

La “dialéctica” del habla y de la escritura en la hermenéutica de Paul Ricoeur.
Un estudio crítico
Gabriel, Silvia (UBA)

Introducción

Suelen distinguirse dos posiciones respecto a la relación entre oralidad y escritura: la *fonocéntrica*¹ y la *autonomista*² (V. Béguelin, 2002: pp. 31-51). A esta visión bipartita habría que añadirle una tercera: la *dialéctica*,³ y distinguir en el interior del autonomismo, a los autonomistas propiamente dichos de los *grafocéntricos*.⁴ Mientras para los fonocéntricos la escritura es un modo derivado, secundario, limitado a la fijación y al registro de una instancia de habla originaria, los autonomistas sostienen la irreductibilidad, total o parcial, de la escritura a la oralidad. En el límite, esta irreductibilidad desemboca en un verdadero grafocentrismo cuando sus sostenedores abogan por el papel fundador de la escritura en la representación integral de la lengua. Por su parte, los dialécticos defienden un sistema mixto donde una instancia revierte sobre la otra en el medio de una tensión que puede privilegiar uno de los dos términos en juego, la oralidad o la escritura.

Presentadas las cuatro posiciones en torno a la relación que guardan la oralidad y la escritura, el trabajo gira en torno a desentrañar donde se ubica Ricoeur en este debate. La hipótesis es que Ricoeur se aleja del fonocentrismo y de una posición dialéctica consecuente, aproximándose al autonomismo y, en el límite, a la posición grafocéntrica.

La posición de Ricoeur frente al habla y la escritura

Sin negar que muchas veces la escritura opera efectivamente como un modo de registro de una instancia de habla preexistente tal y como lo concibió el fonocentrismo, la problemática de la fijación e inscripción no agota para Ricoeur el problema de la escritura. “La escritura es mucho más que una mera fijación material” (Ricoeur, 1998: p. 41), advierte nuestro pensador. Es mucho más, dicho sintéticamente, primero, por los cambios sociales, políticos, jurídicos y económicos que ha provocado la invención de la escritura. Segundo, y más importante, porque aquella debilidad de que adolece escritura por desligarse de su autor de la que diera cuenta negativamente Platón en el *Fedro*, adquiere en Ricoeur una significación enteramente positiva: la disociación del significado textual y del significado mental (V. Ricoeur, 2000: p. 104). Esta disociación trae consigo efectos considerables. Por un lado, la estabilidad del significado. El sentido establecido por la escritura, y en particular por la literatura, se vuelve la instancia de estudio privilegiada por la hermenéutica. La descontextualización que habilita la escritura permitiría a la palabra escrita abrirse *al* mundo y abrir *el* mundo. Abrirse *al* mundo porque se amplía el abanico universal de sus destinatarios. Abrir *el* mundo porque gracias a la escritura el mundo deja de coincidir con el mundo próximo de la

¹ Entre los fonocéntricos más destacados se encuentran, en la tradición filosófica, Platón, Aristóteles, Rousseau y Hegel, y en la tradición lingüística, Ferdinand de Saussure y Roman Jakobson.

² Entre los lingüistas, los estudios de Giorgio Cardona y de Claire Blanche-Benveniste se dejan inscribir en la corriente autonomista cuyo precursor fue Josef Vachek.

³ En el campo de los estudios lingüísticos y crítico-culturales, los trabajos de Valentin Voloshinov y Mijail Bajtín coinciden en torno a la articulación dialéctica entre oralidad y escritura.

⁴ Entre los filósofos, quien se ha destacado por su exaltación de la escritura en detrimento del habla, su voz y su *logos*, convirtiéndose en un verdadero precursor del grafocentrismo, es Jacques Derrida.

situación de diálogo. Frente al mundo empírico, la *referencia* extralingüística asociada a un sentido –que aunque estable, es multívoco porque cada lector lo ejecuta de maneras siempre nuevas–, coincide con los mundos posibles que amplían icónicamente nuestra realidad cotidiana. Como corolario, este movimiento del significado a la referencia intercepta ese juego infinito de significantes sobre el que Derrida pareciera fundar su grafocentrismo (V. Derrida, 1998).

