

LASA 2000

XXII CONGRESO INTERNACIONAL
del
LATIN AMERICAN STUDIES ASSOCIATION
16-18 de marzo de 2000
Miami, Florida

DEM 54: Derechos humanos y democracia en Argentina: un programa
multidisciplinario

VIOLENCIA, TRAGEDIA Y FRATERNIDAD

DE LA HERMENÉUTICA DE LA TRAGEDIA HACIA PROPUESTAS ÉTICAS PARA NUESTRA DEMOCRACIA

Luisa Ripa Alsina
Universidad Nacional de Quilmes
2000

Preparado para entregar en el Congreso 2000 del LASAS (Latin American
Studies Association), Hyatt Regency, Miami, 16 al 18 de marzo de 2000.

Presentación	2
I - Nuestro días violentos.....	4
II - La oferta hermenéutica de Ricoeur.....	7
a) La razones de Ricoeur.....	8
b) La apuesta de Ricoeur.....	11
c) La "larga vía" de la hermenéutica del "Edipo"	12
III - El símbolo nos da que pensar.....	13
IV - Entonces.....	17
V - Algunas vinculaciones empíricas.....	19
Bibliografía.....	20

PRESENTACIÓN

El mundo múltiple y vasto de la teoría ética contemporánea reconoce, entre otras, las producciones que responden a las teorías de inspiración fenomenológica, las de corte utilitarista, las de encuadre universalista y, por fin, las de interés comunitarista.

Pueden verse, más allá de sus disputas, como un rico abanico de pensadores contemporáneos que, desde esas distintas inspiraciones e intereses confluyen, en realidad, **en la misma tarea: ofrecer argumentos y razones valederos que ayuden a los hombres a entender y conducir sus vidas personales y en sociedad.**

De este modo los vemos discutir entre sí, pero acordar en definitiva, a los que pusieron el acento en la actitud de atención al mundo de la vida tal como se muestra en sus fenómenos que aportan sentido al común de los hombres; los que buscan calcular cuidadosamente las consecuencias que maximicen el bienestar de los ciudadanos, los que intentan la corrección del lenguaje y de la argumentación que permita afirmaciones de validez y de certezas universales y los que quieren hacerse cargo de las múltiples y distintas experiencias históricas y locales que quiebran el discurso. A esta altura del despliegue de la filosofía no parece posible renunciar a ninguna perspectiva y desconocer alguna de ellas equivaldría a una especie de "suicidio intelectual". Tal la complejidad de la cuestión ética contemporánea y la multiplicidad de respuestas y enfoques en la comunidad de preocupación de los hombres por llegar a determinados logros de convivencia y salud moral.

Sin embargo, también es posible descubrir inclinaciones personales y resonancias singulares de estilos y pensadores.

Mi interés por las teorías de inspiración fenomenológica pertenece a una vieja definición personal justamente por lo que esos pensadores hacen enfrentando *“la verdad o el ser que le sale al paso entre las formas del mundo”*. Welte, a quien pertenece esa expresión, afirma que el pensar filosófico es, entonces, un auténtico *“encuentro entre hombre y mundo, entre el que piensa y lo que le sale al encuentro en el espacio iluminado de su pensamiento, una confrontación, entre la vida humana, por una parte, y los signos, preguntas y prodigios, con que esta vida pensante se encuentra en el espacio del mundo”*.¹

Una tal filosofía acepta involucrarse y no teme las contaminaciones con las perspectivas de los discursos psico o sociológicos, históricos, lingüísticos, religiosos. Lo que pierde en "pureza" lo gana en riqueza y vitalidad.

El “ser del mundo” que nos sale al encuentro en este intento es el de la violencia y lo hace mediante toda la simbología del mal que da cuenta tanto de la desgracia del destino como de la maldad del corazón humano.

El pensador interesante para iluminar este aparecer que nos cuestiona, es Paul Ricoeur, el hermeneuta contemporáneo que intenta acercarse a lo que somos los hombres de este tiempo a través de los fenómenos que le dan que pensar y mediante la “larga vía” de los pensadores y textos de distinto cuño que ya pensaron al respecto.

No parto de formular hipótesis, sino, de acuerdo a la propuesta de Vasilachis², planteo algunas preguntas:

¹ WELTE, Bernhard: *Filosofía de la Religión*, Herder, Barcelona, 1982, 15.

² Ver: VASILACHIS, Irene: *Métodos cualitativos*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1993

¿qué sentido tiene nuestro mundo violento?
¿qué sentido tiene la violencia del hombre contra el hombre?
¿qué estudios podemos encarar para profundizar estas cuestiones?
¿qué propuesta ética podemos construir a partir de este sentido?

Ricoeur media entre nuestros días violentos y el intento de comprensión filosófica, y la tragedia media entre la violencia fratricida y la propuesta ética. La estructura del trabajo tiene tres partes: un intento descriptivo respecto de la violencia y algo de su estilo entre nosotros, la propuesta hermenéutica de Ricoeur y el propio ensayo de elaboración ética.

Este pensador francés es el que me ha convencido de la necesidad y de la ventaja de tematizar la simbólica del mal para entender nuestro ser humano. Lo que parece rehuir la comprensión racional como lo sinrazón, lo que parece fuera de todo modo de inteligencia, se ofrece, en la propuesta ricoeuriana como la clave racional y la sede de la inteligencia del mundo que nos toca vivir.

Las intuiciones centrales de este trabajo son de larga data, a partir de una convocatoria del profesor Mandrioni a "pensar la tragedia". Pero con ocasión de participar en la presentación de libro de Corona³ esas intuiciones encontraron en el pensamiento de Ricoeur el posible marco teórico de su indagación

Por otro lado la experiencia de una investigación multidisciplinaria⁴ nos juntó a sociólogos, juristas, comunicólogos, filósofos y educadores en torno a un estudio común con múltiples perspectivas de análisis. Y vinculó las temáticas, centrándolas en el "cruce" entre los derechos humanos –su vigencia, sus violaciones- y los fenómenos religiosos –individuos, grupos e instituciones-.

Esta relación resultó fecunda en muchos sentidos⁵, entre los que quiero destacar la creación de un espacio permanente⁶ universitario desde donde generar propuestas de estudio, enseñanza y transferencia. A la vez que se constituye en una oportunidad resulta un empuje constante que rompe los límites metodológicos y personales y obliga reiterada y insistentemente a los vínculos teóricos y fácticos.

Comenzaremos, entonces, por describir someramente lo que nos sale al encuentro desde el mundo de la vida, en algunos de aquellos aspectos que nos interesa pensar. (I)

Continuaremos escuchando el pensamiento de Ricoeur y su oferta hermenéutica para entender algo de lo que nos significan esos fenómenos de nuestro mundo. (II)

Añadiremos algunos ensayos hermenéuticos personales que aceptan la invitación ricoeuriana de escuchar a los símbolos como constantes e inagotables dadores de sentido. (III)

³ Se trata de su tesis doctoral: Néstor CORONA: *Pulsión y Símbolo*, Buenos Aires, Almagesto, 1993. Citaré "PS"

⁴ *La Iglesia de Quilmes durante la dictadura militar, 1973-1983. derechos humanos y la cuestión de los "desaparecidos"*. Dirigida por el Dr. Mignone, reunió a varios investigadores que realizaron entrevistas, consultaron archivos documentales y publicaciones mediáticas para su estudio.

⁵ Por ejemplo, presentaciones de *papers* en congresos y publicaciones en revistas, organización de eventos científicos y de divulgación, participación en redes, firma de convenios, auspicios, etc. (Ver: Informes de Avance I y II e Informe Final de la antedicha investigación (Vicerrectorado de Investigación, Universidad Nacional de Quilmes) y la Memoria Anual 1999 de la UNQ.

⁶ Centro de Derechos Humanos "Emilio Mignone" de la Universidad Nacional de Quilmes. Mantiene la definición amplia y dinámica de la investigación antes mencionada. Fue creado a fines de 1998 con encargo de atender las áreas de enseñanza, investigación y difusión de los derechos humanos, del mantenimiento de relaciones institucionales en el país e internacionales y de promover la formación de recursos humanos.

La conclusión recoge un camino demasiado desplegado (IV) y por último planteo la pertinencia de una investigación reciente que nos permite "cruzar" estas construcciones teóricas con relatos de vida de condenados por actos violentos. (IV)

I NUESTROS DÍAS VIOLENTOS

A fines de este largo y fecundo siglo XX nos encontramos en una peculiar situación respecto de los símbolos del mal. Esta situación es algo de lo que nos sale al encuentro para ser pensado.

