamente concreto (espaciotemporal) de emanación de valoraciones, afirmaciones, actos reales, cuyos miembros son objetos reales vinculados entre sí por medio de relaciones de un acontecer concreto (las relaciones lógicas aquí no son más que un momento al lado de lo espaciotemporal y de lo emocional y volitivo), dentro del singular acontecimiento del ser.

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

La unidad del mundo de la visión estética no es de índole semántica y sistemática, sino que se trata de una unidad concretamente arquitectónica, organizada en torno a un centro valorativo concreto, que puede ser pensado, visualizado, amado. Este centro es el hombre, y todo en el mundo cobra un significado, un sentido y valor, en tanto que humano, tan sólo en su relación con el hombre. Toda la existencia posible, y



todo sentido posible se disponen en torno al hombre como centro y como único valor, y todo debe ser relacionado con el hombre (aquí la visión estética no reconoce fronteras), debe llegar a ser humano. No obstante esto no quiere decir que precisamente el héroe de una obra tenga que ser representado como un valor positivo, en el sentido de aplicarle un determinado epíteto valorativo: «bueno, bello», etc., porque todos estos epítetos pueden ser completamente negativos, el héroe puede ser malo, miserable, en todos los sentidos vencido y superado, pero mi atención interesada está fijada en él, y es en torno a él en cuanto malo, siendo sin embargo el único centro axiológico, como se sitúa todo lo bueno del contenido. El hombre, aquí, no es grato por ser bueno, sino que es bueno por ser grato.<sup>23</sup> En ello consiste toda la especificidad de la visión estética.

Todo el topos valorativo, toda la arquitectónica de la visión habrían sido diferentes, si no fuera él su centro valorativo. Si yo contemplo el cuadro de la perdición y de una vergüenza pública, totalmente justificada, de un hombre amado por mí de una manera exclusiva, el cuadro será totalmente diferente a aquel que presenciaria en el caso en que el condenado fuese para mí valorativamente indiferente. Y esto no sucede porque yo hubiera tratado de justificarlo a pesar del sentido común y la justicia —podemos descartar todo esto—, el cuadro de la exposición pública puede ser absolutamente justo y realista, y sin embargo será distinto por su topos esencial, por la disposición axiológicamente concreta de las partes y los detalles, por toda su arquitectónica, de modo que yo veré otros rasgos valorativos, así como otros aspectos, y su disposición será diferente, puesto que el centro concreto de mi visión y acabado del cuadro sería distinto. No se trataría de una distorsión interesada del enfoque, puesto que la arquitectónica no concierne al contenido semántico del asunto. El aspecto del contenido del suceso, tomado en abstracto, es igual a sí mismo e idéntico a pesar de la existencia de los diferentes centros valorativos concretos (la apreciación del sentido desde el punto de vista de un determinado valor, como bien, belleza, verdad, inclusive), pero

23. Bajtin se refiere a un refrán ruso [TB].

este aspecto del contenido, idéntico a sí mismo, no es sino tan sólo un momento de toda la arquitectónica concreta en su totalidad, y la posición de este momento abstracto es diferente a la luz de los diversos enfoques valorativos. Porque un mismo objeto desde el punto de vista de contenido semántico, al ser contemplado desde los diversos puntos de un espacio único por personas diferentes, ocupa lugares distintos y se presenta diferentemente dentro de la totalidad arquitectónica del campo de visualización de estas diferentes personas que lo observan, y la identidad semántica forma parte como un momento de la visión concreta, adquiriendo tan sólo una serie de rasgos nuevos. Pero al contemplar un acontecimiento, la posición espacial abstracta es tan sólo uno de los momentos de la postura emocional y volitiva del participante del tal acontecer.

