



IX° JORNADAS DE INVESTIGACIÓN EN FILOSOFÍA
DE PROFESORES, GRADUADOS Y ALUMNOS



28, 29 y 30 DE AGOSTO DE 2013

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA. FaHCE. UNLP

**El vínculo ético y político del amor con la justicia y con el poder
en dos trabajos de Ricoeur y Mandrioni**

**Luisa Ripa - luisa@unq.edu.ar
Titular ordinaria de filosofía
Universidad Nacional de Quilmes**

1

Ricoeur trabaja la relación entre el *amor* y la *justicia* y se interroga por el sentido ético que pueda tener ese sentimiento desde el preciso momento en que puede ser *imperado*. Sostiene que el mandamiento del amor no hace más que reconocer la justicia del don y el contra-don.

Mandrioni trabaja la relación del *amor* con el *poder* y explora los sentidos presentes que definen la identidad y la vida personal y social. Las complejidades de su interpretación y la apuesta de su propuesta final merecen ser retomados cuidadosamente.

Combinar las perspectivas ético-ricoeurianas y existencial del Mandrioni muestran que el amor como sentimiento revaluado metafísicamente pudiera ser alternativa válida, aunque parcial, a la violencia: en estos tiempos de inquietud por el respeto de los derechos de todas y todos.

Adelanto que mi postura es dubitativa y titubeante, pero urgida por los tiempos que vivimos, dispuesta a pensar algo que nos da que pensar.

1. El amor y el poder: estructura, alternativas y propuesta

En los inicios de la década del 70 Mandrioni publicó dos libros con el explícito interés de contribuir filosóficamente a una gran apuesta política: "Sobre el amor y el poder" y "Filosofía política". Entendía que así aportaba específicamente a lo que pudiera ser una esperanza sólida políticamente en torno a la convocatoria a formar la "comunidad organizada" que terminaba de hacer Perón pero que merecía pensarse en un marco más amplio y más sólido. La terrible derivación histórica que nos sumiera en el terror y la oscuridad debe haber contribuido, sin duda, al cono de sombra en que entrara esta filosofía.

Nos interesa explorar el primero de los textos, "Sobre el Amor y el Poder" que editara Columba en la colección Nuevos Esquemas en 1973.

El libro ("Sobre el amor y el poder", Buenos Aires, Columba, 1973) tiene un pequeño prólogo y un prolijo capítulo sobre los antecedentes de la cuestión y el método -fenomenológico- a seguir. Entra de lleno a la descripción y búsqueda de sentido, primero del poder y luego del amor -que, por su lugar relativo de tratamiento, resulta comparado constantemente con el poder- en base a la pregunta por el "acto" que cada uno de ellos supone. A continuación hará un recorrido por cuatro tesis filosóficas que suponen, sucesivamente, poner al amor como subordinado al poder; el amor contra el poder; el poder contra el amor y, por fin, el amor separado del poder. Este recorrido lo habilita para su propia propuesta que construye entre la sobredeterminación, la apropiación y la transfinalización del poder por el amor, que hace del amor no solamente un sentimiento posible sino, quizá podríamos arriesgar, una verdadera categoría epocal, cuasi metafísica, con posibilidad de otorgar sentido a ese momento de la historia.

2

Rescato un texto que enuncia la tesis de la obra:

La tesis de este libro consiste en afirmar que ante la "desmesura" del poder ya no bastan las "medidas" puramente económicas, ni las "medidas" dictadas por el juego de los intereses, ni la "medida" brotada de la estricta aplicación de la justicia, ni la "medida" donada a partir de un "ser" aún ligado a la temporalidad. Ante la actual "desmesura" del poder sólo cabe la actitud humana interior que se nutre de la "desmesura" del amor. (Mandrioni 1973: 14)

En cuanto al método se propone describir estos fenómenos presentes, profundizando hasta llegar a su sentido, y *comprenderlo*. Y se cumple en lo que denomina la *triple incorporación* de ese sentido comprendido: la incorporación a un *sistema* de sentidos y a su ubicación en un todo que reclama una unidad lógica para el conocimiento. La incorporación a la propia existencia, haciendo de ese sentido un sentido *vivido* y la incorporación a la *praxis transformadora del mundo* de manera tal que no se reduzca a una comprensión totalizadora ni a una coherencia existencial sino que se cumpla en un cometido ético, "transformando de algún modo la figura del mundo, el curso de la historia y las relaciones interpersonales" (34)

En la descripción del *poder* abre el abanico de sentidos que van desde el "poder de ser", como victoria sobre la nada, al "poder de poder", de actuar, de hacer, hasta culminar en el poder conocido y dominado, propio del hombre consciente y libre.