Los cortes con el fonocentrismo clásico no desvían a Ricoeur hacia la posición dialéctica. Quizás su diálogo constante con el estructuralismo más que con el generativismo lingüístico, lo alejan de la posibilidad misma de ver en “la dialéctica del habla y de la escritura”, como ambigüamente da en llamar a esta relación, algo más que un *paralelismo*. A diferencia de la relación de intercambio de la que intentan dar cuenta los dialécticos, la oralidad y la escritura se presentan en el nivel del discurso [*parole*] como realizaciones paralelas de una lengua [*langue*] que las precede. Dice Ricoeur: “[...] la escritura es una realización comparable al habla, paralela al habla, una realización que toma su lugar y que da alguna manera la intercepta [...] Esta liberación de la escritura que la pone en el lugar del habla es el acto de nacimiento del texto.” (Ricoeur, 2000: p. 129).

Este paralelismo es el que sitúa el pensamiento del francés en dirección del autonomismo. Hablar de paralelismo en los términos de la cita, es hablar, de la existencia de un único lenguaje y la coexistencia de dos instancias de ejecución irreductibles entre sí: por un lado, el habla, por el otro, la grafía. Sólo que el autonomismo de Ricoeur no es neutro; es permeable a las jerarquías. No caer en el grafocentrismo de Derrida, para quien el carácter originariamente significativo de la escritura marca la pertenencia del habla a la escritura y la precipita en ese “absurdo juego de significantes errabundos” (Ibid.: p. 175) del que habla Ricoeur, no parece eximirlo de todo cargo de grafocentrismo. La escritura en general, y en particular la literatura, operarían como mediaciones largas que debemos recorrer para acceder al discurso hablado. Con esto queremos significar que la escritura se transforma en Ricoeur en *el* paradigma del discurso que se patentiza cuando sostiene que “la escritura es la manifestación íntegra del discurso” (Ricoeur, 1998: p. 38). Desde su lugar de manifestación integral, la escritura opera normativamente sobre su contraparte “dialéctica”, el habla viva, problematizando la supuesta irreductibilidad entre sendas instancias de ejecución de *langue*. Pero la función normativa no agota las atribuciones de la escritura. Una vez desplazada el habla de su condición de modelo para la labor interpretativa que le fue concedida entre otros por Gadamer, la problemática misma del habla pasa a resultar ajena a una hermenéutica cuya labor queda inextricablemente ligada a la labor del texto.

En suma: a partir de esta presentación esquemática de las distintas posiciones asumidas ante la relación entre oralidad y escritura en el dominio de las disciplinas humanísticas, intentamos esbozar aquí la ambigüedad de la situación ricoeuriana frente a lo que él da en llamar la *dialéctica* del habla y de la escritura. Más que una dialéctica en sentido propio –si por “dialéctica” entendemos una tensión y no una enajenación de uno de los términos en cuestión–, comparte primero con el *fonocentrismo*, el carácter de fijación que provee la escritura a una instancia de habla originaria, y después con el *autonomismo*, la irreductibilidad de la escritura al habla viva. Un autonomismo que oscila hacia el *grafocentrismo* al conferir a la escritura la representación integral del discurso, y reivindicar, implícitamente, el textocentrismo dominante en las teorías estéticas de la lectura.

Como queriendo replicar una interpretación no caritativa, en *Teoría de la interpretación* advierte que "los conceptos de intención y diálogo no han de ser excluidos de la hermenéutica, sino más bien han de ser liberados de la unilateralidad de un concepto no dialéctico de discurso" (Ricoeur, 1998: p. 37). Ello no obsta, sin embargo, a que nuestra hipótesis se mantenga cuando como traicionando esta reapertura de la hermenéutica, en la misma obra proclama más adelante que "la hermenéutica comienza donde termina el diálogo" (Ricoeur, *ibíd.*; p. 44), en abierta tensión con la concesión precedente.