Nuestra generación, la que tiene medio siglo de vida, intentó tenazmente hacer retroceder la simbólica del mal del imaginario social. Que los horrores de la guerra y los horrores de los golpes que registra el inconsciente disminuyeran en la memoria, y, sobre todo, en las imágenes y en la realidad. Palabras tales como muerte, castigo, pegar, matar, fueron desapareciendo de nuestro vocabulario cuidadoso de no lastimar a nuestros hijos, ahora que los sabíamos tan frágil y hondamente afectables desde temprano. Recontamos los cuentos tradicionales limpiándolos de crueldades y horrores, pintándolos de azul y rosa. Las historias sagradas, también, se tiñeron de comprensión y bondad y se despojaron, al máximo posible, de maldad y dolor.

Lo que entiendo puede llamarse la "herida psicoanalítica"⁷ produjo en nosotros un impacto tal de amenaza que intentamos rehacer nuestro lenguaje, nuestros gestos de crianza y, sobre todo, nuestros relatos fantásticos y religiosos. La apuesta positiva de nuestras narraciones modificaron sustancialmente sus contenidos y, aunque los horrores nunca desaparecieron, por ejemplo de la pantalla donde se proyectaran películas infantiles, nuestra condena fue unánime y segura.

Los días que corren son distintos de los de nuestra infancia o adolescencia, pero sobre todo, de los de la infancia de nuestros hijos. En nuestros días los símbolos del mal -en un sentido muy amplio- vuelven a ser cultura (y mercancía, por cierto). Y vuelven a serlo de una manera oscura y brutal, sin sentido: nos movemos entre la queja y el acostumbramiento y todo ese imaginario ya no nos da que pensar ni nos mueve a cambiar. Me refiero al mercado de la filmografía y de la imaginaria del horror. Han aparecido, además, como otros aportes simbólicos del mal, nuevos ataques a la vida que nos obligaron a olvidadas precauciones ante la posibilidad del *contagio*, en especial por las plagas del sida, del cólera y de otras virosis. Estos cuidados son sugerentemente parecidos a los ritos religiosos de la distancia y la cura de la impureza; pero permanecen, quizá, también, oscuros en su sentido.

⁷ Padecemos de una nueva "herida" para recordar las que describiera Freud, una herida al "narcisismo paternal", a la paterno-maternidad contemporánea, si se me permite la expresión. La *herida psicoanalítica* es la que ha lastimado profundamente la conciencia de estas generaciones de padres y madres que han sido advertidos por el psicoanálisis de la enorme capacidad traumática que tienen sus gestos, sus palabras, sus reacciones, sus impulsos y sus hábitos. La herida sangra por la contemporánea conciencia de que a pesar del amor, aún, en el mismo gesto amoroso, es posible dañar y dañar seriamente al hijo amado: la mano que acaricia puede ser, en ese mismo gesto, la que trauma y marca de por vida... Esta noticia asombrosa ha perturbado e inquietado de modo especial hombres y mujeres que nos mostramos confundidos y vacilantes a la hora de decidir y de actuar por el bien de nuestros hijos. (He desarrollado esta idea en mi trabajo *Violentos: ¿justicieros o víctimas?*, X Congreso Nacional de Filosofía, Córdoba, Argentina, 1999)

Una serie de signos acompañan a este fenómeno de nuestra postmodernidad⁸: me gustaría enunciar sólo dos de ellos.⁹

En primer lugar, el crecimiento de la irrealidad. Observable a nivel psicológico, en lo que hoy algunos psicoanalistas¹⁰ advierten como una no-represión de lo impulsivo en lo sexual, y -sobre todo- en lo violento. Liberación impulsiva, primitivismo y -a la vez- represión de la realidad. Esta nueva represión estaría produciendo hombres y mujeres que viven pretendiendo no sufrir, no resignar, no trabajar, no reconocer límites; en definitiva, no morir. O en la patología creciente en términos de distancia y de incapacidad de tomar contacto afectivo.¹¹

También en el terreno de las comunicaciones: donde la video y audiograbación instalan un "doble" de la realidad, tan bueno o mejor que ella misma, ante el cual nos comportamos como espectadores y no como agentes. Con tendencia a disfrutar más de la copia que del acontecimiento, y con dificultad creciente para distinguir con claridad entre noticiero y serie, realidad y ficción, personaje y persona¹², y, aún: propaganda comercial, historia real y programa político. La construcción de nuestra "realidad virtual" ha puesto el broche de oro a este movimiento de indiferenciación donde basta para que algo se reifique para nosotros con que podamos tener algún tipo de experiencia sensible al respecto.¹³ Pero donde la condición de *mediatizado* sea más plena que nunca.¹⁴

⁸ He desarrollado este tema en la comunicación que enviara al VII Congreso Nacional de Filosofía, en noviembre de 1993 (Cf.: RIPA, Luisa: *La Postmodernidad como un acomodarse*) Allí se desarrollan, por ejemplos, los fenómenos del crecimiento de la frivolidad, indiferencia y distracción; la desmesura de las palabras, en el énfasis y en el lenguaje de contraseña, sin confrontación de racionalidad; en la nostalgia que suple y evita la memoria; en la confusión de los protagonismos; en la ilusión de que la multiplicación casuística evite el salto epistémico universal-particular; en el paradigma del éxito, al extremo de la obviedad...

⁹ Los que señalo son de carácter ambiguo y negativo, no porque no reconozca las positivas propuestas de la postmodernidad ni porque yo no me considere parte de esta cultura que, con todos sus claroscuros definitivamente es la mía, sino porque son los que me interesan para el análisis de esta simbólica que lo es del mal.

¹⁰ Agradezco a psicoanalista infanto-juvenil, Dra. Angela Gorina, el aporte de este dato de la experiencia terapéutica y de la reflexión entre colegas.

¹¹ Cf. RICOEUR, Paul, *La sexualidad* :, Buenos Aires, Almagedo, 1991. Cf., también, los trabajos de los Dres Casarino en torno a la Psicología del *Self* en congresos y en la institución de ese nombre en Buenos Aires.

¹² Otro capítulo en este tema es el de la economía y la política hoy más vinculadas a las comunicaciones que a las efectividades materiales: más allá de lo que se hace, no **existe** sino lo que se comunica y tal y como se comunique. El tránsito de la economía de bienes, a la de moneda y en nuestro siglo, a la de papeles y ahora de meros datos electrónicos e informáticos que al silencioso ritmo de los bits y los bytes mueven riqueza y poder a través de los tenues cableados de nuestras fibras cada vez más sutiles y poderosas, es un indicio.

¹³ Los filósofos utilitaristas han pensado, como objeción a su teoría, la posibilidad de que un hombre tenga el máximo de bienestar conectándose a una máquina con electrodos en todas sus terminales nerviosas, a fin de producirle el mayor placer. Se esforzaron por mostrar cómo no puede aceptarse tal elección, porque intuitivamente la juzgaban degradante. Estaban lejos de soñar con la oferta de sexo virtual, de vacaciones virtuales y otros placeres a través y con la máquina que dejan pequeño a Ray Bradbury en sus imaginaciones de Fahrenheit 451. (Minotuauro, Buenos Aires, 1969)

¹⁴ La película "The Truman Show" que dolorosamente lleva al límite la condición de irreal-mediático. Entre las múltiples discusiones que seguramente despertará esta obra magnífica, no deberemos dejar de mencionar, junto con toda la carga crítica que directamente se sigue de su propia "intriga", que el drama representa un sueño infantil casi universal: el de contar con una cámara que registre y no permita perder ni un instante de la propia vida, como forma de memoria y de recuperación, pero, también, como forma de presencia y de ser uno mismo por el reconocimiento de los otros, o ante sí mismo, pero desdoblado en este otro-cámara que **nos recupera fielmente**.

En segundo lugar, una casi *esquizofrenia* semántica entre el discurso fáctico y el cultural. El discurso de los intereses decididos en la economía y en las elecciones políticas, contradice el de las palabras habituales: desde los comentarios televisivos, las reflexiones catedráticas y hasta alguna arenga política o prédica religiosa. Y no tanto al modo de la infidelidad ética -por definición, consciente- sino al modo del paralelismo psicológico -de peligrosa morbilidad-¹⁵.

En definitiva, en la *forma* de nuestra cultura contemporánea parecen combinarse el más ligero y descondicionado¹⁶ de los irracionalismos con el más crudo y fríamente racional de los pragmatismos. Junto con, es preciso poner de relieve, intereses nuevos y profundos que buscan alternativas de lenguaje y de nueva racionalidad, de definiciones personales más hondas y de respetuoso cuidado respecto de lo que podemos como humanos y lo que se nos escapa.¹⁷ Y que pujan por donar al hombre una nueva casa y un nuevo estilo de habitar.

Así y aquí los símbolos del dolor y de la muerte reaparecen con toda su fuerza.

Esta especial situación de crecimiento de la irrealidad que se distiende entre la necesidad del mercado y la urgencia de la patología psicológica, acercan de una manera inédita realidad y ficción y la narrativa no sólo recuenta las historias reales de males y muertes, sino que parece, de más en más, *absorberlas* con su poder ficcionante y transformarlas en relatos fantásticos.