En sentido estricto sólo hay poder cuando aparece el sí mismo personal capaz de reestructurarse y reestructurar constantemente a partir de un horizonte histórico de verdad y de libertad. Al poder disponer de sí puede disponer de medios haciendo de ellos un "poder". Esto es privativo del hombre: tener el poder o ser el poder capaz de disponer de poderes" (43)

Por lo tanto el poder siempre supone para el hombre una "intrínseca eticidad".

Sólo en el hombre hay poder: en los dominios infrahumanos sólo existen energías y cuando el poder se desconecta de la cualidad axiológica positiva que lo informa, se vuelve violencia. De este modo, el momento de máxima concentración de poder se halla en las manos del hombre en la medida en que éste lo tiene y ejerce en los cauces del derecho y de la justicia. (46)

Sólo en la zona intersubjetiva y personal se despliega el verdadero ejercicio del poder. Únicamente allí donde dos seres se presentifican mutuamente en el encuentro personal surge la conciencia de un poder y la respectiva capacidad de su ejercicio" (51)

Puede verse el peso ético de ese ejercicio del poder en una curiosa tesis. Mandrioni establece un juego entre justicia y humanidad para afirmar que el poder es tanto más humano cuando más justo. Pero "alberga en su interior dos tensiones llamadas a conjugarse, pero siempre a punto de convertirse en conflictivas": se refiere a las exigencias de los "medios", crecientemente autónomos y los requerimientos de las "intenciones del sujeto", entre "sistema" y "decisión". Las tensiones pueden llegar al divorcio y a una auténtica paradoja:

Este divorcio en el interior del poder por el que la organización de los instrumentos se independiza del hombre y el hombre, a su vez, se independiza de los principios donadores de sentido crean la paradoja siguiente: el sistema trae seguridad exterior pero quita el poder de las decisiones de las manos del hombre; la decisión agiganta al ser humano pero engeguece su acto, debilita su espíritu y lo vuelve prepotente (55).

Concluye refiriéndose a la angustia que produce esta tensión del poder "todos quieren ser dueños: unos dueños de los otros y todos, al final, dueños de la tierra. Pero ¿alguien sabe por qué y para qué se quiere ser dueño del hombre y de la tierra?". Esta condición presente revela una angustia e insatisfacción que "actúa silenciosamente [y] ejecuta un doble juicio: juzga como vano e insensato todo poder separado de la justicia y, a la vez, juzga como imperfecto todo poder basado exclusivamente en la justicia" (57).

También el amor, en primera instancia, es un amor de ser "podríamos decir que todo ser implica un `amarse´". Se trata de una autofilia que a la vez impulsa a abrirse a otros seres: "así impera la ley del perderse para ganancia

del Todo" (63), que "debe ser entendido como cumplimiento y no como deterioro". Esta ley que lo es del universo se cumple también entre animales y vegetales.

En el mundo humano el amor se tensa entre la entrega y la posesión, entre sensualidad y espiritualidad, entre el amarse y el don de sí. Mandrioni intentará oponer el dinamismo del amor personal y el del amor erótico, mediador del placer y la sexualidad.

Entre lo "finito" del placer, como irradiación de la actividad del amor sexual y lo "infinito" del gozo metafísico al que introduce el despliegue del amor personal se halla lo "indefinido" de la complacencia que suscita la actuación del amor erótico, sujeto a todas las incitaciones que surgen de la variadísima intercomunicación que media entre la atracción de la especie y la atracción de la persona" (66)

Afirma que en la tendencia más desenfadada de búsqueda del placer hay algo de amor erótico y algo de esto tiende, a su vez, al amor personal de encuentro. Mandrioni entiende que en esta fuerza elevadora y vinculadora del amor se da la mejor promesa para el mundo y para la humanidad.