Cabría preguntarse si esta suerte de exilio del diálogo, que parece arrastrar consigo al fenómeno del habla en su totalidad, no compromete la pretensión universal que la hermenéutica adquirió con Heidegger y sobre todo con Gadamer al quedar asociada a la comprensión por la vía del lenguaje y del diálogo. Sin olvidar que Gadamer ligó la hermenéutica esencialmente a la comprensión de los textos, tampoco hay que desconocer que no desterró el habla viva toda vez que junto con la escritura la hizo copartícipe de la lingüisticidad de la experiencia hermenéutica. Al querer realizar el proyecto despsicologizante de Gadamer y transponer la *Sprachlichkeit* [lingüisticidad] en *Schriftlichkeit* [escrituridad], Ricoeur parece invertir, a pesar de sí, la función universal que tiene la lingüisticidad en *Verdad y método* (V. Gadamer, 1991: p. 567) por la labor regional de la escrituridad. El precio a pagar por unificar la hermenéutica ontológica con el modelo epistemológico proveniente del formalismo y del estructuralismo lingüísticos parece ser el pasaje de una hermenéutica general para la que "El *ser que puede ser comprendido es lenguaje*" (*Ibíd.*), a una nueva hermenéutica regional para la que el ser que puede ser apropiado es el conjunto de referencias lúdicas no ostensivas de aquellos textos que hemos leído e interpretado.

De ser correcta nuestra interpretación, esta regionalización de la hermenéutica provocaría problemas internos de distinta índole y de distinta intensidad a los que debería hacer frente la hermenéutica ricoeuriana. Ellos surgen al pretender conciliar estos estudios parciales sobre la relación entre oralidad y escritura, con sus análisis previos y posteriores centrados, respectivamente, en los componentes léxicos (los símbolos) y los sintácticos (las unidades frásticas y transfrásticas) de una misma unidad, el *discurso*, en cuyo entorno siempre han girado las preocupaciones ontológicas y epistemológicas que recorren su obra. Tan sólo mencionaremos tres problemas reunidos en el suelo común de una antropología filosófica: 1) el *devenir-consciente*: el diálogo analítico; 2) la poética del *sí mismo*: la identidad narrativa; 3) el mantenimiento del *ipse*: la promesa.

El devenir-consciente: el diálogo analítico

En *Freud: una interpretación de la cultura*, Ricoeur piensa que el inconsciente desenmascara la falsa conciencia de las filosofías reflexivas y las obliga a desviarse por todo el universo de símbolos culturales, para finalmente apropiarse de un *Cogito herido*. En este largo rodeo, desenterrar las estructuras profundas del psiquismo importa una técnica analítica que se mueve totalmente en el elemento del lenguaje. "La puesta en obra del lenguaje mediante el habla de los sujetos parlantes hace aparecer [...] la ambigüedad de todos los signos" (Ricoeur, 2002: p. 336), que revelan, a su vez, todas las formas de ambigüedad de la subjetividad y de la intencionalidad. Es a partir de los acontecimientos de habla, de la locución y de la interlocución que el analista abordaría ese "otro discurso", el infra y supralingüístico del inconsciente, cuya elucidación

reclama la dialéctica de la interpretación y la explicación. En esta dialéctica el analista pasa de un plano puramente objetivo o epistemológico —en el que opera como foco de reglas que presiden la interpretación—, al plano subjetivo o psicológico —en el que su individualidad concreta se vuelve polo de referencia y de orientación de la transferencia. En el intersticio entre ambos polos, se extiende el plano intersubjetivo, el de la conciencia-testigo, donde los hechos relacionados con el inconsciente son significantes para el *otro*. Si el “discurso” del inconsciente sólo llega a ser significativo en el lenguaje analítico que es para Ricoeur una interlocución real (no virtual), la pregunta es cómo justificar el desplazamiento del habla viva de la esfera de interés de la hermenéutica por la *descontextualización* implicada en la relación escribir-leer cuando es en la *talk-cure* psicoanalítica donde el deseo aparece y permite al paciente constituirse al dirigir su palabra al *otro* en un cara a cara *contextual* como es el diálogo analítico.