Asimismo, un juicio de valor acerca de una misma persona («él es malo») puede tener diversas entonaciones reales, de acuerdo con la posición del centro axiológico en circunstancias dadas: depende de si amo realmente al sujeto en cuestión, o bien me importa un valor concreto en relación con el cual él resulta inconsistente e indiferente; por supuesto, tal distinción no puede expresarse en abstracto en forma de un sistema jerárquico de valores, sino que se trata de una relación concreta de índole arquitectónica. No se puede substituir la arquitectónica valorativa por un sistema de relaciones lógicas (subordinación) de los valores, interpretando los matices de la entonación sistemáticamente, de la siguiente manera: en el primero de los casos el valor supremo es el hombre, y valor subordinado es el bien, mientras que en el segundo caso sucede al revés. No pueden existir tales relaciones entre el concepto abstracto e ideal y el objeto concreto y real, como tampoco se puede abstraer de la realidad concreta del hombre, dejando tan sólo un esqueleto del sentido (*homo sapiens*).

Así pues, el centro axiológico de la arquitectónica del acontecer de la visión estética no es el hombre como un contenido idéntico a sí mismo, sino como una realidad real amorosamente afirmada. Con esto la visión estética está lejos de abstraerse de todos los puntos de vista posibles sobre los valores, y tampoco borra la frontera entre el bien y el mal, entre la belleza y fealdad, entre la verdad y la mentira; la visión estéti-



ca conoce y afirma todas estas diferencias en el mundo al que contempla, sin embargo todas estas distinciones no las hace patentes como los criterios últimos, como el principio del examen y plasmación de lo visible, sino que ellas permanecen en su interior como momentos de la arquitectónica y de todas maneras son abarcadas por la afirmación plenamente receptiva y amorosa del hombre. La visión estética conoce desde luego también los «principios de selección», pero todos ellos se subordinan arquitectónicamente al hombre en cuanto centro valorativo supremo.

En este sentido se puede hablar acerca del amor estético objetivo, sin atribuirle a esta palabra un significado estético psicológicamente pasivo, sino entendiéndolo como principio de la visión estética. La heterogeneidad axiológica del ser referido al hombre sólo le es dada a la contemplación amorosa, puesto que sólo el amor puede retener y fijar esta multiplicidad y heterogeneidad, sin extraviarlo ni dispersarlo, dejando un esqueleto consistente en líneas principales y aspectos semánticos. Sólo un amor desinteresado según el principio «no se es grato por ser bueno, sino que se es bueno por ser grato», sólo la atención amorosamente interesada es capaz de desarrollar una fuerza suficiente para abarcar y retener la multiplicidad concreta del ser sin empobrecerlo ni esquematizarlo. Una reacción indiferente u hostil es siempre una reacción empobrecedora y desintegradora del objeto y significa dejar de lado el objeto en toda su multiplicidad, subestimarle o superarlo. La propia función biológica de la indiferencia aparece siempre como nuestra liberación de la multiplicidad del ser, abstracción con respecto a aquello que no es sustancial para nosotros, una especie de economía que lo protege de la dispersión dentro de la multiplicidad. Tal es, también, la función del olvido.

El desamor, la indiferencia jamás pueden ser capaces de desarrollar fuerzas suficientes como para *demorar intensamente* por encima del objeto, fijando y moldeando cada pormenor y detalle suyo. Sólo el amor puede ser estéticamente productivo, sólo en una relación con lo amado es posible la plenitud de lo múltiple.

Con respecto al centro valorativo (el hombre concreto) del

mundo de la visión estética no se debe distinguir entre forma y contenido: el hombre es el principio tanto de la forma como del contenido de la visión, en su unidad e interpenetración. Tal diferenciación sólo resulta posible respecto de las categorías semánticas abstractas. Todos los momentos abstractos de la forma se convierten en momentos concretos de la arquitectónica en una correlación con el valor concreto del hombre *mortal*. Todas las relaciones espaciotemporales concurren en él y sólo en relación con él cobran un sentido valorativo: alto, lejos, por encima, por debajo, abismo, infinito; todos ellos reflejan la vida y la tensión de un hombre mortal, por supuesto no en un sentido matemático abstracto sino como un valor emocional y volitivo.