Existencialmente, su sentido puede ser el del intento de liquidar la muerte, sea en las formas del olvido¹⁸ o de la irrealidad, como también en las figuras de los distintos inmanentismos¹⁹. Pero, sobre todo, en una práctica de un cierto *exorcismo lúdrico*, que se aventura, juega y contempla mil veces el morir y matar como forma de eludirlo.

Moralmente, se combina con la figura positiva de la "transgresión" convertida, en realidad y paradójicamente, en rígida ley²⁰ para la propuesta y la hermenéutica posterior. Y, sobretodo, entrecruza el imperio del *mercado*²¹ al poder ficcionante y produce un notable saneamiento ético²² de las perversiones y crueldades al convertidas en mercancía y espectáculo.

¹⁵ Así conviven, por ejemplo, una impresionante apuesta ecológica, de gran desarrollo textual y la realidad de que el "verde" que se consume está limpio de tierra, cortado y empaquetado para ser adquirido en supermercados o contemplado en pantallas, pero sin ensuciar nuestros zapatos o apagar nuestros aparatos: no ha revertido las corrientes de migraciones internas ni ha desterrado, por ejemplo, la práctica de fumar.

¹⁶ Cf.. MANDRIONI, Héctor: *Filosofía y Política*, Guadalupe, Buenos Aires, 1974, el modelo de "sociedad descondicionada" como un limitado intento de libertad humana.

¹⁷ Me refiero a las profundas transformaciones que en nombre del fin de la modernidad aprendemos de un Heidegger, de Guardini, de Vattimo.... Cf. mis trabajos *El proyecto del hombre*, CEFYTEQ, Quilmes, 1985 y *Medios, discursos y esperanzas*, Seminario de "Problemas éticos de las sociedades contemporáneas", Maestría en Ética aplicada, FFyL, UBA, Buenos Aires, 1999.

¹⁸ Cf.. MANDRIONI, Héctor: *Sobre el amor y el poder*, Buenos Aires, Docencia, 1966, especialmente en el prólogo del libro, 9.

¹⁹ Me refiero, por ejemplo, a ciertas creencias en la reencarnación o presencia de espíritus celestes.

²⁰ Después de muchos años de ejemplificar esta cuestión con mis alumnos invitándolos a imaginar que sucedería si algún invitado de un programa "transgresor" se negara a contestar la pregunta habitual, acaban de informarme que efectivamente sucedió en una ocasión y el transgresor de la transgresión establecida -tal como preveíamos- fue duramente cuestionado y sancionado por su falta de cumplimiento de la norma (me refiero a una invitada, cuyo nombre desconozco, al un programa en que se preguntaba sobre intimidades sexuales).

²¹ No le cabe pequeña cuota en la maravillosa caída del muro de Berlín, al ansia de comprar del otro lado.

²² "Todo" -la guerra, la venida del Papa o de un conjunto escandaloso de rock - se *vende* por igual, hecho bandera, camiseta o autoadhesivo.

Tengo presente dos imágenes de los medios que explicitan sin palabras lo que quiero decir: la sonrisa de un condenado en San Quintín, que gracias a su espantoso historial como asesino acababa de *vender* su biografía por una cifra millonaria. Y que luego consumiremos como libro o videofilmación con tanto más placer cuanto más horrenda. Y no voy a poder olvidar nunca la del premio Pulitzer 1993 en fotografía: la increíble escena de un niño ruandés a punto de morir mientras un ave de rapiña lo espera como presa y otra ave de rapiña lo atrapó como fotografía capaz de competir como la mejor.

Irrealidad y ficción se combinan para absolver de comportamientos y de decisiones éticas. Se trata de indignarse o dolerse con la historias filmadas de nuestras guerras y perversiones, mientras tanto olvidaremos esa guerra como propia, evitaremos el contacto con los enfermos y condenaremos tal o cual ataque pero no pondremos ni un centavo ni una gota de energía por evitarlos o remediar sus efectos. Precisamente parecería que a mayor consumo de emociones mediáticas, mayor indiferencia o mayor inmovilidad para con los problemas reales²³

De este modo ha crecido nuestra posibilidad catártica y ha retrocedido nuestra responsabilidad ética.

II LA OFERTA HERMENÉUTICA DE RICOEUR

La intuición de este trabajo es la de que los aportes del pensador Paul Ricoeur²⁴ en torno a la tragedia pueden ayudarnos a pensar nuestros días violentos. En una línea de estudio que recién estoy profundizando quisiera presentar algunas reflexiones en torno al sentido que encuentro en el hecho de nuestras trágicas relaciones humanas y sus sugerencias futuras.

Como la violencia es un fenómeno en el que estamos inmersos, como en un auténtico “espíritu epocal”, todos los aportes teóricos que se hagan al respecto parecerán, a la vez, necesarios e insuficientes: necesarios, porque quizá no haya cometido humano y filosófico que se equipare al de

²³ Gracias a las observaciones que recibí tengo la oportunidad de aclarar aspectos de la cultura mediática por los que quiero explícitamente evitar su demonización. En primer lugar, porque se trata de un hecho, y he aprendido de Guardini que los hechos históricos, no se discuten, se afrontan: intelectual y éticamente. En segundo lugar, porque esta cultura en sí misma supone aspectos nuevos y positivos. Menciono algunos: la democratización de la información y de los símbolos culturales, la movilización del poder respecto de la información y su control, el crecimiento en temas y en ejercicio de lectura (hoy se lee mucho más gracias a las películas subtituladas que lo que se leería gracias exclusivamente al libro), y, en estrictos términos éticos, la posibilidad de hacer *próimos*, amables e interesantes en sus vidas y sus fortunas a tantos seres humanos que otrora tenían el carácter de otros lejanos cuya suerte era irrelevante para nosotros.

Sin embargo, creo que la frase con que cierro este apartado es real y expresa no la condena a los medios sino la necesidad de tomar decisiones éticas para adueñarnos de este estado de cosas y participar activamente a partir de ellos y no en su contra. **No nombra a un enemigo sino que menciona nuestra deuda.** No habla contra los medios sino que reconoce lo que les adeudamos para construir la habitación en la que queremos vivir.

²⁴ Cfr. mi trabajo: “*Pulsión y Símbolo*” de Néstor Corona”) en la presentación del libro ya citado el 24 de junio de 1993 en la facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina. Debo a Corona las primeras sugerencias temáticas respecto de Ricoeur y sus primeras referencias textuales. Muchas versiones españolas del original francés son suyas.

intentar entender el propio tiempo. E insuficientes, porque nunca podremos estar lo bastante distantes de este propio tiempo como para objetivarlo plenamente. Por eso este tipo de discursos no se parece a las "disecciones" que un historiador hace de un tiempo "sido", sino a las incursiones de un explorador por terrenos cambiantes: desde selvas marañosas donde es difícil seguir un camino, hasta desiertos uniformes, donde nada parece adquirir relieve.

Propongo escucharlos con oídos y corazones que recojan los ecos de las víctimas y de su dolor, de tantas víctimas distintas y tanto dolor semejante. Si Ricoeur tiene razón, no hay lugar donde se cumpla mejor el quiebre de la pretensión del *cogito* iluminista. Porque quizá la tragedia nos enseñe que, más allá de las causas psicológicas o sociológicas o políticas de la violencia, en ella se esconde un verdadero misterio: **el misterio del hombre que levanta la mano contra el hombre.**

a) LAS RAZONES DE RICOEUR

Paul Ricoeur, solidario con su maestro Husserl, se inscribe decididamente en la tradición de la modernidad inaugurada por Descartes e insiste en este largo pensar acerca del sujeto humano. Reitera, entonces, *la pregunta por el ser del hombre y el hombre en el ser de todos los entes*²⁵, y la hace en la *reflexión concreta* que consiste en descubrir ese ser del hombre a partir de sus obras. Se diferencia, entonces, de Descartes, en que Ricoeur no confía exclusivamente en el *pensar*, como el que revela al hombre, sino que se dispone a reflexionar acerca de toda actividad humana. En particular, el hombre que decide, el hombre que falla y el hombre que simboliza son una concreción de su reflexión.

Ya puede verse que el pensamiento ricoeuriano continúa el cartesiano de la modernidad, pero lo *quiebra* en lo que tuvo de encierro en el pensamiento y en la subjetividad: lo salva de su abstracción y lo vuelve concreto.. aunque conflictivo. Abre la conciencia tética a la conciencia empírica, porque *la verdad del cogito es tan invencible como abstracta y vacía*²⁶.

