



De la conflictiva hermenéutica a la semántica del reconocimiento: marco teórico para la práctica de los derechos humanos

Luisa Ripa

luisa@unq.edu.ar

UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES

Resumen

La elaboración que Paul Ricoeur hiciera insistentemente para proponer una ética a la vez posible y justa tiene un rico desarrollo en la que cruza esas tesis con las de la identidad humana y las abre a preocupaciones presentes y conflictivas.

El encuadre teórico es el que combina la descripción fenomenológica con una hermenéutica rigurosa pero que se define por la necesidad de aceptar su conflictiva y pluralidad –que es preciso explicar y comprender-.

Este estilo dialéctico e itinerante puede encontrarse, a nuestro juicio, en varias obras como son: "Sí mismo como otro" donde encontramos la tensión y relación entre la identidad *idem* y la identidad *ipse*, mediadas por la *identidad narrativa* y entre los niveles de la eticidad y la moralidad, tal como aparecen allí, fundados en el *deseo*. También en una obra anterior donde el fundamento es la *libertad*, "conjugada" en primera, segunda y tercera persona. Y entre lo que podríamos llamar su "cuarteto" de la ontología del hombre capaz y su cruce con la experiencia del *sufrimiento*.

En la síntesis que es su "Recorridos del reconocimiento" se recogen esas tensiones y aperturas y se las corona con las tesis que desarrollara al comparar el amor y la justicia, en especial, el mandamiento del amor al enemigo. Partiendo de la riqueza y polisemia del verbo *reconocer* recorre el camino de su conjugación en voz activa, en la forma reflexiva y en la voz pasiva.

Todo este entramado paciente y sostenido durante tantos años nos proporciona un marco teórico precioso para pensar el actual fenómeno de los derechos humanos: por su condición de históricos, pactados, parciales y sucesivos y, a la vez, universales –o, como dice Ricoeur, con pretensión de universalidad-. No pueden ser pensados en profundidad y honestamente sino con una filosofía que acepte la conflictiva hermenéutica, transite las tensiones presentes y se abra a una propuesta a la vez amplia, crítica y situada, dado que no parece posible pensar hoy la vida buena sin referirnos a este sistema de derechos humanos.

Presentación

En un compendio necesariamente limitado quisiera partir de las tempranas tesis ricoeurianas sobre la necesidad de aceptar que la hermenéutica es plural y conflictiva y supone su vínculo con la fenomenología y la complicidad entre el explicar y el comprender (1). De allí presentar las complejidades de la subjetividad en la doble propuesta de tensiones entre identidades y cuadratura del hombre capaz, paralelas a las complejidades de la ética (2). Para cerrar con las síntesis de los derroteros del reconocimiento atravesados por sus tesis sobre el sufrimiento (3). Este marco nos permitirá plantear algunos servicios posibles a las teorías y desarrollos sobre los derechos humanos (4).

Soy consciente de que pasamos "a saltos" por los distintos números, que operan como referencias teóricas aisladas pero que no están suficientemente enlazadas entre sí. Por tanto ruego que se tomen como *ejemplos* de la filosofía ricoeuriana sugerentes para pensar nuestra vida buena en un mundo donde el escenario de los derechos humanos es hoy impresionante.

1. Explicar, comprender y conflictiva hermenéutica

En la década del 60 Ricoeur escribió una serie de trabajos en torno a la interpretación, pivotando sobre el problema de cómo entender, racionalmente, el mal. Investigación que retomará y ampliará muchas veces y que, para el interés de nuestro trabajo plantea la necesidad de reconocer tensiones y establecer vínculos entre polos y estilos epistemológicos. "El conflicto de las interpretaciones"¹ es el título que al reunir esos trabajos define la tesis ricoeuriana.

En el texto despliega las diferencias y los encuentros entre semántica, reflexión y existencia, entre estructuralismos y fenomenología, entre explicar y comprender, entre las dimensiones sincrónicas y diacrónicas (CI 9-91).

En todos los casos Ricoeur establecerá las diferencias y hasta oposiciones, los ritmos de paso de una a la otra y la necesidad de aceptar estas diferencias como parte de un entramado total, a la vez tenso y finalmente solidario. Son especialmente conocidas sus tesis de congruencia entre el explicar y el comprender que, lejos de abrir ámbitos absolutamente distintos, se necesitan y apoyan mutuamente: a mayor explicación, mejor comprensión. Y no hay explicación que no necesite llegar a la comprensión².

Quisiera concentrarme en la conflictiva propiamente hermenéutica, es decir, de la comprensión, según tres posibilidades, construidas siempre sobre el caso del mal, de su origen, su sentido y su clausura.

1 Paul Ricoeur "Freud, una interpretación de la cultura", Mexico-Madrid-Buenos Aires, Siglo XXI, 1970. Del original francés "De l'interprétation. Essai sur Freud", Paris, Du Seuil, 1965. Citaremos F de acuerdo a la versión en castellano. Y Paul Ricoeur "El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica", Buenos Aires, FCE, 2003. Original francés "Le conflit des interprétations", Paris, Du Seuil, 1969. Citaremos CI de acuerdo a la versión en castellano.