Sólo el valor de un hombre mortal ofrece una escala para la serie espaciotemporal: así como el espacio se densifica como un horizonte posible de un mortal, el tiempo posee un espesor y una gravedad valorativos en cuanto al transcurso de la vida de un hombre mortal, con lo cual [?] hay que tomar en cuenta el contenido de la definición del tiempo, la gravedad formal, el transcurso significativo del ritmo. Si el hombre no fuese mortal, el tono emocional y volitivo de este transcurrir, de este «más temprano» o «más tarde», del «ya», «cuando», «jamás», y de los momentos formales del ritmo habría sido diferente. Eliminemos las escalas [?] de la vida del hombre mortal y se extinguirá el valor de lo vivido, tanto de su ritmo como del contenido. Desde luego, aquí no se trata de una determinada duración matemática de una vida humana (70 años)<sup>24</sup> —ella puede ser arbitrariamente larga o breve—, sino de que existen términos, límites de la vida que son el nacimiento y la muerte, y el solo hecho de la existencia de tales términos crea un matiz emocional y volitivo del transcurso del tiempo de una vida limitada; así como la propia eternidad posee un sentido valorativo tan sólo en su relación con una vida determinada.

Podremos clarificar [?] mejor la disposición arquitectónica del mundo de la visión estética en torno a su centro valorativo —una persona mortal— en el análisis del contenido y la forma

24. Cf.: «Sólo vivimos unos setenta años...» (Salmos, 89, 10).

de alguna obra concreta. Veamos el poema lírico de Pushkin *Razluka* [*La separación*] (1830).<sup>25</sup>

En esta obra lírica hay dos personajes: el héroe lírico (autor objetivado) y *ella* (Riznich)<sup>26</sup> y, por lo tanto, se encuentran dos contextos valorativos, dos puntos concretos para relacionar con ellos momentos axiológicos del ser, y además el segundo contexto, sin perder su autonomía, aparece comprendido valorativamente por el primero (se afirma por él valorativamente); ambos contextos a su vez están abarcados por el contexto estético unificador, axiológicamente afirmativo, del autor en cuanto artista: este último contexto se sitúa por fuera de la arquitectónica de la visión del mundo en la obra (no se trata del contexto del autor-narrador, que es miembro de esta arquitectónica), así como del receptor. El lugar único en el ser que ocupa el sujeto estético (autor, receptor), el punto de irradiación de su actividad estética —el amor objetivo por el hombre— es una extraposición [*vnenajodimost'*]<sup>27</sup> con respecto a todos los momentos de la unidad arquitectónica [*ilegible*] de la visión estética, lo cual hace por primera vez posible la existencia de una arquitectónica espaciotemporal a partir de una actividad afirmativa. La empatía estética —la visión del héroe, del objeto desde el interior— se realiza activamente desde este único lugar extrapuesto, y aquí mismo y sobre él se cumple la aceptación estética —afirmación y plasmación del material de la empatía en la arquitectónica unificadora de la visualización. La extraposición del sujeto, tanto espaciotemporal como axiológica, es decir, yo no soy el objeto de la empatía y de la visualización, hace por primera vez posible la actividad estética de la creación de la forma.

Todos los elementos concretos de la arquitectónica son atraídos hacia dos centros valorativos (héroe y heroína), y son igualmente abarcados por la actividad afirmativa, valoradora,

25. Bajo este título, que no pertenece al autor, el poema «Por las orillas de tu lejana patria» se publicaba en las ediciones del siglo XIX.

26. La identidad de la destinataria del poema, Amalia Riznich, es ampliamente conocida por las biografías del poeta, pero no está explícita en el texto [TB].

27. Es uno de los conceptos clave de la estética de la creación verbal bajtiniana y ha sido traducido por Todorov como *éxotopie*; Liapunov propone *outside-situatedness*. Sigo aquí la variante que propuse antes en la traducción de *Estética de la creación verbal* (México, 1982).

humana, estética, dentro de un acontecer único. Examinemos esta distribución de los momentos concretos del ser:

Por las orillas de tu lejana patria  
abandonabas la tierra ajena...