Un lugar donde su pensamiento puede sernos de interés es el que se despliega en los textos que, hablando de la narración, afirman para el hombre una *identidad narrativa*.²⁷ Desde esa mirada, nuestro afán por el relato de historias de vidas violentas, desgraciadas y agónicas merece entonces nuestra pregunta respecto de la identidad: ¿somos éstos, que así narramos? ¿somos así? La insistencia en ese espectáculo morboso, ambiguo e indiferenciado, ¿tiene que ver con una manera de vernos a nosotros mismo? ¿tiene que ver con una necesidad de decirnos, de ponernos en relato para poder reconocernos y hacer algo al respecto? Hace muchos años, Romano Guardini responde²⁸ a un amigo suyo, -quejoso del personaje del ratón Mickey-, que ésta y otras manifestaciones artísticas (como los cuadros cubistas de Picasso) son **testimonios antropológicos**, maneras de decir el hombre cómo se ve a sí mismo y, en esos casos, su desconcierto respecto de su ser.

¿Sucede algo de eso con nuestra filmografía y literatura del horror?

²⁵ *Finitude et culpabilité, II, La Symbolique du Mal*, Aubier, Montaigne, Paris, 1960, 330. Citaré ("SM").

²⁶ *De l'interprétation. Essai sur Freud*, -Editions du Seuil, París, 1965, 50. Citaré ("F").

²⁷ Por ejemplo, en *Educación y Política*, Docencia, Buenos Aires, 1985. y *Autobiografía Intelectual*, Buenos Aires, Paidós, 1999.

²⁸ En: Romano GUARDINI: *Preocupación por el hombre*, Madrid, Guadarrama, 1968.

Otro lugar es el de la descripción de la libertad que le es posible al hombre, en especial respecto de ese *involuntario* presente en el acto *voluntario*²⁹. Cuando el gesto voluntario se pronuncia es *segundo*: cuenta con un trasfondo de ser sobre el que no decide y al que no puede renunciar, se le impone y es a partir de ese condicionamiento que construye la única libertad posible real. El misterio de la violencia, entonces, puede entenderse como el misterio de un *dado*, una especie de *factum humano* y *epocal*, con el que es necesario contar, sin ilusiones de que nuestra crítica tenga el poder de hacerlo desaparecer: un dado a partir del cual y con el cual es posible la decisión ética. En cambio, la pretensión de ignorarlo o de prescindir de él, quién sabe sólo asegure su mejor éxito: que seamos manipulados por este oscuro ser del mundo y del corazón en el que hemos nacido, este involuntario en el seno mismo de nuestros gestos voluntarios.

Pero donde mejores sugerencias podemos encontrar es en el análisis que hace sobre la **simbólica del mal**, especialmente siguiendo a los mitos que relatan el origen y el fin del mal. Esta *apuesta*, como la llama, lo vincula con un objeto de interés que se comprende a partir de su análisis de las interpretaciones y su conflictiva y del pensamiento de Freud en su aporte a este conflicto hermenéutico.

Ricoeur sigue al hombre que simboliza en la narrativa religiosa desplegando los mitos. El itinerario comienza en la profesión de fe del creyente y concluye en la estricta hermenéutica filosófica.

El mito *-símbolo de segundo grado-* no se encuentra aislado sino dentro de una narración religiosa donde unos mitos se siguen a otros, sea para aclarar, para corregir, para atenuar o insistir en el anterior. De esta manera, la mitología misma es ya una *cierta hermenéutica implícita*.³⁰

Además, el mito tiene una especial función: *de universalidad concreta, de orientación temporal y en fin de exploración ontológica*³¹.

Estas dos realidades, la triple función del mito y la hermenéutica implícita del mismo son las que soportan su capacidad, como la de todo auténtico símbolo, de ser materia para el más riguroso pensar filosófico: a decir de Ricoeur, el mito llega a tener *una materia y dos formas*, es decir, el mismo contenido en la forma inmediata de la fe, para el creyente, y en la forma sumamente mediatizada de la reflexión filosófica. La posibilidad la desarrollará una forma de pensar a la vez *libre y ligada* al símbolo; ligada, porque se somete al decir del mito y lo escucha con atención confiada y duradera; libre, porque como pensar racional no se guía sino por sus leyes y métodos, sin prescindir de ningún elemento de la racionalidad. Es el estilo de filosofía que Ricoeur denominará *pensar a partir de los símbolos*, haciendo hincapié en la fórmula *a partir*, es decir, ni dentro de los símbolos (como piensa el creyente) ni separado ni detrás de los símbolos, sino a partir de ellos y continuando su propio decir.³²

²⁹ Cf.: *Philosophie de la volonté*, Aubier, Paris, 1950-1988

³⁰ *El paso a la hermenéutica filosófica ha sido así iniciado cuando pasamos de una estática a una dinámica de los símbolos míticos; el mundo de los símbolos no es, en efecto, un mundo tranquilo y reconciliado...SM, 329.*

³¹ *Por una parte (los mitos) ubican a la humanidad entera y su drama bajo el signo de un hombre ejemplar...Por otra parte, dan a esta historia un impulso, un sentido, una orientación, desarrollándola desde un comienzo y un fin... En fin, y más fundamentalmente, exploran la falla de la realidad humana, representada por el pasaje, el salto de la inocencia a la culpabilidad; relatan cómo el hombre originariamente bueno ha llegado a ser lo que es en el presente. "Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique. Du Seuil, Paris, 1969, 289. Citaremos "CI".*

³² Cfr. PS, I parte, 21-85.

La tarea del pensar comienza por la fenomenología. Pone entre paréntesis la cuestión de la verdad o falsedad del contenido del mito y lo describe para encontrar y poner de manifiesto su sentido y las relaciones con otros mitos. Es por eso *fenomenología comparatista*³³ y se distancia respecto del creyente por su paréntesis en cuanto a la fe. Sin embargo, Ricoeur hace notar que la fenomenología se traiciona *-se transgrede-* a sí misma en la medida en la que ese interés, ese vivo interés que permite la entrega a la investigación revela una confianza, una velada fe en el mito y en su capacidad de verdad. ¿Habría *-se pregunta Ricoeur-* un interés tan sostenido y fuerte si no hubiese ya una cierta velada fe en la verdad del mito?³⁴.

Los símbolos así rescatados en su sentido y relación son ahora vistos por el filósofo en el *círculo hermenéutico*. El círculo consiste en creer para conocer y conocer para creer. El hermeneuta cree, da fe al contenido del mito, no sospecha sino que lo acepta para poder conocerlo en su contenido más hondo; y esta fe le permite darse cuenta de que lo que el mito relata no es falso, pero tampoco es un hecho histórico. Despoja al mito de su historicidad aparente y no objetada por el creyente simple, y lo rescata, por eso, como símbolo de la acción de la divinidad en el ser del hombre y en historia. Símbolo que podrá verse por la *transparencia* de su sentido distinto de la historia tal como se relata y no como *traducción alegórica* de una realidad enmascarada. Ni la gnosis ni la agnosis respetaron al símbolo en su realidad de semántica de doble sentido, sino que pretendieron traducir plena y completamente el contenido simbólico, entendido como una mera alegoría capaz de traducción racional.

El símbolo, en cambio, no pierde su carácter al ser conocido, al contrario, renueva su realidad de doble semántica y permanentemente alude y envía a algo otro que sí, inagotablemente remite a lo que simboliza. Es por eso que conocer permite creer ahora de una manera nueva, más lúcida y verdadera. Esta *segunda ingenuidad* del hermeneuta supone el conocimiento crítico y lo incorpora a la fe. A decir de Ricoeur, *abandona la historia para recuperar el sentido*.³⁵

Las semejanzas con el teólogo no deben engañarnos: también el teólogo despoja al mito de su vestidura histórica para ver su sentido profundo pero, en primer lugar, su pensar es un pensar puramente *ligado*, no libre. Y, en segundo lugar, esta ligazón se refleja en dos hechos: el teólogo siempre se restringe a una cierta narrativa mitológica, la de su fe concreta y no está abierto, como el hermeneuta, a cualquier mitología. Y esta pertenencia se explicita, también, por la relación a una determinada comunidad eclesial dentro de la cual y para la cual el teólogo piensa.

El círculo tiene en común con el creyente y con el fenomenólogo que el suyo es un pensar *dentro de los símbolos*. Cuando el círculo se cierra se abre la posibilidad de la hermenéutica filosófica propiamente dicha: recién ahora el pensar lo es *a partir de los símbolos*, pero saliendo de ellos.

La hermenéutica es el pensar al que quiere llegar Ricoeur en su proyecto. No estaría cumplido si no fuera por esta posibilidad de total racionalidad e intento de interpretación acabada.

Debe recorrer varias etapas para ser rigurosa y consecuente: la *etapa semántica*, -en la que se investigue la estructura de doble sentido que es la metáfora "viva"-; la *etapa reflexiva* -recorrido de las distintas y opuestas obras del hombre-, finalmente, la *etapa existencial*, donde se opera el

³³ La tarea desplegada por Mircea Eliade, a mi juicio, sería una muestra clara de lo que significa esa fenomenología comparatista.