2 Ver su texto sobre "Explicar y comprender" en Paul Ricoeur "Del texto a la acción", Buenos Aires, FCE, 2001, pp 149-168. Del original francés "Du texte à l'action. Essai d'herméneutique II" Paris Du Seuil, La fuente que declara es la de su artículo "Explicar y comprender. Acerca de algunas conexiones destacables entre la teoría del texto, la teoría de la acción y la teoría de la historia". Publicado inicialmente en la *Revue philosophique du Louvain*, t LXXV, febrero de 1977, pp 126-147

La primera posibilidad de comprensión interpretativa es la que ofrece Freud en lo que Ricoeur reconoce como una auténtica filosofía, en tanto que teoría general del sujeto.

El psicoanálisis entiende que la clave de la interpretación se encuentra en el pasado: tanto en el pasado común, el de la horda originaria de la humanidad, como en el pasado individual de cada sujeto en su construcción del psiquismo como un yo. Sea entonces gracias a la aventura original de muerte del padre y sustitución por el tótem, sea gracias al complicado entramado de sentimientos e identificaciones en el modelo de Edipo, la comprensión de lo que hoy somos y nos pasa es preciso buscarla allá. Este retroceso hacia la fuente de interpretación es lo que Ricoeur llamará hermenéutica *arqueológica*.

En sentido totalmente contrario la fenomenología del espíritu propone que la interpretación sólo puede lograrse al final de la dialéctica con la síntesis de la figura última del espíritu: desde allí y por su consumación se comprende todo, inicio, proceso y realización. Es la que llama hermenéutica *teleológica*. (CI 300-303)

Pero tampoco esta hermenéutica tiene la palabra definitiva: en efecto, especialmente visible en el tema del mal, la comprensión apela a un fin, *eshaton*, que se cumple en una dimensión distinta, más allá de lo esperable sistemáticamente y que abre a una posibilidad que se ha mostrado inaccesible tanto en hurgar en los inicios y sus definiciones como en el acompañar el devenir de las figuras hasta su resultado final. La hermenéutica *escatológica* es la que trabaja con los símbolos religiosos pero se abre al horizonte y a la dimensión de lo Totalmente Otro y por eso ofrece una promesa de resolución y de comprensión para las que la arqueología y la teleología se mostraron insuficientes³. (CI 329)

Insuficientes, pero necesarias. La tesis final de Ricoeur, según entiendo, es la de que no se puede ignorar ninguna de las vertientes hermenéuticas ni optar por una de ellas en detrimento de las otras dos sino reconocer esta especie de convivencia en la diversidad.

No existe una hermenéutica general; esta aporía nos pone en movimiento: ¿no será entonces una sola y misma empresa arbitrar la guerra de las hermenéuticas y ampliar la reflexión a la medida de una crítica de las interpretaciones? ¿No es en un mismo movimiento que la reflexión puede devenir reflexión *concreta* y que la rivalidad de las interpretaciones puede ser *comprendida*, en el doble sentido del término: justificada por la reflexión e incorporada a su obra? (F 63)

2. Las peripecias de la ética y las complejidades de la subjetividad

En "Sí mismo como un otro" Ricoeur presenta su propuesta ética reiterando una complejidad que planteara quince años antes en su trabajo sobre la fundamentación de la ética.

Es conocida la discusión entre los defensores de éticas teleológicas, que se definen por la búsqueda de fines o contenidos que es preciso lograr y las éticas deontológicas que discuten la posibilidad de poder fijar universalmente tales fines debidos y afirman que sólo es posible y necesario establecer las reglas formales con las que definir cada vez la acción y la práctica debidas. Ricoeur plantea la necesidad de reconocer ambas tesis como momentos distintos de la construcción ética bajo la denominación de "niveles" diferentes que aunque se despliegan sucesivamente conforman una estructura permanente de tensión y necesidad⁴.

3 Una magnífica síntesis y organización del pensamiento ricoeuriano en este sentido se encuentra en la tesis de Néstor Corona "Pulsión y Símbolo", Buenos Aires, Almagesto, 1992. Con todo el texto de Corona explora especialmente el diálogo con Freud en torno a los símbolos religiosos.

El primer nivel es el de la eticidad que se define por el *deseo*: deseo de vivir bien –o deseo de felicidad-, con y para los otros –deseo de solidaridad- en instituciones justas –deseo de justicia-. Se reconoce la huella aristotélica en la decisiva fundación de todo el aparato moral en una *inclinación*, que es la única que asegura el movimiento total. Sin embargo, el deseo con esta triple tendencia no es suficiente para evitar la violencia por lo que es necesario el nivel de la ley. La ley moral es la que regula al deseo: estableciendo normas universales que formalizan toda conducta posible. Pero tampoco la ley es suficiente porque se enfrenta perpleja ante el "caso", en especial, el caso conflictivo del que el ejemplo de Antígona, consagrado por Hegel, muestra para siempre la incapacidad de la ética formal de responder ante la disyuntiva de esta mujer que, haga lo que haga, quebrantará la ley. Es allí necesaria la sabiduría práctica –nuevamente Aristóteles con su frónesis- que conociendo la ley pero impulsada por el deseo de bien se aplique al caso concreto en la decisión buena y sensata. (SMO 173-327)

En su trabajo anterior⁵ ya planteaba este triple nivel y el triple entramado del nivel fundamental, pero con otras categorías. En lugar del deseo es la *libertad* la que funda la eticidad como libertad en primera, en segunda y en tercera persona. El segundo nivel está seriado, mostrando la progresión del valor, la norma, el imperativo y la ley. Pero la imposibilidad de cierre en la leymoral aquí se funda en la necesidad de apertura –curiosamente- al Evangelio: no en un sentido religioso o teológico sino por la ruptura que hace de toda normativa "tranquila", de pretensión de cierre, con el *mandamiento* de amor y en especial, de amor al enemigo. (FM)