Las orillas de la patria se sitúan dentro del contexto valorativo espaciotemporal de la vida de la heroína. Para ella la patria, el horizonte espacial posible dentro de su tono emocional y volitivo (en el sentido concretamente axiológico de la palabra, en su sentido pleno), y el espacio, convertido en «tierra ajena» en virtud del acontecer concreto, se confronta con la unicidad de la patria. Entonces el momento del movimiento espacial desde la tierra ajena hacia la patria se da y se lleva a cabo dentro del tono emocional y volitivo de la heroína. No obstante, este momento aquí se vuelve concreto, a la vez, dentro del contexto de la vida del autor, en cuanto a que acontecimiento dentro del contexto de su vida: tú *abandonabas*. Para ella (dentro de su tono emocional y volitivo) ella estaría regresando, es decir, predominaría un tono axiológicamente más positivo. Sólo desde la posición singular de él dentro del acontecimiento ella está «abandonando». La unicidad singular del acontecer de su vida, con su tono emocional y volitivo, se da como momento arquitectónico concreto, expresado mediante el epíteto «lejana». En tal caso, no es importante, desde el punto de vista del acontecimiento, el hecho de que a ella le corresponda cumplir con un largo camino; lo que importa es que ella estaría lejos de él, pese a que la «lejanía» posee un peso valorativo también dentro del contexto de ella. Aquí tenemos una interpenetración y una unidad de los sucesos a pesar de la imposibilidad de fusionar valorativamente ambos contextos.

En la segunda estrofa, esta interpenetración y la imposibilidad de fusión —la unidad del acontecer— es aún más evidente:

En una hora inolvidable, hora triste  
loré largamente a tu lado.

La hora y sus epítetos (inolvidable, triste) tienen carácter de acontecer tanto para él como para ella, cobran un peso.

dentro de la serie temporal de una vida determinada y finita: tanto la de él como la de ella. Pero predomina el tono emocional y volitivo de él. En esta relación es [ilegible] valorable este momento temporal como la hora axiológicamente plena de la vida única de él.

En una primera versión, incluso el principio aparecía dentro del contexto axiológico del héroe:

Por las orillas de la tierra ajena y lejana  
estabas abandonando la tierra patria.

En este caso, la tierra ajena (Italia) y la tierra patria (Rusia) aparecían dentro del tono emocional y volitivo del autor-héroe. En relación con ella, el mismo espacio —dentro del acontecer de la vida de ella— ocupa [?] un lugar opuesto.

Mis manos, enfriándose,  
se esforzaban por retenerte.

Esto aparece en el contexto valorativo del héroe. Las manos, enfriándose, trataron de retener dentro de su entorno espacial, en la cercanía inmediata del cuerpo, centro espacial único, aquel centro concreto que da un sentido y contribuye una sustancia valorativa: a la patria, a la tierra ajena, a la lejanía, a la intimidad, al pasado, a la brevedad de la hora, al llanto prolongado, a la eternidad del recuerdo.

Gimiendo imploré que no interrumpieras  
la terrible angustia de la separación.

Aquí también prevalece el contexto del autor. En este caso, se trata de una tensión en el contenido y en el ritmo, así como una cierta aceleración del *tempo*: la intensidad de una determinada vida mortal, la aceleración axiológica del *tempo* de una vida en su precipitante acontecer.

Decías: a la hora del reencuentro,  
bajo un cielo eternamente azul...

En su tensa interpenetración, los contextos de él y de ella, atravesados por la unidad del contexto valorativo de la humanidad mortal: un cielo eternamente azul ante el contexto de la vida de cada ser mortal. No obstante, aquí este momento del acontecer universal de lo humano no se le brinda directamente al sujeto estético (el autor-contemplador, extrapuesto con respecto a la arquitectónica del mundo de la obra), sino que se da desde el interior del contexto de los protagonistas, es decir, forma parte del acontecer del reencuentro como un momento valorativamente establecido. El reencuentro, la aproximación mutua de los centros valorativos de la vida de ambos, no importa el plano en que los tomemos (terrenal, celestial, temporal o supratemporal) es más importante [?] que la proximidad propia de un suceso dentro de un mismo horizonte, en un mismo entorno axiológico. Las siguientes dos estrofas profundizan concretamente el reencuentro.