El amor es excéntrico y permite al que sale de sí que se arriesgue "sacando a la persona amada y al que ama de sus límites". El amor, por eso, es expansión de la existencia. La vitalidad y el dinamismo, que definen al amor, impulsan hacia el otro que no solamente, como "tú" "despierta, suscita y pone en movimiento la actividad amorosa" sino que constituye un "tema" personal que despliega y orienta.

4

Refiriéndose a su capacidad cognitiva subraya que "la mejor noticia" respecto de sí no es el logro de la introspección sino de la mirada del amante.

Antes de amar verdaderamente sólo somos esbozos de existencia; el encuentro en el mutuo escuchar el anuncio que nos excede hace de nosotros personas constituidas (83)

La noticia del amor crea el tema determinante de nuestra libertad. Este tema otorga raíces al acto libre, lo convoca, lo sostiene y lo orienta en su ejercicio. (86)

Llega a sostener que los que no aman edifican sobre el vacío y que de los que aman reciben justificación de la existencia y reconciliación con la vida.

El amor tiene una capacidad realizadora tal que gracias a él "se cumplen dos encuentros, decisivos para toda existencia humana: el auténtico encuentro con la forma de un `tú´ y el encuentro con uno mismo en la figura de un `yo´ cumplido" (96). Tiene un poder ratificante, de afirmación del otro y de sí. Y tiene una función mediadora,

La mediación que obra el acto de amor apunta, en especial, a dos reconciliaciones fundamentales, a saber: la reconciliación entre la necesidad de justicia y el juego de la libertad, por una parte y la reconciliación entre el yo y el tú a través del diálogo amistoso, por otra. (102)

Su dinamismo de "ir más allá" le permite generar una justicia más justa y una libertad más libre. Aunque es capaz de limitar la propia libertad para abrir campo al otro y a su realización. Por fin, la reflexividad del amor le permite recuperar campos y honduras temáticas que parecían dispersas y perdidas.

En los cuatro ejemplos autorales Mandrioni encuentra una relación específica entre el amor y el poder.

En primer lugar "el amor subordinado al poder", que es la tesis de la filosofía nietzscheana tal como se puede ver en "La voluntad de poder" y dos textos del Zarathustra. Aquí el amor como dádiva se otorga desde la altura del hombre superado que reconoce en sí -y en el mundo- que el único impulso es esa voluntad de poder, querer poder y quererse como poderoso. En esta perspectiva el amor se vincula a la debilidad y, en todo caso, a lo que debe ser superado (117-119).

"El amor contra el poder" despliega las tesis eslavas de radicalización del amor cristiano -especialmente en Dostoievski- donde la vigencia de ese vigoroso y expansivo sentimiento hacen inútil y caduca toda forma de poder organizado. La entrega amorosa responde a la presunción de dominio de la humanidad y reconcilia con la tierra y con el cielo (161-211).

El poder contra el amor es la empresa de lo que Mandrioni llama el "homo technicus": la gran propuesta contemporánea de radicalización de la tecno-ciencia y de la disponibilidad del mundo deja fuera al amor: por innecesario, en el mejor de los casos cuando no dañino y perturbador de la civilización creciente (213-256).

Por fin, Scheler es el ejemplo del poder separado del amor. Resuelve dualísticamente la tensión entre el mundo de los valores, del espíritu, la persona y los vínculos interpersonales, y el mundo del poder, de la técnica de las eficacias de todos tipos. La línea que corta el mundo permite que las legalidades y estructuraciones de uno y otro se mantengan sin contaminarse ni modificarse (257-308).

La conclusión utiliza el esquema aristotélico de las causas para proponer, finalmente, que el amor sobredetermine, se apropie y transfinaice al poder. Si la causa formal del poder es la justicia ahora propone esta sobredeterminación por el amor que supera a toda justicia posible y la cura de su angustia. El dinamismo y el poder realizador del amor lo autorizan a apropiarse y dirigir al poder, con sus propias eficacia. Y, por último, el amor puede y debe ser la finalidad que imante al poder hacia una construcción de la comunidad humana donde cesen el mero mando y la obediencia para dar paso a vínculos personales, sostenidos por el amor (309-333).

2. El amor y la justicia, poética y prosa

Ricoeur encara en una conferencia las relaciones de congruencia y oposición entre el amor y la justicia, preocupado por la posibilidad de encontrar mediaciones con sentido ético.