En cuanto a la subjetividad en "Sí mismo"⁶, también, recoge casi definitivamente tantas exploraciones anteriores para situarse, en primer lugar, entre la exaltación del cogito en Descartes y la humillación del cogito en Nietzsche y postular un *cogito quebrado*, en el doble sentido de roto en sus pretensiones téticas y abierto –según la metáfora óptica- al abanico de obras en las que y por las que el cogito se reconoce. De este modo somos quienes somos entre el *idem* constante en código genético y carácter y el *ipse* que construimos en la fidelidad a la promesa, pero gracias a la *identidad narrativa* que media en la tarea de decirnos y ser dichos en relatos posibles. (SMO 106-172)

La ontología del sujeto define como *capaz*: capaz de decir (o pensar), capaz de hacer, pero también capaz no sólo de decir sino de narrar con sentido y no sólo de hacer sino de autoimputarse como sujeto responsable.

... el carácter asegura a la vez la identidad numérica, la identidad cualitativa, la continuidad ininterrumpida en el cambio y, finalmente, la permanencia en el tiempo, que definen la mismidad [...] El carácter es verdaderamente el "qué" del "quién". [...] Por lo tanto, es comprensible que el polo estable del carácter pueda revestir una dimensión narrativa [...] que lo identifican con el personaje de una historia narrada; lo que la sedimentación ha contraído, la narración puede volver a desplegarlo (SMO 117)

4 Las largas y densas disquisiciones de los tres estudios de del "Sí mismo..." fueron magníficamente resumidos en una conferencia que diera seis años después en el colegio Universitario Francés de Moscú el 1º de abril de 1996, y publicada fragmentariamente en Magazine Littéraire, nº 390, París, septiembre de 2000

5 P. Ricoeur: "El problema del fundamento de la moral" en *Amor y Justicia*, MADRID, Caparrós, 200, pp 86. Del original "Le problème du fondement de la morale", *Sapienza*, vol 28, nº3, pp 313-337. Citaremos la publicación castellana como FM

6 P. Ricoeur "Sí mismo como otro" México-Madrid, Siglo XXI, 1996. Del original "Soi-même comme un autre", Paris, Du Seuil, 1990

... la identidad narrativa se mantiene entre los dos extremos; al narrativizar el carácter, el relato le devuelve su movimiento, abolido en las disposiciones adquiridas, en las identificaciones-con sedimentadas. Al narrativizar el objetivo de la verdadera vida, le da los rasgos reconocibles de personajes amados u respetados. La identidad narrativa hace mantener juntos los dos extremos de la cadena: la permanencia en el tiempo del carácter y la del mantenimiento de sí (SMO 169)

En todos los casos, tanto de la referencia a la identidad como en la fundamentación de la ética, es esencial la relacional *otro*, al punto de que incluso la mismidad es vista como si se enfrentara a otro. "Como" y "para" otro podría sintetizar la tesis final del libro. (SMO)

La alteridad no se añade desde el exterior a la ipseidad, como para prevenir su derivación solipsista, sino que pertenece al tenor de sentido y a la constitución ontológica de la ipseidad (SMO 3529)

En este aspecto, sugiero como hipótesis de trabajo lo que podríamos llamar *trípode de la pasividad y, por tanto, de la alteridad*. En primer lugar, la pasividad resumida en la experiencia del cuerpo propio, o mejor [...] de la *carne*, en cuanto mediadora entre el sí y un mundo considerado según sus grados variables de la practicabilidad y, por tanto, de extrañeza. EN segundo lugar, la psividad implicada por la relación de con sí con el *extraño*, en el sentido del otro distinto de uno y, por tanto, la alteridad inherente a la relación de intersubjetividad. Finalmente, la pasividad más disimulada, la de la relación de sí consigo mismo, que es la *conciencia* [...] Al colocar así la conciencia como tercer elemento respecto a la pasividad-alteridad del cuerpo propio y a la del otro, subrayamos la extraordinaria complejidad y la densidad de relación de la metacategoría de la alteridad. (SMO 353)

3. Sufrimiento y reconocimiento

Todas estas tesis se recogen problemáticamente en su comunicación sobre el sufrimiento⁷. Se trata de un trabajo corto pero muy denso y fuerte que al detallar al sufrimiento muestra los quiebres de la subjetividad, tanto en el eje de la capacidad como en la de la referencia al otro.