Pero ¡ay! donde la bóveda celeste  
brilla en el esplendor azul,  
donde las aguas dormitan bajo rocas  
dormiste tu último sueño.  
Tu belleza, tus sufrimientos  
han desaparecido en la urna funeraria.  
También desapareció con ellos  
el beso del reencuentro...  
Pero lo sigo esperando: ¡me lo debes!

Las primeras tres líneas de estas dos últimas estrofas representan los momentos del acontecer [?] de un contexto universal de los valores humanos (la belleza de Italia), sostenido en el contexto axiológico de la heroína (su mundo), desde donde entran afirmativamente también en el contexto del héroe. Se trata de un entorno para el acontecer de su singular muerte, tanto para ella como para él. El posible entorno de la vida de ella, del futuro reencuentro de los dos se ha convertido en el entorno real de la muerte. El sentido del acontecer valorativo del mundo de Italia es para el héroe un mundo en el que ella ya no está: un mundo valorativamente iluminado por la ya-no-existencia de ella en este mundo. Para ella, se trata de un

mundo en el que ella habría podido estar. Todas las líneas restantes aparecen dentro del tono emocional y valorativo del autor-héroe, pero en este tono [ilegible] se anticipa la línea final: la seguridad de que el reencuentro prometido siempre sucedería, de que el círculo de la interpenetración de sus contextos axiológicos respectivos no está cerrado. El tono emocional y volitivo de la separación y de un reencuentro que no tuvo lugar se transforma, anticipándolo, en el tono de un seguro e inevitable reencuentro en el más allá.

Tal es la distribución de los momentos del acontecer ontológico en torno a dos centros axiológicos. Un mismo objeto desde el punto de vista del contenido semántico (Italia) resulta diferente en cuanto momento del acontecer para los contextos axiológicos distintos: lo que para ella es patria, para él es tierra extraña, el hecho de su partida es para ella el regreso, pero para él es el abandono, etc. Una Italia única e idéntica a sí misma, así como la lejanía matemáticamente igual a sí misma que la separa de Rusia: ambas aquí forman parte de la unidad del acontecer, y viven en él no como unas autoidentidades de contenido, sino gracias a aquel único lugar que ocupan en la unidad de la arquitectónica, distribuidas alrededor de los centros axiológicos singulares. Pero ¿es lícito contraponer a una Italia idéntica a sí misma como la única real y objetiva, y a una Italia aleatoria como una vivencia subjetiva de Italia en cuanto patria, tierra extraña; aquella Italia donde ella ahora está dormida; en fin, la Italia vivenciada de un modo subjetivo e individual? Tal oposición es radicalmente errónea. Una vivencia subjetiva de Italia incluye como momento indispensable su auténtica unidad dentro del ser unificado y singular. Pero esta Italia singular se plasma y se convierte en carne y sangre sólo desde el interior de mi participación reafirmada en la unicidad del ser cuyo momento es esta Italia única y singular. Pero tal contexto del acontecimiento de la participación singular no aparece cerrado ni aislado. Para el contexto del acontecer del autor-héroe, en el cual Italia es tierra extraña, se concibe y se establece también el contexto valorativo en que Italia es patria (el contexto de ella). Mediante la participación del héroe en el ser desde su único lugar, la Italia singular e idéntica a sí misma se ha plasmado para él en una tierra extraña, pero asimismo para él se

ha convertido en la tierra de su amada, porque él es quien la ha fundado-inaugurado, como por lo tanto todo el contexto axiológico del acontecer de ella, contexto en el cual Italia es patria. Y todos los demás matices posibles del acontecer de una Italia singular, referida a la gente concreta afirmada axiológicamente. La Italia de la humanidad entera forma parte de la conciencia participativa desde su lugar único. Debe establecer alguna relación con el acontecer de un valor afirmado en forma concreta, para llegar a ser el momento de una conciencia real, aunque tan sólo teórica, como la de un geógrafo. No se trata aquí de ningún relativismo: la verdad del acontecimiento del ser da cabida a la verdad absoluta en todo su carácter supratemporal. La unidad del mundo es el momento de su unicidad concreta y condición necesaria de nuestro pensamiento desde el punto de vista de su contenido, es decir, del pensamiento en tanto que juicio, si bien para un pensamiento real en cuanto acto ético no es suficiente esta unicidad.