La poética del sí mismo: la identidad narrativa

Frente al *Cogito hiperbólico* de las filosofías de la conciencia y frente al *Cogito quebrado* de los maestros de la sospecha (Marx, Nietzsche, y por supuesto, Freud), Ricoeur propone un *Cogito herido* cuya identidad representa una solución poética a la aporética de la identidad personal: la *identidad narrativa*. Tras considerar que la identidad del personaje es el estilo unitario de las transformaciones subjetivas subordinadas a, y reguladas por, las transformaciones objetivas del *mythos* aristotélico, el francés afirma que la identidad narrativa es la interpretación de sí que alcanza el lector real por medio de la apropiación de los personajes “irreales” de los textos literarios (V. Ricoeur, 1999: pp. 215-230). Frente al *ego* narcisista, egoísta y avaro que precede a la lectura, “es el texto, en su poder universal de desvelar, el que da un *sí mismo* al *ego*” (Ricoeur, 1984a: p. 193). De aquí que la identidad narrativa sea la interpretación de *sí* de un lector instruido en la tradición literaria. Si a esto sumamos dos máximas ricoeurianas, “*Una vida no es sino un fenómeno biológico hasta tanto no sea interpretada*” (Ricoeur, 1984bp. 52), y “una vida que no es *analizada* no es digna de ser vivida” (Ibíd: p. 45), ¿no está expuesta su teoría de la identidad narrativa a enfrentar el reproche de, y en nombre de, el 20% de la humanidad adulta que por no saber leer ni escribir, difícilmente pueda ser discípula del texto?

El mantenimiento del ipse: la promesa

En un despliegue de la identidad narrativa, en *Sí mismo como otro* Ricoeur opone la identidad-*idem* o mismidad, a la identidad-*ipse* o ipseidad (V. Ricoeur, 1996: pp. 109 ss.). Mientras la primera modalidad de identidad se dirige a la pregunta “¿qué soy?”, a la que se responde con la continuidad sustancial y formal del carácter, la segunda se asocia a la pregunta “¿quién soy?”, apuntando a algo diametralmente opuesto a la categoría de sustancia: a un *sí mismo* que desafía el tiempo, niega el cambio, merced a la justificación ética de la *promesa*. Sea que se considere a la promesa con Austin como un enunciado performativo o realizativo, sea que se la considere con Searle como un acto ilocutivo en el que el hacer está implicado en el decir, lo cierto es que la institución de la promesa se inscribe, según advierte el propio Ricoeur, “en la estructura dialógica del intercambio de intenciones” (Ibíd.: p. 23). En efecto, si para el

francés la promesa tiene un papel decisivo en la determinación ética del *sí*, es porque su enunciación, como ya observara Hannah Arendt, apunta a un interlocutor, a un *otro*, que es quien confirma la identidad entre quien promete y quien cumple (V. Arendt, 1993: p. 257). Ahora bien, ¿cómo puede depender la suerte de la ipseidad del esqueleto dialógico de intercambios interpersonales de intenciones como son las promesas cuando en la hermenéutica textual de Ricoeur la interlocución es irreductible a, y desplazada por, la relación entre escribir y leer?