Se quiebra la capacidad de decir, porque en su forma extrema el que sufre sólo puede proferir un lamento, un grito. Se quiebra la posibilidad de hacer porque el sufrimiento es especialmente esta incapacidad de intervenir en el mundo modificándolo. Se pierde la capacidad de narrar porque el que sufre se sitúa en una especie de presente tantum, doloroso, sin pasado y, sobre todo, sin futuro: y la narración supone, necesariamente, el entramado en el tiempo. Por último, tampoco se conserva la capacidad de autoimputarse porque el que sufre, en el paroxismo de su dolor, recurre a dos figuras antitéticas pero equivalentes: la paranoia que lo convierte en víctima universal o la culpabilidad que lo hace merecedor absoluto de todo lo que sufre. En cada caso, también, muestra cómo se quiebra el vínculo con el otro: porque el lamento no comunica, en especial, no escucha, no espera palabra del otro. Porque el no poder hacer "pone a merced" del otro. Porque el no

7 P. Ricoeur "La souffrance n'est pas la douleur". Comunicación en el coloquio organizado por la Asociación Francesa de Psiquiatría en Brèst el 25 y 26 de enero de 1992. Título del Coloquio: "La Psiquiatría ante el sufrimiento". Publicado en la Revista *Psychiatrie Française* 1992 -Nº especial 92, páginas 9-18, que es la versión que utilizamos. También se publicó en la revista *Autrement*, "Souffrances", nº 142, febrero de 1994. En una ocasión Ricoeur lo refiere como un "pequeño texto", escrito para sus "amigos psiquiatras" (*J'ai écrit une fois un petit texte (plutôt pour des amis psychiatres*, Bulletin de Psychiatrie Edition du 24.05.05).

poder narrar deja sin sentido la posibilidad de compartir la vida y los proyectos. Porque tanto la paranoia como la culpa hacen del otro un verdugo y no alguien propiamente par...⁸
(S 12)

Ricoeur plantea su trabajo distendido en dos ejes: el de la relación al otro y el de las cuatro capacidades. Al combinarse entre sí resulta un cuadro octogonal, que multiplica en la consideración al otro cada una de las capacidades. Pero al finalizar rescata una dimensión positiva del sufrimiento porque “enseña” (Esquilo). Enseña porque interroga (“¿por qué?”) exigiendo sentido. Y enseña porque llama, pidiendo ayuda. Porque solicita una mano. Este “tercer eje” deja abierto y sin desarrollo un rescate del sufrir. Quizá la única posibilidad es la de conformar la “solidaridad de los quebrantados”, concluye Ricoeur, citando a Jan Patocka. (S 17-18)

Y en la que fuera su última publicación, “Recorridos del reconocimiento” Ricoeur plantea una novedad, recoge todo un camino y abre a una consideración final⁹. La novedad que plantea es la de producir una obra que no existe: íntegramente dedicada al tema del *reconocimiento*. En efecto: pese a la abundancia de teorías del conocimiento no se advierte ninguna teoría integral del reconocimiento. Para lograrlo primero explora los sentidos que la semántica del *reconocer* y del *reconocimiento* se elencan en los diccionarios y recorre el término en el Littré y el Robert. Apuesta, entonces, a que la variedad de las significaciones de términos y, sobre todo, el pasaje de una significación a otra, esconden verdaderos filosofemas, esto es, sentidos a ser pensados filosóficamente (CR 32-36)

El derrotero queda organizado en la secuencia de las voces verbales: del infinitivo a la pasiva, mediados por la forma reflexiva. Esto es, antes que nada *reconocer*; para luego *reconocerse* y por fin *ser reconocido*.

En el primer caso explora cuidadosamente el sentido del reconocer como muy cercano al conocer: esto es, ver, captar lo que se presenta como verdad. Pero especialmente doblado por la acción de *aceptar* lo que se ve como verdadero, que desborda la actividad cognitiva en una actitud que ya tiene sentido ético. (CR 39-93) En el segundo estudio es el que recoge todas sus tesis sobre la subjetividad y las extiende en la filosofía griega y en el curioso caso de Ulises y su reconocerse como el vengador de la afrenta de los pretendientes de su esposa. (CR 97-190) En el tercer estudio entra de lleno al interés ético y político que representa el pedido, el derecho y la lucha por ser reconocido. De la mano de Hegel, como no podría ser de otra manera, recorre los sentidos de esta máxima exigencia para siempre simbolizadas en la lucha del amo y del esclavo. (CR 193-326)

Rescatamos en especial que al volver a plantear la cuadratura del hombre capaz en el segundo estudio dedica un amplio espacio a mostrar su entusiasmo por Amartya Sen por su teoría de las *capabilities* que vincula las capacidades a los derechos según la fórmula del “derecho a tener capacidades” fundamentalmente a tener las capacidades que aseguren la supervivencia porque el hambre el para Sen el único absoluto. (CR 181-190)

... la idea del prójimo vulnerable tiende a reemplazar a la del daño cometido en la posición de objeto de responsabilidad. Esta traslación aparece facilitada por la idea adyacente de carga confiada. Es de otro que tengo a mi cargo del que soy

⁸La experiencia del sufrir ante el otro es: “al modo de una crisis de alteridad que se puede resumir por el término de *separación*”. Esta separación observa la siguiente graduación: primero es experiencia de lo insustituible, “el sufrimiento es único” para el que lo sufre; también es “incomunicable: el otro no puede ni comprenderme ni ayudarme [...] la soledad del sufrir”. El grado de la “herida del sufrir” es el que ve al otro como “el que hacer sufrir”, al que se le recrimina e insulta por eso. Y en grado “más alto de virulencia se desencadena el sentimiento fantasmal de ser elegido para el sufrimiento”, es el responsable de las preguntas del estilo del “por qué yo” y constituye lo que Ricoeur llama el “infierno del sufrir” (11)

⁹ P. Ricoeur “Caminos del reconocimiento. Tres estudios”, Mexico, FCE, 2006. Del original “Parcours de la reconnaissance. Trois études”, Paris, Stock, 2004.