Hablar de amor es muy fácil o muy difícil. ¿Cómo no dejarse llevar por la exaltación, de un lado, o por las trivialidades emocionales, de otro? Una manera de abrirse paso entre estos dos extremos consiste en servirse de la guía de un pensamiento que se detenga en la dialéctica entre amor y justicia. Por dialéctica entiendo aquí, por una parte, el reconocimiento de la desproporción inicial entre los dos términos y, por otra, la búsqueda de las mediaciones prácticas entre los dos extremos -mediaciones, digámoslo en seguida, siempre frágiles y provisionales.(13)

La seriedad de la propuesta cristaliza en la seriedad de la pregunta respecto del estatuto ético que puede tener entre nosotros el amor "¿tiene el amor, en nuestro discurso ético, un estatuto normativo comparable al del utilitarismo o incluso al imperativo kantiano?"

Comienza remarcando la *desproporción* entre amor y justicia citando a Pascal cuando afirma que cualesquiera suma que hiciéramos de cuerpos o espíritus *no merecen* el más mínimo gesto de caridad. Pero ¿cómo avanzar, se pregunta, sin caer en un sentimentalismo que no piensa? Para evitarlo adelanta en el análisis del discurso del amor, del "extraño" discurso del amor, del que rescata tres rasgos. El primero es "el vínculo entre el amor y la alabanza". "En la alabanza el hombre goza con la vista de su objeto que reina por encima del resto de los objetos de su atención" (15) y que se expresa en el *himno*. El segundo rasgo asombroso es el "empleo desconcertante del *imperativo*", que usualmente usamos como expresión de obligación y nos enfrenta a que "hay algo escandaloso en ordenar el amor, es decir, un sentimiento". Franz Rosenzweig, en "La estrella de la redención" (Madrid, Sígueme, 1997), le ofrece un auxilio cuando al hablar de la orden de amar no busca las expresiones habituales sino la del Cantar de los Cantares, cuando el alma le dice al amado "¡Ámame!". El mandamiento que precede a toda ley es la palabra que el amante dirige al amado: "¡Ámame!". Esta distinción inesperada entre orden y ley sólo tiene sentido si se admite que el mandato de amar es el amor mismo, mandándose a sí mismo, como si el genitivo contenido en la orden fuera a la vez genitivo objetivo y genitivo subjetivo; el amor es objeto y sujeto del mandato; o, en otros términos, es un mandato que contiene las condiciones de su propia obediencia por la ternura de su reproche: ¡Ámame! (17). Se trata, concluye, de un "uso poético del imperativo" que abre "el amplio abanico de las expresiones que se extienden desde la invitación amorosa, pasando por la súplica apremiante, la llamada hasta el mandato brutal acompañado con la amenaza del castigo" (18)

El tercer rasgo es el de "la *metaforización* que vincula las expresiones del amor" porque desencadena una serie de afectos gracias a su dinamismo que describen una espiral ascendente y descentente ("placer vs dolor, satisfacción vs descontento, alegrías vs angustia, felicidad vs melancolía") y

que produce un "amplio campo de analogías", estrictamente estudiado por Max Scheler. Esta espiral móvil y esta metaforización le permite discutir la distancia entre la clásica distinción entre eros y ágape porque "la metáfora es aquí más que un tropo, quiero decir, más que un ornamento retórico. O, si se prefiere, el tropo expresa la tropología sustantiva del amor, es decir a la vez la analogía real entre afectos y el poder del eros de significar y decir el ágape" (20)

En cuanto a la *justicia* comienza poniendo por delante "los rasgos del discurso que se oponen más al discurso del amor" y distinguiendo los principios de justicia, por los que llamamos a algo "justo", "las circunstancias u ocasiones de justicia, sus canales o medios y sus argumentos". En los tres casos se distingue del amor cuyas *circunstancias, canales y argumentos* son totalmente diferentes. La justicia además implica decisiones por las que el juez no sólo es portador de la balanza sino también de la espada. Sin embargo como ideal de justicia *total* tiene una frontera más difícil de trazar con el amor. Y penetrando en el sentido rawlsiano de la justicia distributiva en especial en su fórmula del maximin rescata la tesis de la *mutualidad* que supera la aritmética de la justicia, aunque no se libere totalmente de la yuxtaposición de intereses: "...mi sugerencia es en este momento que el punto más alto al cual puede apuntar el ideal de la justicia en una sociedad donde el sentimiento de dependencia mutua -incluso de mutuo endeudamiento- quede subordinado al de mutuo desinteresamiento" (24)