Creemos que los problemas enumerados muestran las insuficiencias de que adolece la "lógica del distanciamiento" asociada al fenómeno escritura cuando se la quiere implantar en el suelo de su antropología filosófica. Los problemas no surgen de elaborar una hermenéutica del *discurso* junto a la lingüística de *langue* que aspira a capitalizar las ventajas del estructuralismo sin sus desventajas y replicar así a la hermenéutica romántica. Nacen del desvío de la categoría de discurso hacia un grafocentrismo dominante que provoca, junto a, y como consecuencia de, la regionalización de la hermenéutica, tensiones internas en la producción teórica de Ricoeur. El desafío consiste, entonces, en elaborar una hermenéutica del discurso en la que el habla viva y la interlocución sean *discurso* por derecho propio. Una hermenéutica que tome en serio el fenómeno oralidad sin caer en los errores supuestamente psicologistas de los pensadores románticos ni en los excesos objetivistas del estructuralismo.

Conclusión

De ser legítima nuestra posición, para que la filosofía pueda levantar vuelo, como enseña Hegel, sobre una nueva figura de la realidad a fin de conocerla, se torna necesario un diálogo cruzado entre la hermenéutica textual de Ricoeur y la translingüística de Bajtín-Voloshinov a fin de dar cuenta de los cambios del texto alfanumérico asociado a las nuevas tecnologías de información y comunicación. Este diálogo apuntaría a podríamos llamar una "hermenéutica translingüística" que resulte idónea para teorizar sobre aquel "híbrido" entre oralidad y escritura característico del nuevo paradigma expresivo. En suma, una hermenéutica que sin cancelar el interés por la escritura y la obra literaria, reformule sus supuestos para reconciliarse con el habla viva y al diálogo por mediación del "dialogismo" discursivo.

¿Por qué apelar a Bajtín-Voloshinov para dar cuenta de estas nuevas figuras en vez de desarrollar la lógica de la pregunta y la respuesta tan presente en la obra de Gadamer? ¿Por qué convocar a Bajtín-Voloshinov como instancia de mediación entre la hermenéutica filosófica de Ricoeur y el despliegue de las nuevas tecnologías de información y comunicación? En cuanto a la primera pregunta, Bajtín mismo advierte que mientras el diálogo filosófico corre el riesgo de representar una totalidad sistemática, homófona y monológica que desciende del estilo de la *poesía* en sentido estricto, la *inconclusividad* característica de la polifonía que emerge de la *prosa* literaria promete evitar la unificación de todas las palabras; su reducción a un sólido denominador común. En otros términos, a diferencia de la conversación poética o filosófica postulada por Heidegger y continuada por Gadamer, la polifonía se presenta como una mejor estrategia a la hora de evitar caer en la "cosa" del diálogo o en otra variante debilitada de algún tipo de discurso presuntamente dialógico (V. Bajtín, 1986: 279).

Respecto a la segunda cuestión, porque pese a sus innegables asimetrías, la hermenéutica textual de Ricoeur y la translingüística de Bajtín-Voloshinov se enfrentan a un problema semejante e intentan resolverlo con una estrategia análoga. Las dos reaccionan frente a los problemas internos y la unilateralidad del "subjetivismo individualista" del romanticismo y del "objetivismo abstracto" del estructuralismo. Ambas también se proponen desviar la atención de la *Erleben* [vivencia] y del sistema de *langue*, y construir en su lugar una concepción dialéctica de *parole*. Sobre estas simetrías de base nacen las asimetrías que invitan al diálogo cruzado. Allí donde Ricoeur resuelve anclar la *parole* en el dominio "objetivo" del "sentido" conforme ordena al paradigma platónico-fregeano, Bajtín-Voloshinov conciben la "significación" de manera explícitamente socrática, es decir, como el efecto de situaciones dialógicas concretas emergentes de la dinámica socio-histórica del habla viva. Mientras para Ricoeur con las obras en general, y en particular con los géneros literarios en tanto "códigos de escritura" (Ricoeur, 1998: 45), el discurso accede a su verdadera espiritualidad, Bajtín defiende un concepto lo suficientemente amplio de obra y de autoría capaz de desdibujar las distinciones cardinales entre textos escritos y hablados. Mientras Ricoeur privilegia lo que bien podríamos llamar con Leenhardt la "*lecture savante*" [lectura sabia] discípula del "textocentrismo" dominante en las teorías estéticas de la recepción (Leenhardt, 1990: 119), en Bajtín se terminaría por desvanecer la frontera entre el uso estético y no estético del lenguaje, entre el lenguaje común y el poético. Y junto con ella se atenuaría también el límite entre la *lecture savante* de una obra y la réplica cotidiana del oyente o del auditorio ante una enunciación. Confirma Bajtín:

[h]ay que tener en cuenta que el oyente, al percibir y comprender el significado (lingüístico) del discurso, toma con respecto a este una activa postura de respuesta y que su respuesta está en formación en todo el proceso de audición y comprensión desde el principio. Toda comprensión tiene un carácter de respuesta, está preñada de respuesta y de una u otra manera la genera [...] Una obra, igual que una réplica de diálogo, está orientada hacia la respuesta de otro (de otros), hacia su respuesta comprensiva, que puede adoptar formas diversas [...] (Bajtín, 1985: 263-265)

Lejos de convertir a la literatura en una instancia parasitaria, pero también de favorecer la hegemonía de la *Schriftlichkeit* [escrituridad] en detrimento del habla viva a la manera de Ricoeur, la translingüística se nos presenta como un buen punto de partida para empezar a reflexionar sobre aquel "híbrido" asociado a las nuevas modalidades de información y comunicación, entre ellas, el hipertexto informático, el correo electrónico y el IRC (*Internet Relay Chat*). Conjuntamente, por importar un intercambio dialéctico entre los códigos de escritura y los códigos fonológicos, lexicológicos y sintácticos, estas nuevas realizaciones discursivas promueven un desafío interesante: la desregionalización de la hermenéutica textual en dirección a una hermenéutica translingüística capaz de extender la esfera de la interpretación a toda creación discursiva.

Referencias

- Arendt, Hannah, (1993), *La condición humana*, Trad, Ramón Gil Novales, Barcelona, ed. Paidós.
- Bajtín, Mijail M., (1985), *Estética de la creación verbal*, Trad. Tatiana Bubnova, México, Siglo XXI.
- Béguelin, Marie-José, (2002), "Unidades de lengua y unidades de escritura. Evolución y modalidades de la segmentación gráfica", en Emilia Ferreiro (comp.), *Relaciones de (in)dependencia entre oralidad y escritura*, Trad. Margarita Mizraji, Barcelona, Gedisa, pp. 31-51.
- Derrida, Jacques, (1998), *De la gramatología*, Trads. O. Del Barco y C. Ceretti, México, Siglo XXI.
- Gadamer, Hans-Georg, (1991), *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Trads. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme.
- Leenhardt, Jacques, (1990), "Herméneutique, lecture savante et sociologie de la lecture" en Christian Bouchindhomme – Rainer Rochlitz (eds.) "*Temps et récit*" de Paul Ricoeur en débat, Paris, Les Éditions du Cerf, pp. 111-120.
- Ricoeur, Paul,
(1984a), *Hermeneutics & the Human Sciences*, Trad. y ed. John Thompson, Cambridge University Press.
(1984b), *Educación y política. De la Historia Personal a la Comunion de Libertades*, Trads. María Teresa de Gilotau y Ricardo Ferrara, Buenos Aires, Docencia.
(1998), *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Trad. Graciela Monges Nicolau, México, Siglo XXI.
(1996), *Sí mismo como otro*, Trad. Agustín Neira Calvo, México, Siglo XXI.
(1999). *Historia y narrativa*, Trad. Gabriel Aranzueque Sahuquillo, Barcelona, Paidós.
(2000), *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Trad. Pablo Corona, Buenos Aires, FCE.
(2002), *Freud: una interpretación de la cultura* Trad. Armando Suárez, México, Siglo XXI.