³⁴ F, 37.

³⁵ SM, 327.

conflicto de las distintas interpretaciones a fin de llegar al fondo de lo que es el yo. Lo sagrado no llega a la filosofía sino cuando ella se aproxima a sus signos, jamás por ningún tipo de deducción racional. La filosofía ricoeuriana es así *reflexión concreta y hermenéutica conflictiva y contingente*.³⁶

b) LA APUESTA DE RICOEUR

Ricoeur califica a este pensar como originado en una **apuesta**: en un anticipar la confianza en el valor de los símbolos para nutrir un pensar riguroso y apuesta activamente entregándose a tal pensar e intentando *saturarlo* de inteligibilidad.³⁷

Son los símbolos del mal por los que apuesta en concreto Ricoeur y su elección tiene una razón poderosa: los símbolos del mal son los que más se resisten a la pretensión del *cogito* de cerrarse sobre sí mismo. Los mitos que insisten en hablar de cómo ha comenzado el mal y cuál es su destino hablan de lo que la filosofía, muchas veces, ni ha querido hablar ni ha querido oír.

Esto lleva a Ricoeur a interesarse en especial por Freud, quien largamente ha pensado acerca del hombre y de las peripecias de su conducta y de sus dolores, búsquedas, deseos, odios y amores.

Ricoeur entiende que la hermenéutica que Freud hace es una *arqueología*, es decir, una interpretación para la cual el sentido último y la razón de lo que es y aparece, se encuentra en el pasado, en el origen y en el remoto comienzo. Precisamente, esta manera de interpretar el ser del hombre a partir de sus muy primitivas experiencias, sea en la biografía individual, como en la historia de la primera forma de comunidad humana, retrocede hasta un *arjé* que ni siquiera es humano: Ricoeur cree descubrir en la filosofía freudiana una instancia más allá aún del deseo: la vida, la vida que insiste por vivir y en el hombre impulsa su deseo para cumplirse y perpetuarse.

En su trabajo, esta hermenéutica entra en conflicto con el modo de interpretar típico de Hegel: la *hermenéutica teleológica*. En efecto, en el pensar hegeliano, la explicación última y definitiva de algo no se encuentra sino al final. Es en la última figura y en su sentido, donde se descubre el sentido de todas las figuras que anteceden y el del proceso del despliegue total.

Y ambas hermenéuticas entrarán en conflicto, por fin, con la propuesta ricoeuriana: la *hermenéutica escatológica*, la que encuentra el sentido último en algo que trasciende, se escapa a la vez que se anuncia, se entrega y entrega su sentido y se resiste a ser plenamente entendido. Los símbolos religiosos, tal y como aparecen en el relato mitológico, y -como ya se explicó- en especial, tal como

³⁶ F, 50-54 y 61-63 y CI, 325-329.

³⁷ *Yo apuesto a que comprenderé mejor al hombre y el nexo entre el ser del hombre y el ser de todos los entes si sigo la indicación del pensamiento simbólico. Esta apuesta deviene la tarea de verificar mi apuesta y de saturarla en cierta manera de inteligibilidad.* SM, 330.

La tarea es, entonces, ahora, pensar a partir de la simbólica y según el genio de esta simbólica. Pues se trata de pensar. Yo no abandono en absoluto, por mi parte, la tradición de racionalidad que anima a la filosofía desde los griegos; no se trata de ninguna manera de ceder a no sé qué intuición imaginativa, sino más bien de elaborar conceptos que comprendan y hagan comprender, conceptos encadenados según un orden sistemático, aunque no en un sistema cerrado... La filosofía comienza desde sí, ella es comienzo. Así el discurso continuado de los filósofos es a la vez reasunción hermenéutica de los enigmas que lo preceden, lo envuelven y lo nutren, y búsqueda del comienzo, búsqueda del orden, apetito del sistema. CI, 292.

aparece en el creyente que *confiesa* el mal, son ese algo; y la filosofía que se atreve a intentar una hermenéutica de ese sentido, será la que intente una *aproximación* a los símbolos.³⁸

c) LA "VÍA LARGA" DE LA HERMENÉUTICA DEL "EDIPO"

Quiero detenerme exclusivamente en la conflictividad que Ricoeur opera en torno al sentido último del conocido mito de Edipo. Como es sabido, este relato dice para los creyentes griegos una tragedia de relaciones de amor y odio, de ventura y desgracia, de poder, de destino, de dolor y de cumplimiento. Voy a presentar las dos hermenéuticas que el autor pone en el ruedo (la de Freud y la suya) y a mencionar la de Foucault y algunas sugerencias que me revela la ricoeuriana.

Freud interpreta a este mito como una expresión acabada de la más primitiva manera de ser del hombre: el mito relata el primerísimo amor del hombre por su madre, la amenaza de su padre ante el intento de robo de su mujer, el odio del hijo por este padre que lo mutila en sus sentimientos y amenaza mutilarlo físicamente. Estos sentimientos se complejizan y ahora también la madre es odiada por aliarse con el padre y por perderse como objeto de amor. El padre, a su vez, también es amado, admirado y envidiado por su fuerza y su poder. Toda la estructura del psiquismo y todo el destino del hombre encuentran en este acontecimiento su explicación.³⁹

Así Freud nos pide que atendamos a lo que podríamos llamar la "maldición" de la naturaleza, positiva, sin embargo, para nuestra maduración psíquica. El oráculo que anuncia la muerte de padre por mano del hijo, es, a mi juicio, el que exprese esta condición *natural* de la historia de Edipo. Precisamente por lo que tiene de "natural" la historia de Edipo en Freud pierde tragicidad y por eso su despliegue se construirá entre las polaridades de la salud y la enfermedad y no ya entre las de ventura y desgracia. Lo que el oráculo expresa, la "muerte" del padre a mano del hijo, no es sino lo que la vida cumple: tanto en la muerte del "padre infantil" por obra del crecimiento psíquico, como su "muerte social", al ocupar el hijo su lugar. Es decir, "la ley de la vida". Por lo demás, la tragedia de Edipo oculta no pocas veces que el primer crimen no es el del hijo, sino el del padre: Layo y Yocasta deciden matar al hijo indefenso que les resulta amenazante apenas éste ha nacido. Los alcances de este filicidio consciente y deliberado son también tanto más perturbantes para nuestra comprensión racional que el parricidio accidental de Edipo.⁴⁰ Porque, si lo que acabamos de decir puede sostenerse, este crimen muestra la rebeldía del padre a que se cumpla esta ley de la vida, es decir, su rebeldía a engendrar, a dar vida cabalmente a un "hijo".

³⁸ *Entonces se abre delante de mí el campo de la hermenéutica propiamente filosófica; ya no es una interpretación alegorizante, que pretende reencontrar una filosofía encubierta bajo la vestidura imaginativa del mito; es una filosofía a partir de los símbolos, que trata de promover, de formar el sentido por una interpretación creadora. Osaría, al menos provisoriamente, llamar a esta tarea una "deducción trascendental" del símbolo. La deducción trascendental, en sentido kantiano, consiste en justificar un concepto mostrando que hace posible la constitución de un dominio de objetividad. Ahora bien, si me sirvo de los símbolos de la desviación, de la errancia, de la cautividad, como de un "detector de realidad", si descifro al hombre a partir de los símbolos míticos del caos, de la confusión y de la caída; en una palabra, si elaboro, bajo la guía de una mítica de la existencia mala, una empírica de la libertad esclava, entonces puedo decir que, por contrapartida, habré "deducido" -en el sentido trascendental del término- el símbolo del mal humano. SM, 330-331.*

³⁹ PS, II parte, 91-141. Constituye una luminosa síntesis del pensamiento de Freud

⁴⁰ La guerra, en general, y la nuestra particular por las islas Malvinas contra Inglaterra en 1982, pueden entenderse y han sido entendidas como ese gesto de los adultos (padres) que envían al exterminio a los jóvenes rivales (hijos).

Todavía hay que hacer intervenir a Foucault.⁴¹ Éste nos pide que descubramos el interés por el poder: revelado por Creonte, de lo que se trataría en última instancia es de lograr arrebatarse el lugar del rey para ocuparlo. De este modo todo el drama no hace sino ocultar tras las nobles y dolidas palabras una lucha sordida por el trono. También aquí, a mi manera de ver, desaparece la tragedia. Porque queda reducida a una mueca en la que el símbolo es efectivamente traducido (es decir, eliminado como tal) crudamente en una interpretación que no deja resquicios y hurta el misterio. La obra se alegoriza y la hermenéutica se *des-tragiciza*, si me permiten el horror lingüístico.