En la última parte de su conferencia se propone "lanzar un puente entre la poética del amor y la prosa de la justicia, entre el himno y la regla formal", porque "el examen separado de los conceptos de amor y de justicia debe dejar paso a la relación dialéctica", porque le parece que "entre la confusión y la dicotomía pura y simple, una tercera vía, difícil, podría explorarse, una vía en que la tensión mantenida entre las dos reivindicaciones distintas y a veces opuestas, podría ser la ocasión de la invención de comportamientos responsables" (25) para lo que propone situarse en el discurso de Mateo en el que se superponen la Regla de Oro y el amor al enemigo. Que la poesía del himno se vuelva *obligación* remonta al Génesis y al predicado de bueno para toda la realidad: preético pero que sitúa desde el inicio al hombre en situación de agradecimiento y obligación de respeto y cuidado respecto del universo. De este origen y de su continuación en la historia de la justificación y promesa escatológica Ricoeur entiende que se puede encontrar el *argumento* de la obligación del mandamiento nuevo

...el mandato se hace aquí más determinado, en la medida en que se encuentra con una estructura de la praxis, la distinción entre amigos y enemigos, la cual es declarada nula por el mandamiento nuevo. Ético y supraético... porque constituye de alguna manera la proyección ética más aproximada de lo que trasciende la ética, a saber, la economía del don. Así se ha propuesto un acercamiento ético a la economía del don, el cual podría resumirse en la expresión: *porque* te ha sido dado, da a su vez. Según esta fórmula, y por la fuerza del `porque´ el don prueba ser fuente de obligación (26)

Esto no evita las paradojas que se establecen entre la lógica de la abundancia y la lógica de la equivalencia. Sin embargo la primera siempre puede ser un correctivo de la posible interpretación perversa de la segunda en la fórmula *do ut des*. Porque la regla de justicia oscila ente la búsqueda de intereses propios y la verdadera cooperación y la regla de oro oscila entre la generosidad y el trueque...

Es la tarea de la filosofía y de la teologías discernir, bajo el equilibrio reflexivo que se expresa en estas fórmulas de compromiso, la secreta discordancia entre la lógica de la sobreabundancia y la lógica de la equivalencia. Es también su tarea decir que es solamente en el juicio moral en situación donde este equilibrio inestable puede ser instaurado y protegido. Entonces podemos afirmar de buena fe y con buena conciencia que la empresa de expresar este equilibrio en la vida cotidiana, en el plano individual, jurídico, social y político, es perfectamente realizable. Diría incluso que la incorporación tenaz, paso a paso, de un grado cada vez mayor de compasión y de generosidad en todos nuestros códigos -código penal y código de justicia social- constituye una tarea perfectamente razonable, aunque difícil e interminable (31)

3. Retomando en torno al espíritu

En la que resultara su última obra ("Reflexiones filosóficas sobre el espíritu humano", Buenos Aires, Ágape, 2009) Mandrioni retoma el tema del amor en el capítulo dedicado al espíritu y el amor (165-195).

Sitúa el tema en el seno de tres tensiones del espíritu humano "así como se cumple y actúa la tensión entre la percepción y la inteligencia, entre el impulso y el querer en la esfera volitiva, obra también entre el instinto y el amor espiritual", donde el espíritu mantendrá su posición relativamente superior solamente a condición de reconciliarse y embeberse en la corporalidad y desde allí ejercer su función.

Estas tres tensiones fundamentales tratan, cada una en su orden específico, de lograr una síntesis o conciliación entre dos mundos: el mundo de la naturaleza y el mundo del espíritu. Es espíritu es una frontera, un horizonte que abarca y envuelve dos realidades fundamentales, cada una de ellas en su propia y específica consistencia: una incorporeal, inteligible, incorruptible, y la otra, material, corporal y carente de razón (167)

El recorrido recoge la instancia preteórica del vínculo afectivo con el mundo (Heidegger), la capacidad de apertura de campo para que la inteligencia vea (Scheler) para describirlo en términos de *centrifugosidad*, *intencionalidad*, *fluir* constante y *presentificación* gracias a la cual el otro " es más de lo que es" (173).