responsable. Esta ampliación hace de lo vulnerable y de lo frágil, en cuanto entidad confiada a los cuidados del agente, el objeto último de su responsabilidad. Esta extensión al otro vulnerable entraña, es cierto, sus dificultades propias, sobre el alcance de la responsabilidad en cuanto a la vulnerabilidad futura [...] La imputación tiene también su punto de sensatez: una responsabilidad ilimitada giraría a la indiferencia, al arruinar el carácter “mío” de mi acción. Entre la huida ante la responsabilidad y sus consecuencias y la inflación de una responsabilidad infinita, se debe encontrar la justa medida y no permitir que el principio-responsabilidad se desvíe lejos del concepto inicial de imputabilidad y de su obligación de reparar o padecer la pena, dentro de los límites de una relación de proximidad local y temporal entre las circunstancias de la acción y sus eventuales efectos de nocividad. (CR143)

En su último estudio y en el epílogo plantea novedosamente la cuestión del *don* y el *contra-don*, con la sospecha de que en esa economía se quebraría la verdadera gratuidad del don para convertirse en un *do ut des*, un comercio de bondades. Sin embargo es aquí donde Ricoeur muestra una de sus mejores intuiciones –ya presente en el Sí mismo...–: que la mutualidad es el más alto estadio de la conciencia moral, incluyendo a la *solicitud* del otro y el gesto del *cuidado* como verdaderas curas del "narcicismo estoico", de la misma manera como mostrara en "Amor y Justicia"¹⁰ que el mandamiento del amor es el mayor reconocimiento de la capacidad humana, en esta obra sienta la tesis de que esperar y pedir el don del otro a quien se le ha donado supone el máximo reconocimiento de este otro como persona. Es reconocerlo como tan capaz de dar como yo lo soy. Es reconocerlo como donante. (CR 284-308)

4. Derechos humanos ¿en qué sentido se benefician con esta filosofía?

Me permito ahora hacer un último excursus por los derechos humanos, con el interés de poder proponer una conclusión final. La referencia a los DH nos permitirá vincularlos, con el sentido de un marco teórico apropiado, a algunas de las tesis filosóficas de Ricoeur¹¹.

4.1- Los DH como fenómeno y como discurso

Los derechos humanos, de acuerdo al profesor Rabossi¹², no necesitan que se les encuentre fundamento alguno sino que deben ser vistos y aceptados como un fenómeno: una presencia histórica concreta singular, dada en un momento y en un espacio también concretos.

A juicio de ese especialista de filosofía analítica y del derecho, es suficiente para comprenderlos cabalmente que intentemos una descripción minuciosa de ese fenómeno, en el sentido temporal y espacial y en las novedades de mundo que significan. Entiendo que puede reconocerse una triple instalación histórica de los derechos humanos¹³. Antes que nada, instalación *jurídica*, de lo que dan cuenta las declaraciones, pactos, tratados y

10 P. Ricoeur "Amor y Justicia" Madrid, Caparrós, 2001

11 Este trabajo solamente anuncia las posibilidades de este encuadre. Un desarrollo más completo, sobre todo aludiendo a cuestiones que afectan a la Educación y los Derechos Humanos puede verse en mi trabajo “Ética del reconocimiento y derechos humanos en la práctica educativa” en el libro del mismo nombre, del que soy coordinadora (en prensa, edición UNQ y FONCyT)

12 Rabossi, Eduardo *Los derechos humanos básicos y los errores de la concepción canónica*, Revista IIDH, Vol 18, pp 45-73 1993

convenciones diversas y múltiples. También una instalación *institucional* como puede verse en la proliferación de secretarías, comisiones, defensorías y todo tipo de espacios donde se visibiliza y posibilita el recurso a los derechos. La ratificación legislativa que algunos países cumplen y, en especial, la condición de rango constitucional es el ejemplo máximo, a mi manera de ver, de cuerpo jurídico institucionalizado. Por fin, una instalación *cultural*. Los DH se presentan como un fenómeno cultural, una realidad vivida y simbolizada en las comunidades humanas de manera que podemos verlos como un nuevo *discurso* que circula entre hombres y mujeres de nuestro tiempo y atender a las características especiales de esta realidad discursiva.

Entiendo que hay tres notas, por ahora, que podemos reconocer: cómo el discurso de los derechos humanos corre el discurso de la beneficencia (porque lo que me corresponde por derecho no es fruto de don alguno ni humano ni divino). Corre el discurso de la meritocracia: toda vez que no es precisa ninguna contraparte de corrección de conducta para merecer lo que corresponde por derecho.

Pero, sobre todo, el discurso cada vez más pronunciado por distintas mujeres y distintos varones en todos los rincones del mundo va produciendo una auténtica novedad antropológica: una nueva autoidentidad, en tanto que *sujeto de derecho*¹⁴

Mucha de la filosofía de Ricoeur pero, específicamente, su acento sobre la identidad narrativa y la manera cómo está entramada con la ética de la solicitud y el cuidado, son un marco teórico sólido para pensar este fenómeno. Especialmente si, como me parece, es preciso ampliar el diseño que el autor hace de esa identidad demasiado anclada, a mi juicio, al texto escrito y a las obras de la gran literatura para mostrar que los pequeños relatos cotidianos cumplen con esa función de organización de la vida diaria en una experiencia de sentido y con asunción del protagonismo¹⁵. Y que hoy proliferan relatos populares y mediáticos que también son oferta de modelos y de laboratorios de vida, como expresa nuestro autor.