En su propia hermenéutica Ricoeur⁴² nos indica que atendamos al drama de la verdad: la verdad de sí mismo, resistida con el orgullo que lo vuelve culpable. Lo que la tragedia propiamente cuenta es el drama de ver o no ver la verdad, aceptarla y sucumbir literalmente ante su poder.

Edipo, paradójicamente el más sabio de los hombres, el único capaz de revelar el enigma de la Esfinge -símbolo del nacimiento y del origen-, se enfrenta ignorante, *ciego*, ante la verdad que sabe Tiresias. Este servidor, que física y efectivamente es ciego es para Ricoeur el símbolo de la totalidad y del espíritu que lo sabe todo. Serenamente pero con firmeza se enfrenta al rey y le revela lo que verdaderamente es. Edipo se resiste, pero, cuando finalmente sucumbe ante la verdad, pierde sus ojos como consecuencia contradictoria de haber visto. El juego entre vista y ceguera, verdad visible y oculta, aceptación e *hybris* negadora, es el abanico conceptual con el que nos es posible entender la tragedia de Edipo.

Es una interpretación que en el fondo se solidariza con el parecer de Freud acerca de que el proceso analítico puede ofrecer la salud y la vida al hombre que acepta analizarse y ver, pero venciendo a su *narcisismo* que se resiste a reconocer el inconsciente a la vez como propio y como desconocido. Ricoeur entiende que el mito habla de la **verdad**, de la resistencia de Edipo ante la verdad y ante la novedad de sentido y de ser que abre esta verdad. Esta hermenéutica escatológica (que deja abierto el símbolo en su doble semántica) tienen un interesante vínculo con la hermenéutica teológica que haría Hegel: tanto en el movimiento temporal, ya que la verdad como sentido pertenece a lo último (y, de algún modo, definitivo), como por el lugar que el espíritu y la totalidad tienen gracias al aporte simbólico del personaje de Tiresias.

Pero entonces, cumpliendo la propuesta ricoeuriana, es posible *insistir* en hermenéuticas que seguramente no entrarán en conflicto pero sí en *conversación*⁴³ con las anteriores. Mi osadía no tiene que ver con el poder intelectual, sino con el desborde simbólico y el reto de Ricoeur.

III EL SÍMBOLO AÚN NOS DA QUE PENSAR

El mito de Edipo pone al descubierto el difícil arte de ser hijos y nos vuelve a despertar los arcaicos clamores ante tantas violencias, tantas necesidades no cubiertas, tantos anhelos insatisfechos, por

³¹ Cf.: *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1980, 38-59

⁴² PS, 197

⁴³ Uso la hermosa expresión de Rorty.

los que muchos de nosotros, -quién sabe- no hemos encontrado aún consuelo completo. Pero, como en una maldición, nuestro reclamo filial se dobla, dada nuestra condición, de un dolor todavía más terrible que el de ser hijos: el dolor de ser padres⁴⁴. La conciencia del hambre y el cobijo que nos faltaron es también la del que no sabemos otorgar, la terrible conciencia de las afrentas que no supimos evitar.

Así, la historia de Edipo es una tragedia. Su historia trágica nos lleva a insistir en la pregunta por la tragicidad. Rehacemos entonces el camino que nos enfrenta al drama edípico en situación de ignorancia y de interés comprometido por su suerte que es la nuestra.

¿Por qué es una tragedia la historia de Edipo?

La respuesta más inmediata diría: la muerte de su padre es su tragedia. Sin embargo, a diario mueren nuestros padres y no nos sentimos como Edipo sino que, con más o menos dolor, reconocemos esas pérdidas como naturales o -como expresa el decir de la gente- inherentes a "la vida". Nuevamente, su naturalidad elimina su tragicidad.

Quizá podríamos decir que la muerte a mano del hijo es lo trágico en la historia de Edipo. Pero cuando sabemos de otros parricidas no nos embarga el mismo sereno sentimiento ante lo terrible que ante el hijo de Layo, sino una indignación por la perversión moral del hijo que mata o del padre que se hace matar.

Sin duda es trágico el **destino** de Edipo. El especial enlace de los acontecimientos, las pasiones y la libertad, obedece a un dibujo que él no conoce, ni, muchos menos, puede decidir. En un ritmo casi de un *crescendo* musical, los hechos y las personas van tejiendo una trama que los ubica, los enfrenta, los hiere y, finalmente, los mata. La posibilidad del drama filmado nos permite hoy experimentar el destino como quizá nunca se pudo. Las secuencias de imágenes y su ritmo cambiante, nos pueden ir desarrollando los distintos hilos de las vidas particulares, tejiendo la trama total. Como los tiempos de entrecruzamiento pueden cambiarse desde la morosidad fatal a ese *crescendo* inquietante, se produce en nosotros una experiencia de la tragicidad del destino que ni el teatro, ni la literatura, quizá, pudieron lograr.

Acompañamos el relato con ese sentimiento ya mencionado de horror, de un seducido horror ante lo terrible e inevitable. Lo que no se ha querido, lo que no es posible evitar, pero también, lo que *pudo no ser, podía no ser y hasta debía no ser...* eso llega, trágicamente a ser.

Así el *destino* parece ser lo que otorga a la vida y a la muerte, al azar y a la necesidad, a lo inevitable y a lo libre su terrible carga trágica.

Pero, aún, ¿por qué esa verdad es trágica, es trágico ese destino?. La respuesta acerca del juego entre la libertad y la razón y este dibujo destinal poderoso al que ni los dioses pueden escapar no cierra nuestra interrogación. ¿Por qué?.

Para poder preguntarlo tendríamos que hacer el esfuerzo de compartir imaginativamente el momento de máxima tragicidad en la historia de Edipo. Es el lugar, creo, en el que se le revela la identidad de su víctima y de su amante: su padre y su madre. Este momento de revelación parece ser constante en el nudo de todas las tragedias: Orestes descubre por su hermana que debe matar a su madre; Rigoletto descubre a su hija herida por él mismo; las familias veronesas ven a sus hijos abrazados y muertos; lo mismo le sucede, entre nosotros, a la protagonista de "La Historia Oficial" cuando se asegura la identidad de su hija adoptiva.

⁴⁴ Y, aún, la culpa del filicidio.

Intento denominar a ese momento que sigue a la catástrofe como *reconocimiento*.

Se reconoce -trágicamente- algo que estaba ante la vista pero que era -trágicamente- ignorado. Algo que da a cada cosa su verdadero nombre, que ubica las personas y los hechos en la verdad de lo que son y que hasta hace un momento parecían tan distintas. Cae un velo de los ojos y ojalá no hubiera caído nunca y nos hubiéramos mantenido en la ignorancia inocente, porque ahora una culpa y una pena enormes serán nuestras compañeras inevitables.

En ese reconocimiento, antes que nada, *acontece* algo: se *aproximan verdades*.

La primera, era la de que Edipo había asesinado a un hombre en el cruce de caminos. Pero esta verdad no es trágica, porque tanto Edipo como los demás encuentran justo este enojo asesino. La segunda verdad era la de que el rey había sido asesinado: tampoco, todavía, verdad trágica, sino dolorosa, indignante, y que demanda justicia.

La tercera verdad es la de que Edipo es hijo de los reyes de esa tierra. Cuando estas tres verdades se reúnen, se produce el reconocimiento y se devela el texto de la tragedia, se pronuncia la palabra trágica. Acontecimiento de aproximación de verdades es de lo que se trata en primer lugar.

Pero "se pronuncia la palabra trágica", digo, porque ese reconocimiento **dice** algo. Hay un **texto** en ese reconocimiento trágico.

Su palabra expresa: "míralo bien, es tu hermano". Al que justa y saludablemente mató Edipo es su propio padre, la que justa y vindicativamente mató Rigolletto es su hija. El próximo, el cercano, el amado, el hermano.

La verdad se vuelve trágica, entonces, de acuerdo a lo que yo veo, cuando se reconoce en el objeto de la violencia, de la violencia presuntamente justificada, al propio hermano. Esta manifestación tiene un carácter universal, como anticipamos, por eso este texto no habla sólo de Edipo o de Orestes: la tragedia nos dice que **siempre** resulta mi hermano. Nos dice algo que pertenece sin más a la condición humana como su cruz y, espero, como su redención.

La violencia de Edipo, pero cualquier violencia revierte sobre el hermano. Hasta el odio que Edipo desplegara al inicio del drama contra el asesino del rey, revierte sobre sí mismo. La tragedia reposa en que todo hombre es mi hermano: en una misteriosa cercanía del vínculo y la violencia. El mismo Ricoeur nos hace señas hacia este lugar cuando, hablando de Xerxes nos dice: "no es sólo el acusado, sino también la víctima", y esta es la razón por la que en "Los Persas" se trata de una auténtica tragedia y no de una comedia ejemplarizante⁴⁵. Entiendo que si *sólo* fuese el acusado, el perverso, el malvado, el enemigo, podríamos ponerlo en un lugar donde nada nos obligaría a *compadecer* su suerte. Lo hacemos porque, a pesar nuestro, se nos impone como un par: un hombre como nosotros, otro yo como yo, un hermano.