La *sublimación* del amor se entiende gracias a la tesis de Ricoeur sobre el poder metafórico de este sentimiento. Y la relación con los *valores* muestra que "la intencionalidad del amor tiene la capacidad de despertar en la persona amada, *valores* que nunca descubriría de no mediar la luz

explorativa del amor" (179), lo que muestra "la capacidad pedagógica del amor".

Desarrolla entonces cuidadosamente la concreción de ese amor en las formas comunitarias hacia el ideal de lo que ha dado en llamarse la "civilización del amor". En el juego de relaciones verticales y horizontales se teje ese ideal de unidad y alegría, siempre quebrado pero, a al vez, siempre recordado y anhelado con nostalgia. Concluye sentando que sólo un Don trascendente podrá cumplir lo que sigue presente en el deseo, en la búsqueda y en el dolor de los quiebres.

4. Violencia y derechos humanos: una posibilidad

Los nuestros son tiempos de una importante ambigüedad: por un lado, la herida de la violencia presente como nunca entre nosotros, no tanto porque haya aumentado su ejercicio ni mucho menos su virulencia sino porque nunca estuvo tan evidente y dolorosa ente nuestros ojos y en el temor de nuestro corazón. Por otro lado, el descomunal fenómeno de la instalación de los derechos humanos como sistema de garantía y, sobre todo, como discurso pregnante, capaz de otorgar una novedosa definición de lo humano y de lo comunitario.

En primer lugar el fenómeno de la violencia. No tiene ninguna importancia la cuantificación "objetiva" del número de casos y de su virulencia. Aunque las estadísticas frías confirmaran una baja en el promedio de delincuencia por habitante y aunque la historia reconozca como pasadas algunas de las formas más complejas y duras del modo como el hombre levanta la mano contra el hombre; aunque, no importa tampoco, el refinamiento y crueldad de los crímenes violentos no llegan nunca o casi nunca a los casos que inundan nuestra literatura, especialmente fílmica, la presencia de la violencia es la que se da *en* el espíritu humano y se da en la forma del *temor*, a veces, del auténtico *terror*. De esta manera nos violenta y daña: en la medida temporal y de intensidad que le da su *presencia temida*. La violencia viola nuestra paz y convivencia con una amenaza de cuya amplitud y poder tenemos clara noticia.

Pero si ésta es la violencia sufrida importa que nos detengamos también en la violencia ejercida. En un abanico que va del desborde ocasional a prácticas grupales y tribales y a planes deliberados para el logro de ciertos efectos como la venganza, el robo o el exterminio de presuntos enemigos, esta violencia tiene la forma de un *recurso* a la mano: una posibilidad activa y verbal que instala un proyecto discursivo específico, el de las prácticas y palabras que violentan a otros y otras. Este ejercicio reviste no pocas veces el carácter de asombroso en comparación con la eficacia que eventualmente pueda tener: demasiada descarga para protestar por una invasión en el turno de paso del automóvil, o una demora en la atención. Precisamente estos

ejemplos de dificultades triviales son los que muestran con mayor pureza su carácter de recurso a la mano.

De esta manera estamos doblemente informados por la violencia: como amenaza presente y aguda, que nos tensa en el temor y como recurso de respuesta. Las dos formas son opuestas y, quizá, nos autoricen a vincularlas en un sentido preciso. La violencia que nos tiene "presos y presas" en el temor parece condenarnos a una inmovilidad de impotencia e intento de quedar lo más lejos posible de alguna "evidencia" ante los otros y otras que son violentos. Pero es en esa situación en la cual el *recurso* a la violencia puede otorgarnos dos sentimientos profundamente beneficiosos: el sentimiento de *vitalidad* y el sentimiento de *poder* en la forma de la *autoafirmación*. Estoy vivo/a y no muerto/a. Y soy yo, aquí estoy, tendrán que vérselas conmigo. Soy éste/a, yo y por tanto tengo energía suficiente, tengo poder bastante para hacerme visible, para "hacerme respetar", como reza la fórmula. Las funciones instrumentales con miras a la riqueza o la venganza son, a mi juicio, menos universales y menos problemáticas en el sentido de la comprensión posible: quien daña para lograr algo queda comprendido sea como ladrón de bienes ajenos sea como capaz de resistir para evitar ese daño. La literatura nos nutre de constantes ejemplos de salidas salvíficas gracias a que alguien fue capaz de levantarse con violencia y responder desde ese lugar. Por cierto, este matiz no elude sino que problematiza doblemente la cuestión de la violencia del que levanta la mano contra el semejante.