4.2- La historia y el sistema de garantías

Otra nota de los derechos humanos es la que tensa su condición de históricos y de sistema. En efecto: surgen de conversaciones, negociaciones, pujas y definiciones que culminan en tratados, convenciones, pactos o declaraciones diversas. Teñidos con todas las peripecias y particularidades históricas los distintos documentos de los derechos humanos llevan el

13 Luisa Ripa y Rodolfo Brardinelli "La era de los derechos humanos: realidades, tensiones y universidad" en M. Lozano y J. Flores (comp) "Democracia y sociedad en la Argentina contemporánea. Reflexiones sobre tres décadas", Bernal, UNQ 2014. ISBN 978-987-558-319-1. Pp 151-169

14 Puede argumentarse esta novedad autoidentitaria a partir de la diferencia entre el viejo "estado de derecho" y los nuevos "derechos humanos". El primero constituye un sistema potencial, de carácter negativo, cuasi amenaza a los posibles desvíos de lo que constituye el orden social.. Confiado a expertos tanto más exitoso es cuanto menos se recurre o se tiene que recurrir al derecho para vivir bien. Por eso nadie piensa en dar un curso de derecho civil en una escuela primaria o un taller de derecho penal en una villa de emergencia. En cambio los derechos humanos pasan a circular como moneda de definición y distinción humana y multiplicamos cursos y talleres para que sean conocidos en todo tipo de ámbitos y con todo tipo de personas.

15 Luisa Ripa "La construcción narrativa identitaria como forma de construcción del mundo de la vida: "irrealidad" y "prueba" del dolor" en PERI - Revista de Filosofía ISSN 2175-1811, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil <http://www.nexos.ufsc.br/index.php/peri/issue/view/68> pp 770-185

sello de los intereses, el lenguaje y las oportunidades particulares que los propulsores le fueron dando.

Sin embargo, una vez que son firmados por un número suficiente de representantes de los estados nacionales –número que también se fija concretamente en cada caso-, suficientes para su promulgación y, sobre todo, una vez que los distintos cuerpos legislativos nacionales los van incorporando a sus cuerpos legales y constitucionales, los derechos humanos pasan a ser un sistema de garantía de validez universal, o, como dice Ricoeur, con pretensión de universalidad. Lo cierto es que así es como se dicen, como resultan, si se quiere: cuasi como "derechos naturales", como un cuerpo normativo y definitorio que no presenta orificios ni discusiones posteriores. Casi como en un catecismo civil pasa a ser, en cada caso, una especie de "texto sagrado" para mujeres y varones que los conocen y exigen.

Justamente esta filosofía que tan cuidadosamente trabaja las relaciones entre la estructura y los acontecimientos y la necesidad de reconocer y jugar la tensión que los vincula, parece preciosa para pensar este fenómeno que resulta opaco a las filosofías del "vel-vel" y obligan a optar, por ejemplo, entre teleologías o deontologías o entre estructuralismo o fenomenología. No parece menor esta oportunidad de pensar filosófica y rigurosamente un fenómeno del mundo de la vida, de nuestra vida, que tantas veces es elusivo de las categorías habituales.

4.3- Las subjetividades y la tensión con la alteridad.

La centralidad del otro en la filosofía ética de Ricoeur es otro aporte importante para los DH. En efecto: su insistencia llega al punto de discutir al Kohlberg el orden de los estadios de madurez de la conciencia moral: en lugar de poner el nivel posconvencional como el más alto y el de mejor conciencia de lo debido, es para Ricoeur, el nivel convencional el superior. Porque es el nivel donde la ética se somete y se regula en el diálogo y el intercambio y, como ya anticipáramos, se cura del narcisismo estoico.

Esta "negatividad" –como la presenta al final del Sí mismo...- para el sí es de tal fecundidad que en la conjugación de la eticidad el paso por el tú y el otro es el que permite acceder al nivel de lo impersonal e institucional: el nivel de todos. Que, a su vez, es el escalón para el paso a la ley moral.

Los DH están contruidos desde el diálogo, el encuentro, la discusión concreta y se producen como un aparato legal universal. Este juego entre intersubjetividad y normativa general, en realidad, bastante extraño¹⁶, puede ser mejor pensado desde la filosofía ricoeuriana, aunque este pensador no los haya tematizado centralmente sino aludido en muchos lugares, como cuando se entusiasma con el concepto de *capabilities* de Amartya Sen.

4.4. Una posible novedad hermenéutica

La filosofía ricoeuriana sobre la conflictiva hermenéutica me ha permitido, según creo, tres avances significativos para la reflexión crítica que me he propuesto en las investigaciones llevadas a cabo.

16 Puede apreciarse la diferencia, por ejemplo, con las leyes que se aprueban en los congresos nacionales: allí prima la intencionalidad del "esto hay que promulgarlo así porque así debe ser", especie de salto inmediato a la sistematicidad legal. En el caso de los tratados, en cambio, me parece, siempre hay una orfebrería antropológica entremezclada con el discernimiento estrictamente legal.

4.4.1. En primer lugar, a partir del ejemplo con el que Ricoeur ilustra la diferencia de las hermenéuticas y propone otra interpretación del Edipo puede descubrir que se puede agregar otra, una más de tantas posibles.