La clave de esta hermenéutica, entonces, en lo que denominé aproximación de verdades, está en el testimonio del asesinato que Edipo realizara y para el que la memoria de los actores no tiene el menor remordimiento: se trata de una muerte justa, debida. Aceptable. Otro caso paradigmático lo constituye el personaje de Verdi cuando decide acabar con el abusador y raptor de su hija. De alguna manera estas muertes también tienen un texto, un secreto decir que las justifica: *merece*

⁴⁵ SM, 362.

morir. Que muera, que desaparezca. Que no pueda más hacer daño. Que pague. Detrás suyo están todos los discursos que permiten la violencia contra los malos.⁴⁶

El paso se origina cuando en la vigencia de ese texto se produce el reconocimiento, se oye el otro texto. No se trata de discursos verbalizados, que opongán razones a esta manera de pensar y de actuar, sino de un texto fáctico, una acción textual: **la situación trágica con su reconocimiento cognitivo que expresa la condición de hermano del que ha sido víctima del odio "justo"**.

Aquella expresión resulta trágica porque no deja espacio para el odio. Porque nadie está lo suficientemente lejano como para ser enemigo.

Se niega, se hurta la posibilidad de la violencia, y quien sabe, la violencia es una de las experiencias que más nos hacen sentir vivos y nosotros mismos: la ira nos llena de vitalidad y nos yergue fuertes en nuestra identidad. Pero cada vez que se levanta la mano, la víctima es aquél a quien más se quiere.

La tragedia frustra nuestra violencia.

Hay un verso de una canción en una ópera sobre el Quijote de la Mancha, donde Aldonza lo expresa magnífica y terriblemente. Dice: "me quitan el odio, sin darme la paz". Ha perdido la posibilidad de odiar porque se le ha quitado el enfrente suficiente para hacerlo. Pero no ha logrado con esto la paz. En el verso parece decirse que había una paz en el odio, un acople consigo mismo que se ha perdido...

Quizá nadie como Sartre lo haya percibido cuando en su obra teatral "A Puertas Cerradas", nos dice que el infierno consiste, precisamente, irónica pero trágicamente, en ya no poder matar al enemigo odiado. Volver a comenzar el juego del amor que siempre es odio y no poder descargar la violencia es la condena de los otros⁴⁷.

La "locura", la "sinrazón" de la tragedia no acontece de inmediato cuando se descarga la violencia. Sino cuando se *cae en la cuenta* de la filiación de la víctima.

En otros relatos trágicos no será posible ver con tanta nitidez como en el Edipo este cruce de agresión presuntamente justa con la vincularidad más estrecha. Pero creo, podrá descubrirse que en su esencia se trata siempre de lo mismo. Si Creonte, por ejemplo, no fuera justamente rey y sus leyes no debieran ser justamente obedecidas, si no fuera el futuro suegro de su víctima, si no se aproximaran aquí la verdad de la ley divina con la verdad -no la mentira- de la ley de la ciudad, no habría tragedia en la historia de Antígona.

No todos los hechos dolorosos y penosos son trágicos. No todos producen esa herida que sangra el deseo de retroceder la vida y comenzar de nuevo evitando el sino y el desenlace. No todos

⁴⁶ He trabajado este tema, especialmente por la falacia ética que supone el *desliz* de la defensa de la vida humana porque humana a la defensa de la vida humana si inocente en mis trabajos: *La iglesia de Quilmes y la cuestión de los "desaparecidos": algunas implicancias teóricas de la acción del obispo Novak*, XVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones, México, agosto de 1995; *Otra perspectiva para entender "lo que nos pasó"*, Revista de Ciencias Sociales Universidad Nacional de Quilmes (en prensa) y su equivalente *Una perspectiva para entender "lo que nos pasó"*, I Jornadas Internacionales de Religión, Sociedad y Derechos Humanos, UNQ, octubre de 1997; *Palabras dichas*, I Jornada de Ética Pública y Democracia, UNQ, agosto de 1998 y su equivalente *Ética Pública: algunas cuestiones con el decir y el callar*, presentado para las I Jornadas de Ética teórica, pública y aplicada, UBA, noviembre de 1998.

⁴⁷ He desarrollado la tesis de que Sartre también nos habla desde un ícono negativo de la fraternidad en mi trabajo *¿Qué infierno son los otros? O la infernal fraternidad de Jean Paul Sartre* para el taller que sobre este autor dictara el doctor Claudio Tognonato, UBA, Filosofía y Letras, 1998. Publicado en la Revista Prometeo, publicación del Departamento de Desarrollo Humano, Universidad Iberoamericana de México, enero de 2000.

producen ese horror sereno y ese asombro radical. No todos conjugan esta suerte de cruce entre el desquite y el amor.

La tragedia también nos habla de la inutilidad del intento de arrojar lejos a los que se quiere herir como totalmente ajenos y decididamente otros. El intento que hicimos durante la década del 70 en la Argentina nos ha producido heridas que no cesan de sangrar porque no podemos reconocer a los propios en las víctimas y en los asesinos.

Lo interesante para mí es que lo diga un texto dramático y que lo diga un texto trágico.

Porque como Heidegger nos recordara de Nietzsche⁴⁸ y de Hölderlin, allí mismo donde crece el horror puede surgir la salvación.

Aquella expresión que manifiesta el vínculo resulta liberadora porque declara que *nunca* el odio asesino es justo y que *nunca* es posible matar a los "malos" sin culpa. Que no hay forma de justificar al hombre que levanta la mano contra el hombre.⁴⁹

Porque esa frase, la trágica frase de "todo hombre es mi hermano", puede ser también, expresión salvífica: esto es, en el vínculo inexorable con todos, puede estar la salud de cada uno. La realidad del vínculo se hace tanto más patente en esta condición de inexorable precisamente porque no permite matar sin problema. Nos quita el enfrente tranquilo y seguro. Problematiza nuestra violencia.

Y así la tragedia revela, negativamente, la más honda condición humana: la **solidaridad** de los hermanos. Solidaridad ontológica que se vuelve razón social y cometido ético.

Solidaridad que tiene que hacerse cargo del odio y del rencor. De las culpas y de la justicia de la indignación. Porque también sería más sencillo y menos problemático si simplemente nos obligáramos los sentimientos positivos y a un olvido engañoso en la forma del "aquí no ha pasado nada".

Una solidaridad que tiene que hacerse cargo de los enojos y de las heridas. Una solidaridad que tiene que hacerse cargo del mal, precisamente. Porque no debiendo ser, es. No debiendo estar, está. No debiendo poder, puede. Una solidaridad sincera y responsable.

"Todo hombre es mi hermano" abre un espacio afectivo.

Y quizá el amor como fuerza interior sea el único sentimiento equiparable -y superador- a la violencia en capacidad de permitir que nos sintamos vivos y nosotros mismos, en capacidad de autoexperiencia de vitalidad e identidad.

IV - ENTONCES...

³³ Cf.. *¿Qué significa pensar?*, Nova, Bs.As., 1972, 34 y también: "De las tres transformaciones", en *Así hablaba Zaratustra*, A.D.E., 1966, 18.

⁴⁹ En mi trabajo de México quise comenzar recordando la frase de Caín protestando por la pretensión de que sea guarda de su hermano para concluir con el texto de Juan Pablo II en su *Evangelium vitae* donde responde que sí, cada hombre es guardián de cada uno de los hombres. (# 19) Cabe mencionar, sin embargo, que el papa comete, a mi juicio, el desliz al que hiciera referencia en una nota anterior en el # 50, cuando comienza a acompañar al sustantivo "vida" del adjetivo "inocente".

El método hermenéutico de Ricoeur nos aproximó a los símbolos del mal, en especial, al mito de Edipo y su tragedia.

La hermenéutica freudiana lo explica arqueológicamente como condición del origen del ser humano. La hermenéutica de Ricoeur lo interpreta como resistencia a la verdad de sí y de su obra en la persona de Tiresias.

Estas hermenéuticas nos llegan en medio de un acontecimiento social de la "suelta de demonios", metáfora que expresa el despliegue del imaginario en figuras de horror, crueldad y muerte. Y no al estilo sórdido y aplastante de otros siglos, sino al estilo ligero y despreocupado de nuestro fin de siglo.

Frívolamente consumimos ese horror hecho espectáculo infinito. Y al hacerlo lo saneamos de su malicia y lo volvemos éticamente irrelevante.