10

En ese contexto la lucha *contra* la violencia se muestra ambigua: por qué habríamos de dejar la violencia que nos empodera y visibiliza, por qué habríamos de condenar y no celebrar este gesto que pone de pie y logra el reconocimiento, que construye, como reza la fórmula ricoeuriana, una parte de la *lucha por el reconocimiento*. El tema es complejo y lo presento excesivamente simplificado.

A pesar de todo deberíamos abandonarla como forma vincular porque se ejerce provocando daño en otro, en otra. Y esto es moralmente problemática y en algún sentido, inadmisible, aún en el caso de que tal otro lo "merezca" por sus acciones. La violencia como forma de daño nunca puede ser *recomendada* y su práctica nos aleja, nos ha alejado siempre, cada vez más de la auténtica justicia. Pero si esto es así ¿qué podemos ofrecer como alternativa de vitalidad y autodefinition empoderada? Quizá el amor como energía y gesto personal puede ser una alternativa fuerte y entusiasmante -¡algo por lo que pudiera darse la vida!- de la violencia. Un amor así lleno de energía y capaz de invadir hasta los más recónditos poros de nuestra corporalidad palpitante y los más sagrados vericuetos de nuestro ser personal. Más que una afirmación lo planteo como una pregunta ¿podría el amor constituir alternativa vital y empoderante a la violencia como recurso?

En cuanto a los derechos humanos, instalados a partir de mediados del siglo XX como sistema de garantías regionales y universales, su vigencia crece

exponencialmente y lo que pudieran parecer sueños iniciales son hoy canales habituales de reclamo y búsqueda de una mayor justicia. Pero esta instalación es mucho más amplia que la de su eficacia jurídica: los derechos humanos protagonizan también una auténtica revolución cultural que quizá autorice a nuestros futuros historiadores a tomar esa fórmula como definición de nuestra época: la *era* de los DH.

En varios trabajos vengo insistiendo en que como *discurso* que habla los derechos humanos produce una auténtica triple revolución epocal. En primer lugar, por la operación de un retroceso del discurso de la *beneficencia*: lo que me corresponde por derecho no es dádiva de donante alguno, sea éste humano o divino. No tengo que agradecer los derechos porque no son fruto de ningún don gratuito. En segundo lugar -de manera más incoada, pero creciente- como discurso que corre el discurso de la *meritocracia*. Especialmente en las representaciones sociales que lo acercan y lo piensan con las categorías cuasi mercantiles del neoliberalismo para las cuales todo parece tener un precio y está sometido a los avatares del mercado en el que se logra comprar mediante esfuerzo, lo cierto es que en el caso de los derechos es irrelevante: no tengo que hacer nada para que se me reconozca, se me otorgue derecho. No debo ganarlo ni pasar por ninguna forma de sufrimiento para que se constituya como sistema presente. Lo que me corresponde por derecho no tengo que ganarlo con ninguna conducta adecuada y esforzada. En el primer caso el discurso de los derechos humanos complejiza quizá como nunca antes la situación de los creyentes que, como sujetos religiosos se encuentren con la necesidad de combinar su fe y adhesión a un Dios poderoso y amante con la propia condición de sujeto de derechos. En el segundo caso creo que el escenario donde se vuelve especialmente complicado es el de la *educación* que como nunca tendrá que combinar el derecho universal al acceso con la construcción de méritos y de selecciones que eligen y rechazan candidatos y candidatas... es precisa una mentalidad novedosa para pensar un problema nuevo, atravesado por cuestiones éticas y políticas.

Pero la condición de novedad epocal de "destinación del ser", como diría Heidegger, a la que quizá podríamos acercarnos está dada por la capacidad de novedad antropológica, de autodefinición y de definición universal de lo humano como "sujeto de derecho". Este reconocimiento y autorreconocimiento produce un estilo humano que quizá sea el del siglo que comenzamos ya hace más de una década y que tiene reverberaciones tan insospechadas que los protagonistas esperables de demandas en términos de derechos han sido desbordados y su gesto ha dejado de ser patrimonio de un estilo social y político acotado y definido para impregnar clases, edades y geografías en una forma impresionante.