En efecto, el autor reconoce en la obra de Freud una hermenéutica arqueológica respecto de Edipo toda vez que su tragedia consiste en haber matado a su padre y haberse desposado con su madre de manera tal que sus hijos e hijas son, a la vez, sus hermanos y hermanas. En esta complicación histórica revela, como es sabido, el complejo entramado de amor y odio hacia cada una de las figuras parentales que es el que permite surgir al yo, el que permite la construcción psíquica. A esta hermenéutica opone otra posible, teleológica que interpreta el juego entre el ver y la ceguera, el saber y la ignorancia confrontando al rey poderoso y sabio con su esclavo ciego que es quien sabe plenamente. Reconocerlo lleva a Edipo a quitarse la vista.

Pues bien: entiendo que puede ofrecerse otra interpretación a esta tragedia y a muchas tragedias. También puede verse que la tragedia anuncia que nunca hay distancia suficiente para que el odio pueda operar tranquilo; que Edipo, Rigolletto, Electra... terminan matando a quien es el padre, la hija, la madre... Una forma trágica y oblicua de proclamar que todo hombre, toda mujer, es mi hermano o hermana...¹⁷

4.4.2. En segundo lugar e intentando una comprensión a partir de la explicación de una investigación empírica sobre lxs actorxs de la iglesia católica de Quilmes¹⁸ durante la dictadura que protagonizaron acciones de atención, defensa y denuncia por lxs desaparecidxs a partir de los relatos de sus familiares. Esa experiencia y el análisis de las razones y motivos que se esgrimían para haber actuado así, pese al riesgo de vida, me permitió vislumbrar otra hermenéutica posible que de entonces a ahora se ha nutrido de algunas experiencias y ejemplos congruentes.

No se trata de la arqueología que nos remite a un pasado de sentido. Ni a una teleología que apunta a la consumación del espíritu en el futuro¹⁹: ni siquiera en la forma más precisamente cercana a la fe como es la de la hermenéutica escatológica. Se trata de una hermenéutica cuya clave se da en un *presente* y en la forma del *encuentro*. Muchas cosas en el orden de las determinaciones prácticas, desde las más sencillas hasta las que tienen esa forma de heroísmo –como las que protagonizaran Gandhi o Novak-, se explican por el encuentro con otrxs que les revela y les hace evidente de tal manera algo que los lleva a un compromiso práctico inmediato.

4.4.3. Más radicalmente, una diferencia respecto de los alcances y definiciones de este otro que nos define antropológica y éticamente.

En efecto: En este escenario es posible plantear una limitación del pensamiento ricoueriano que, sin embargo, puede ser descubierta gracias a ese mismo pensamiento.

Se trata de la oposición que manifestara en ocasión de escuchar a Enrique Dussel presentar su tesis ético-histórica que contiene dos afirmaciones problemáticas. En sentido histórico político, la afirmación de que el “sistema mundo” que se organiza con la centralidad europea y marcando las distintas distancias que de ese centro tienen otras culturas y naciones. Y en sentido ético filosófico la defensa de que es necesario reconocer un

17 Luisa Ripa 2000- "Tragedia y fraternidad" Revista Scripta Ethnologica volumen XX, 105-119. Indexado serie del International Bibliography of the Social Sciences (IBSS)

18 “La Iglesia Católica de Quilmes durante la dictadura militar. Derechos Humanos y la cuestión de los *desaparecidos*” Dirigida por el Doctor Emilio Mignone desde 1995 hasta su fallecimiento a fines de 1998.

19 Es preciso tomar en cuenta que el mismo Ricoeur moviliza esas hermenéuticas opuestas y conflictivas en los apartados en que habla de la teleología en la arqueología y de la arqueología en la teleología (CI)

principio material universal (y no sólo formal), a saber, la vida y su respeto tanto respecto de la propia vida como de la de todo otro.

Ricoeur responde que se trata de una situación peculiar de Latinoamérica y que las culturas reconocer que con Europa tienen distintas historias de liberación, que son diversas, inútiles para enseñar algo una a la otra e incommunicables²⁰.

4.5- Una propuesta final

Finalmente me parece que hay dos tópicos de la filosofía ricoeuriana que son los que mejor ayudan a pensar en este momento algunos temas fundamentales de los derechos humanos.

El primero tiene que ver con el sufrimiento. En efecto: entre los teóricos de los dh más progresistas y más comprometidos no sólo con su vigencia sino con su conocimiento, difusión e instalación cultural, se suele rechazar todo tipo de apelación a naturaleza humana alguna que exija el reconocimiento de tales derechos. Al insistir en su condición de históricos lo que suelen querer subrayar es su condición de voluntarios y de fruto de decisiones humanas tan firmes como no obligadas por alguna inclinación natural.

Pero en esa situación quedan, a mi juicio, desvalidos de argumento definitivo para fundar la propuesta de reconocimiento de nuevos derechos, que *deban* ser reconocidos como tales. La posición de historicidad exclusiva permite incluso dudar no solamente sobre el por qué, de dónde aceptar nuevos derechos sino incluso también la duda sobre la necesidad de que los actualmente firmados y ratificados nacionalmente *deban* ser mantenidos.

Entiendo que en los discursos de estos teóricos y promotores de derecho hay ocultos dos argumentos definitivos: uno es el de la *dignidad humana* pensada como un *factum dignitatis*, no como derivada de naturaleza alguna sino como hecho límite y fundante desde el que y por el que se opera toda la argumentación. Otro es el *sufrimiento*. El dolor sostenido e injusto –signifique esto lo que signifique y se muestre como se pueda– es razón fundamental de encontrar, diseñar y proclamar los derechos que posibiliten dejar de sufrir²¹.