Pero si la tragedia también despierta en nosotros la conciencia de que la violencia que nos vitaliza está, trágicamente, siempre dirigida al hermano, se puede abrir un nuevo camino al cometido humano: **la práctica profunda y callada de la fraternidad.**

La *tragedia* nos permite pensar la violencia como un gesto humano de singular poder de auto-reconocimiento en identidad y vitalidad, pero irremediablemente -trágicamente- condenado a ser fratricida. Con la esperanza de que en el eco de este vaticinio trágico se escuche nuevamente el esperanzado anuncio, "todo hombre es mi hermano". Que vuelva a proponer, con una insistencia que es el meollo de la determinación ética, formas creativas de una comunidad basada en el amor, única alternativa ante la violencia.

Cuando las voces reiteradas de tantas predicaciones condenando al hombre que levanta la mano contra el hombre parecen haber caído en el desgaste de lo habitual y de la circularidad que hace irrelevante el cambio.

Cuando parece que la violencia pertenece a nuestra definición y la resignación posmoderna quizá tome el gesto de levantarse de hombros, enmascarando en la indiferencia quizá una profunda desesperación por el bien esquivo.

Cuando no dejan de parecernos justos tantos pensadores y pensamientos del bien, pero ineficaces en la naturalización de la muerte, la corrupción y la mentira.

Entonces, quizá una voz que no viene de esos puros templos del bien sino de los horribles dolores del mal desatado, quizá esa voz que precisamente clama en este desierto, pueda decirnos algo para nuestro cometido ético de solidaridad que encuentra en la fraternidad trágica, trágica pero inevitable, trágica porque inevitable, encuentre, quizá en ella, precisamente en ella, pese a todo, un sentido y una esperanza.

Un nuevo campo problemático se nos abre⁵⁰, invitándonos a escuchar a Hegel en su fenomenología de los amores, precisamente por el lugar que le otorga al amor fraternal. Quién sabe si supiéramos más acerca de sus tesis sobre el **reconocimiento**⁵¹ entenderíamos algunas conductas violentas.

En un texto religioso se dice: *te preocupas y te agitas por muchas cosas y pocas son necesarias, mejor dicho, una sola es necesaria.*⁵² Esta frase puede significar algo en cualquier contexto de

⁵⁰ Debo esta sugerencia teórica a los estudios de la doctora Gabriela Rebok.

⁵¹ Es la tesis del profesor Carlos CULLEN, por ejemplo, en su trabajo ..., XIV Congreso Interamericano de Filosofía, Puebla, México, agosto de 1999.

⁵² Evangelio de Lucas, 11, 41.

creencias o ideologías. ¿Cuál es esa sola cosa por la que vale la pena agitarse? ¿Cuál es esa sola cosa por la que vale la pena vivir? ¿En estos tiempos nuestros agitados y preocupados, tensos y confusos, cuál es?

Personalmente, estoy convencida de que es el amor⁵³, y creo que todavía merecen seguirse las indicaciones de Mandrioni acerca de su sentido que aún no hemos pensado suficientemente. Por ahora, me resisto a nombrarlo, para callar una palabra tan honda como malgastada.

La pregunta continúa preguntando: ¿cuál es?

Para saberlo, desde muy antiguo los hombres pensamos éticamente.

V ALGUNAS VINCULACIONES EMPÍRICAS

Si en la presentación aludiéramos al programa interdisciplinario de derechos humanos, queremos cerrar el círculo refiriéndonos a una investigación empírica en curso con la que esperamos "cruzar" estas reflexiones, participando en común en el intento de "*comprender la violencia*".

Me refiero a la investigación que lleva a cabo la arqueóloga doctora Rita Laura Segato⁵⁴ en la Universidad de Brasilia. El proyecto se denomina "¡Habla, interno!" y se plantea como un reconocimiento del derecho a expresarse que tienen los condenados por hechos violentos.

Por otro lado, reconoce también la necesidad que tiene la sociedad en su conjunto de contar con una palabra insistentemente silenciada. Escucharlos enriquece la conciencia social, la saca de supuestos y la enfrenta a parte de su propia verdad (para continuar la hermenéutica simbólica de Ricoeur).

El trabajo incluye una primera parte, extensa, de entrenamiento de estos internos en su *capacidad expresiva*. Antes de realizar las entrevistas se desarrollan talleres diversos que buscan facilitar el camino del habla y hacer real el otorgamiento de la palabra propuesta.

Las entrevistas y sus análisis constituyen el centro de la investigación acerca del sentido de la violencia.

Pero el proyecto incluye también otro entrenamiento en la videofilmación gracias al cual los internos graban y transmiten sus propias historias de vida (como se selecciona a aquellos presos "recuperados" la hipótesis es la de que esta extensión comunicativa tendrá efectos disuasorios en otros individuos en riesgo de criminalidad).

En el Centro de Derechos Humanos "Emilio Mignone" de la Universidad Nacional de Quilmes, Argentina encararemos una investigación paralela, con idéntico trabajo de campo y aportaremos éstas y sucesivas reflexiones en torno a la violencia y su sentido. De este modo, acabaremos con un estudio comparado y enriquecido con distintas perspectivas disciplinarias.

Si la hermenéutica de la tragedia, como modo de comprender nuestros días violentos, concluyó en la necesidad de una propuesta ética, tanto esta investigación –someramente descrita– como la

⁵³ Para pensarlo es inevitable incursionar en las intuiciones insistentes del pensador de Héctor Mandrioni, en especial en su obra *Sobre el amor y el poder*, Buenos Aires, Docencia, 1994, que espera todavía una hermenéutica seria y comprometida.

⁵⁴ Expuesta en su visita a la Universidad Nacional de Quilmes. Cfr. Memoria Anual (referida al Centro de Derechos Humanos "Emilio Mignone") de la UNQ, diciembre de 1999.

realidad mediática con sus ambigüedades ético-existenciales distienden campos de estudio y de praxis que renuevan los intereses y las esperanzas en la construcción democrática.

BIBLIOGRAFÍA

- BRADBURY, Ray: *Fahrenheit 451*, Buenos Aires, Minotauro, 1969.
- CORONA, Néstor: *Pulsión y Símbolo*, Buenos Aires, Almagesto, 1993.
- FOUCAULT, Michel: *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1980.
- GUARDINI, Romano: *Preocupación por el hombre*, Madrid, Guadarrama, 1968.
- HEIDEGGER, Martín: *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires, Nova, 1972.
- JUAN PABLO II: *Evangelium vitae*, Roma, Vaticano, 1994.
- MANDRIONI, Héctor, *Sobre el amor y el Poder*, Buenos Aires, Guadalupe, 1974.
- MANDRIONI, Héctor: *Filosofía y Política*, Buenos Aires, Guadalupe, 1975.
- NIETZSCHE, Federico: *Así hablaba Zaratustra*, Buenos Aires, A.D.E., 1966
- RICOEUR, Paul: *Autobiografía intelectual*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1999
- RICOEUR, Paul: *De l'interprétation. Essai sur Freud*. París, Ediciones Du Seuil, 1965.
- RICOEUR, Paul: *Educación y Política*, Buenos Aires, Docencia, 1985.
- RICOEUR, Paul: *Finitude et culpabilité II, La symbolique du mal*, París, Aubier Montaigne, 1960.
- RICOEUR, Paul: *La sexualidad*, Buenos Aires, Almagesto, 1991.
- RICOEUR, Paul: *Le conflict des interprétations. Essai d'hermeneutique*, Paris, Su Seuil, 1969.
- RICOEUR, Paul: *Philosophie de la volonté*. París, Aubier, 1950-1988.
- RIPA, Luisa: *"Pulsión y símbolo" de Néstor Corona*, presentación, UCA, junio de 1993.
- RIPA, Luisa: *¿Qué infierno son los otros?*, Taller sobre Sartre, Maestría en Ética Aplicada, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1998.
- RIPA, Luisa: *La Iglesia de Quilmes y la cuestión de los "desaparecidos": algunas implicancias teóricas de la acción del obispo Novak*. XVII congreso Internacional de Historia de las Religiones, México, agosto de 1995.
- RIPA, Luisa: *La posmodernidad como un "acomodarse"*, VII Congreso Nacional de Filosofía, Río Cuarto, 1993.
- RIPA, Luisa: *Palabras dichas*, I Jornada de Ética Pública y Democracia, UNQ, agosto de 1998.
- RIPA, Luisa: *Pensar la Tragedia*, IX Encuentro de Fenomenología y Hermenéutica, Buenos Aires, noviembre de 1998
- RIPA, Luisa: *Una perspectiva para entender "lo que nos pasó"*, I Jornadas Internacionales de Religión, Sociedad y Derechos Humanos, UNQ, octubre de 1997.
- VASILACHIS, Irene: *Métodos cualitativos*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1993
- WELTE, Bernhard: *Filosofía de la Religión*, Barcelona, Herder, 1982.