Pues bien: éste es quizá un momento especial en este mundo de los derechos humanos. Y el cauce que propongo para explorarlo es nuevamente discursivo y se juega en la gramática de la conjugación verbal. En efecto: inicialmente los derechos humanos, me parece, se dijeron "en tercera persona" como

ejemplo paradigmático de ese "tertium" que reúne la comunidad en el sentido amplísimo de lo social, de la sociedad. Aunque su enunciado en número plural –se trata de "derechos" y no de "el derecho"- muestra una tendencia nueva, es cierto que en su consolidación documental tras todos los procesos de acuerdos y firmas cristaliza un discurso claro de lo que "se" debe hacer y dejar hacer. En ese crecimiento al que hiciéramos mención recién, sobre todo en la forma de autodefinición, este discurso pasó a decirse con fuerza y autonomía en "primera persona" como acción debida y posible para cada uno y para cada una que lo dicen desde su "yo". Insisto en que éste es un fenómeno de progresiva apropiación y de notable ampliación de la vigencia de los derechos humanos entre nosotras y nosotros.

Las filosofías de Mandrioni y Ricoeur son apenas insinuaciones que apuntan a un núcleo sospechoso de valer en un exclusivo contexto judeo cristiano, aunque esa sospecha haría poca justicia a tantas otras literaturas y mitologías dispersas en la geografía del planeta. Plantean un asombro que no resuelven pero nos permiten fundar una *apuesta*: la de que inauguramos, mejor dicho, necesitamos inaugurar un tiempo nuevo que lo sea por una nueva conjugación. Me refiero explícitamente a que creo que es ahora el tiempo de comenzar a decir los derechos en *segunda persona*, es decir, en el escenario preciso de encuentro entre las personas que lo dicen y, sobre todo, que lo escuchan. El nuestro es el tiempo de las audacias de la vigencia universal en los pliegues de las diferencias culturales, etarias, de género y, aún, individuales. Pero que no podrán construirse con la complejidad que suponen sino en el contexto dialogal de la *escucha*. El temor a la pérdida de los derechos obnubilará cualquier intercambio: la entrega a vericuetos complicados en los que perdemos el control solamente puede asegurarse en otra seguridad: la del amor y la confianza en el otro. Se trataría, entonces, al menos parcialmente, de una justicia atravesada por el amor. De un poder apoderado por el amor. De una nueva confianza universal que gusta más de los canales literarios y simbólicos que de los canales jurídicos y precisos. No para proponer el abandono del sistema de garantías como sistema jurídico estricto, ni mucho menos trivializar el problema de la reconciliación y el posible perdón en la búsqueda de justicia. Pero el afianzamiento y la ampliación de este sistema que celebraremos no se da solamente porque cada vez haya más tratados, más precisos y adecuados y más aceptados y legalizados sino porque también empieza a teñirse con los lenguajes de las diferencias, con las coloraciones de los afectos, con las novedades de las particularidades de los miles y miles de *tú* que quieren hablarnos y para los y las que es preciso ahora abrir un importante silencio que escuche.

Confieso que presentar esta tesis me produce casi vergüenza y temor de ser acusada –en palabras de Ricoeur- de "trivialidades emocionales". Pero quizá valga la pena reflexionar corriendo prejuicios, haciéndose cargo del dolor de la violencia en el espacio de los derechos y explorar esas intuiciones y aceptar moderadamente algo que se anuncia en la ética ricoeuriana cuando postula la primacía de otro hasta el punto de discutirle a Köhlberg que la forma más alta de conciencia moral no se da en la moral posconvencional

sino en la moral convencional del intercambio y el encuentro y no en la ley o el valor "puros" y en la afirmación de Mandrioni acerca de que la mejor noticia de mí mismo, de mí misma, no me la doy yo sino quien me ama". Una punta de ovillo que es preciso desenredar críticamente para tejer, quizá, novedades de convivencia. Tanto por la imbricación del otro en la conformación del hombre capaz, cuanto por la cuota de carga ética y de justicia que pudiera tener el mandato-reclamo de íámame!.

Muchas gracias.