Ahora detengámonos en algunas particularidades de la arquitectónica del poema en cuestión. El contexto axiológico de la heroína es afirmado e incluido en el contexto del héroe. El héroe se ubica en un punto del tiempo verdadero y real de su vida, los acontecimientos de la separación y la muerte de su amada se sitúan en su pasado singular (transferidos al plano del recuerdo), y demandan por un futuro pleno a través del presente, demandan un acontecer dentro de la eternidad, lo cual hace palpables y significativas las fronteras y relaciones temporales: la vivencia participativa del acontecimiento. Toda esta arquitectónica, en su plenitud, es dada [dana] al sujeto estético (artista-contemplador), extrapuesto con respecto a ella. Para este sujeto, tanto el héroe como todo el contexto de su acontecer se relacionan con el valor del hombre y de lo humano, en la medida en que el sujeto estético participa positivamente en el ser único, dentro del cual el hombre con todo lo humano representa el momento axiológico. Para él, también el ritmo, en cuanto transcurrir valorativamente tenso de la vida finita de un hombre, se llena de vida. Toda esta arquitectónica en su contenido y en sus momentos formales está viva para un sujeto estético tan sólo en la medida en que éste sea quien establezca realmente el valor de todo lo humano.

Tal es la arquitectónica concreta de la visión estética. En ella el momento del valor aparece condicionado no por el principio fundacional, sino por el único lugar que ocupa el objeto en la arquitectónica concreta de un acontecer, desde el puesto singular del sujeto participativo. Todos estos momentos aparecen como momentos de la unicidad concreta del hombre. Aquí se funden lo espacial, lo temporal, lo lógico, lo axiológico, plasmándose en su unidad concreta (patria, lejanía, pasado, fue, será, etc.), confrontándose con un centro valorativo concreto; se le subordinan no sistemática, sino arquitectónicamente, cobran un sentido y se localizan a través de él y en él. Cada momento aquí aparece vivo en cuanto único, mientras que la misma unidad no es sino momento de la unicidad concreta.

Pero esta arquitectónica que hemos representado en sus rasgos generales es la arquitectónica de la contemplación del mundo producida mediante el acto estético, mientras que el acto y el yo en cuanto su actor se hallan fuera, excluidos de ella. Se trata del mundo afirmado de la existencia de otras personas, pero yo en cuanto su fundador estoy ausente de él. Es el mundo de los otros singulares, que se inaugura desde su *interior*, y de una existencia valorativamente relacionada con estos otros, pero yo tengo que *encontrarlos*, de modo que yo el singular, el que me construyo a mí mismo desde mi interior, por principio me encuentro fuera de la arquitectónica. Participo tan sólo como contemplador, pero la contemplación es la exotopía real y activa del contemplador para con su objeto. La unicidad del hombre contemplada estéticamente no es, por principio, mi unicidad. La actividad estética es una participación especializada y objetivada, de modo que desde el interior de una arquitectónica estética no hay salida hacia el mundo del sujeto del acto, de modo que el mundo se sitúa fuera del campo de una visualización estética objetivada.

Al pasar ahora a la arquitectónica real del mundo vivenciado de la vida, del mundo de una conciencia que actúa participativamente, ante todo observamos la fundamental diferencia arquitectónica entre mi propia unicidad singular y la unicidad de cualquier otra persona —tanto del otro estético como del real—; la diferencia entre vivir en concreto su propia vivencia

y la vivencia del otro. El valor concretamente afirmado del otro, y mi propio valor-para-mí son radicalmente distintos.