La filosofía de Ricoeur con sus cuidadosas marcas acerca del daño que el sufrimiento supone para el yo y para sus vínculos es, también una filosofía para los derechos humanos

El segundo²² tiene que ver con una sugerencia que podemos tomar de la utilización que Ricoeur hace de la gramática verbal, tanto en la secuencia de las voces del reconocimiento como en las inflexiones personales en la eticidad básica.

Como recordáramos el reconocimiento se despliega desde la voz activa –reconocer– hasta la voz pasiva –ser reconocido– pasando por la forma reflexiva –reconocerse– Y la ética reconocía como primera instancia un deseo que lo era para el yo (felicidad, vida buena),

20 En Enrique Dussel-Karl Otto Apel *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid, Trotta, 2004. Dussel cita a Paul Ricoeur “Filosofía e liberazione” en Jervolino, 1992, pp 108-109

21 Cfr. Rita Segato “La estructura elemental de la violencia”, Buenos Aires, Prometeo-UNQ, 2003. A mi juicio esta autora trabaja esa relación con el sufrimiento de las mujeres.

22 En lo que sigue haremos una propuesta de progresión histórica del discurso que decidida y claramente quiere diferenciarse de la teoría de las generaciones: con toda su seducción teórica y con toda la amplitud con que es aceptada esconde tras la secuencia histórica una jerarquía por la que los derechos económicos sociales y culturales son posteriores e inferiores a los derechos civiles y políticos y su vigencia estaría atada a los avatares de la disponibilidad financiera de los estados.

contigo (solidaridad, compañía) y para el tercero, él, las instituciones, el "se" impersonal (en un mundo justo). La libertad también se conjugaba en primera, segunda y tercera persona.

Pues bien: creo que podemos extender ahora un poco más unas características de la condición discursiva de los derechos humanos²³.

En la fragua histórica concreta de los derechos humanos, la particularidad de sus contenidos y la eventualidad de sus apoyos y reservas –totales o parciales- de algunos estados dio motivos a ciertos rechazos por comunidades y naciones que los criticaron como occidentales, liberales e individualistas.

Esta reducción geográfica, política e ideológica del sistema de derechos no ha sido mella para su instalación como sistema de garantías recurrible ni como cultura penetrante y apelación posible en los relatos concretos, aún de las comunidades cuyos representantes los hayan criticado como parciales y ajenos (la filmografía es un buen escaparate de esta realidad).

Sin embargo, utilizando esa sugerencia de instrumento gramatical y haciendo pie en la que parece ser la necesaria ética de nuestro tiempo, la ética de la escucha, podemos decir que los derechos humanos fueron dichos, en primer lugar, en tercera persona. Como documentos se pronunciaron en la forma del "se" debe para todos y todas y así se instalaron en los archivos y los materiales de estudio. En segundo lugar, si es válido ese elemento de novedad autoidentitaria al que hiciéramos mención, tal postura significa que los mismos derechos son dichos en primera persona: esto es, "yo" soy el o la sujeto de derecho, a mí se deben reconocer como tales.

Pero en esta situación que mencionáramos de, a la vez, explosión de la diversidad y permeabilidad de los estilos y lenguajes, quizá sea el momento de decir los derechos en segunda persona: pero no en el sentido de que nos dirijamos, los presuntos concededores o defensores de derechos a un tú individual o colectivo, sino en el sentido, precisamente, de la escucha: de la atención al modo, las inflexiones y coloraciones, las relaciones y dibujos con que los otros y las otras dicen los derechos. Sus derechos. Nuestros derechos. Los derechos de todas y todos²⁴.

Si nuestras conclusiones tienen lugar, al menos parcialmente, el material teórico desarrollado y las intuiciones que a veces no termina de desarrollar o, inclusive, no llega a reconocer en algunas de sus consecuencias, creemos que el aporte de esta filosofía y lo que de ella se siga es, respecto del respeto al otro –porque aún trágicamente me es evidente la fraternidad universal, porque la categoría de encuentro es clave hermenéutica posible y porque la solicitud extrema es del que tiene hambre y pide de comer- creemos que ha sido importante el aporte de la filosofía de Ricoeur para pensar la práctica de los derechos humanos.

A esto podemos añadir una consideración general sobre la ventaja de pensar una realidad tan compleja y disímil como la del mundo de los derechos humanos con una filosofía respetuosa de la escucha de teorías ajenas y diversas para aceptar la complicación de las tesis y la tensión de los esquemas (su “hermenéutica de vía larga”).

23 Este tema me fue sugerido por la doctora Segato en su obra citada donde dice que los Derechos Humanos son "un sistema de nombres" con los que poder nombrar sufrimientos que eran "mudos" hasta ese momento.

24Luisa Ripa - "El interés por la filosofía de Ricoeur en el marco de la "explosión" de los derechos humanos" en C. Lértora Mendoza y M. Langón (coord.) "La agenda filosófica hoy: temas y problemas" Buenos Aires, Ediciones FEPAI 2014. ISBN 978-950-9262-67-6. pp 95-109

De ese modo, desde las tempranas conflictivas hermenéuticas hasta las finales semánticas del reconocimiento este autor nos ofrece caminos para los derechos.