Aquí no estamos hablando de una valoración abstracta de una conciencia teórica desintegrada, que no conoce sino el valor general del contenido semántico de cualquier persona, de cada hombre, de modo que una conciencia semejante no puede generar un acto ético concreto en forma que no sea *casual*, sino tan sólo una valoración de tal acto *post factum* y en cuanto un ejemplo de acto. Al contrario, estamos hablando de una valoración concreta y efectiva por parte de una conciencia actuante, o del acto ético de valoración, que busca su propia justificación no a partir de un sistema, sino dentro de una realidad concreta, única e irrepetible. Una conciencia semejante se contrapone a sí misma para sí a todos los demás en cuanto otros para ella: su propio yo impulsado desde su interior frente a todos los otros, a las personas singulares encontradas; pone a sí mismo en cuanto partícipe frente al mundo en el cual el yo participa, y dentro de este mundo, enfrenta a todas las personas que en él se encuentran. Yo soy el único cuyo punto de partida soy yo mismo, mientras que a todos los demás los encuentro: en ello consiste la profunda diferencia del acontecer ontológico.

El principio arquitectónico supremo del mundo real del acto ético es la oposición concreta, arquitectónicamente válida, entre el *yo* y el *otro*. La vida conoce dos mundos axiológicos por principio diferentes, pero relacionados entre sí: el yo y el otro, y en torno a estos dos centros se distribuyen y se disponen todos los momentos concretos del ser. Un mismo objeto idéntico a sí por su contenido, un momento del ser correlacionado conmigo, una vez aplicado al otro posee un aspecto valorativamente diferente, de modo que todo un mundo unificado por su contenido, si está referido a mí o a la otra persona, aparece impregnado de un tono emocional y volitivo totalmente diferente, se distingue por su valor semántico en el sentido más vivo y esencial. Con ello no se violenta la unidad semántica del mundo, sino que llega hasta el grado de unicidad propio del acontecer.

Este carácter biplano de la determinación axiológica del mundo —para sí o para otro— es mucho más profundo y fun-

damental que aquella diferenciación en la definición del objeto [?] que hemos examinado al interior del mundo de la visualización estética, dentro de la cual una misma Italia venía a ser patria para uno y tierra extraña para otro, y donde estas diferencias semánticas eran de índole arquitectónica, pero todas ellas se encuentran en una misma dimensión valorativa: en el mundo de otros para mí. Se trata de la interrelación arquitectónica de dos otros valorativamente afirmados. Tanto la Italia patria como la Italia tierra ajena aparecen expresadas en una misma tonalidad. Pero el mundo en su correlación conmigo, con mi yo, no puede por principio formar parte de una arquitectónica estética. Como veremos más detalladamente en lo sucesivo, el contemplar estéticamente quiere decir referir el objeto al plano valorativo del otro.

Esta desintegración arquitectónica del mundo en yo y en todos los *otros* para mí, no es pasiva o fortuita, sino que tiene un carácter del deber ser activo. Esta arquitectónica a la vez es dada y planteada [*dana i zadana*], puesto que es arquitectónica del acontecer. La tal arquitectónica no aparece como previamente hecha y petrificada, conmigo situado en ella en forma pasiva. Se trata de un plan proyectado [*zadamyi*] para mi orientación en el acontecimiento del ser, de una arquitectónica que es realizada por mí incesantemente mediante mi acto responsable, edificada por el acto y estable tan sólo debido a la responsabilidad inherente al acto. Un deber ser concreto es un deber ser arquitectónico: se trata de realizar mi propio y único lugar en la unicidad del acontecimiento de ser, y se define ante todo en cuanto una contraposición axiológica entre el yo y el *otro*.

Tal contraposición arquitectónica es llevada a cabo dentro de cada acto ético, y la elemental conciencia moral así lo entiende, pero la ética teórica no posee una forma adecuada para expresarlo. La forma de un postulado, norma o ley universales no es capaz de expresar esta contraposición, cuyo sentido es un absoluto de sí [*ilegible*]. Inevitablemente surge la ambigüedad, la contradicción entre forma y contenido. Sólo en forma de la descripción de una interrelación arquitectónica concreta es posible expresar este momento, pero la filosofía moral hasta ahora no conoce una descripción semejante. De lo

cual desde luego no sigue que tal contraposición se hubiese quedado absolutamente sin ser expresada y enunciada: tal es el sentido de toda la moral cristiana, y del mismo principio parte la moral altruista. No obstante, este [*ilegible*] principio moral hasta ahora no ha recibido una expresión científica adecuada, ni ha sido razonado en sus últimos principios.