

HERMENÉUTICA, CULTURAS Y DERECHOS HUMANOS

Julio Raúl Méndez

I. INTRODUCCIÓN

Se suele indicar que en la raíz de la crisis moral del siglo XX que termina hay una carencia metafísica que impide una antropología integral y una proyección ética acorde con ella. Por supuesto, estas premisas se proyectan no sólo en los debates de la filosofía del derecho sino también en los rumbos, muchas veces aporéticos, de las decisiones legislativas y jurisprudenciales (especialmente en lo referente a los derechos humanos).

La deshumanización de la vida de Occidente, el individualismo propuesto por el pensamiento posmoderno, constituyen una señal del fracaso de la metafísica moderna que ha puesto por encima del ser al pensar. Sobre este principio se asienta toda la problemática metafísico-antropológico-ética actual y, en gran medida, es el responsable del dominio agresivo de la ciencia y de la técnica, así como de un uso del poder que agrade al hombre sobre el que se impone.

Sin embargo, por exigencia de la realidad misma, vivimos un florecimiento de planteos éticos, en gran parte en su articulación con el derecho. Diríamos que la ética es hoy un tópico atrayente y frecuentado; en gran medida es el punto de partida para una recuperación de la filosofía.

Sin embargo, es necesario corregir la afirmación anterior. No se trata de "la ética" sino de "las éticas". Ello se debe a que la apuntada esterilidad de la metafísica de la modernidad ha tornado a la filosofía lejana e incapaz de asumir los reclamos de la realidad contemporánea. En cambio, desde las distintas disciplinas y desde los distintos focos de problemas se han generado extensiones (muchas veces sin consistencia alguna) al ámbito de lo ético.

Así tenemos discursos paralelos, y muchas veces contradictorios, entre la ética de la vida humana, la de la ecología, la de los animales, la de las generaciones futuras, la de las profesiones, la de los negocios, la de la política, la de los medios de comunicación, etc... Cada una ha surgido, y esto es lo valioso, desde un núcleo de problemas, al advertir que las consideraciones técnicas o tecnológicas no son suficientes; pero al no disponer de una antropología y una metafísica que las recibiera en una adecuada integración epistémica, cada una elabora sus propios principios y categorías, de modo paralelo y hasta conflictivo con las otras.

Este panorama trae no sólo un problema epistemológico respecto a la constitución de la ética como disciplina, sino también un grave problema antropológico. El hombre, que participa en las distintas franjas de la realidad, se encuentra dividido en su interior por los distintos principios y categorías, que las distintas éticas le reclaman, siendo que él se percibe en la autoconciencia como un sujeto único.

En su proyección jurídica, esto significa una muy difícil o imposible coherencia legislativa y/o jurisprudencial al momento de tener que atender esos distintos focos de problemas en los casos límites.

En este contexto, hay una propuesta que se resigna a poder elaborar una ética con principios objetivos, la cual pueda hacerse cargo de los distintos núcleos problemáticos satisfactoriamente. En todo caso, se relega a la vida privada la búsqueda angustiada por la coherencia o, en caso contrario, la aceptación de la

fragmentación de la personalidad en un deslizamiento de la ética a la estética.

Sin embargo, de este mismo contexto hay que rescatar la reaparición, para muchos de carácter fantasmal, de núcleos no disponibles de exigencias para la conducta libre del hombre. Las distintas éticas actuales se han generado, precisamente, porque las acciones humanas sobre la realidad (la técnica y las tecnologías) se han encontrado, a pesar suyo, con núcleos de realidad que no los pone, no los crea, el hombre; ni decide sobre ellos de manera insignificante.

Los núcleos indisponibles reponen la cuestión de la objetividad ontológica y gnoseológica, así como la cuestión del significado de la acción humana en referencia a esos núcleos.

Este capítulo actual de la reflexión tiene una gran fecundidad, y se ofrece como el punto de partida para la construcción de una ética que recupere las conquistas clásicas perdidas en el proceso de la modernidad, que muestra sus últimos recursos y sus máximas limitaciones.

Entre los diagnósticos del itinerario que nos ha traído a esta situación, Martín Heidegger ha denunciado que el abandono de la vía del ser, por parte del pensamiento occidental, no sólo ha provocado la decadencia de la reflexión filosófica, sino que ha llevado a enfermar mortalmente no sólo a la filosofía sino también a la vida misma del hombre.

El replanteo de la metafísica tomista del *esse*, operado en la segunda mitad del s. XX, no sólo ha reconocido el acierto de Heidegger, sino que lo ha capitalizado en su verdadero alcance buscando recuperar las máximas conquistas del intelecto humano para un diálogo en el que la inteligencia entre en contacto íntimo con las estructuras y exigencias de lo real. Desde este abordaje se advierte que se necesita una respuesta metafísica que cale en la profundidad de la estructura ontológica del hombre si se quiere dar solución a la crisis actual.

Gran parte de la ciencia y de la cosmovisión moderna acarrea desde su comienzo la gran dificultad de haber perdido el fundamento metafísico que le permita reconocer la unidad del hombre y la unidad de lo real. La pérdida del principio de la continuidad del *esse* deja como aporías irresolubles los dualismos conflictivos entre cuerpo y espíritu, entre deseo y libertad, entre deseo-libertad y norma, entre libertad y naturaleza. En varios planteos filosóficos y científicos se concibe al hombre como dividido en dos sujetos operativos radicalmente diversos, en otros directamente se disuelve el sujeto.

Estos conflictos son hoy plenamente vigentes, hay una opinión, comúnmente difundida que sostiene que el hombre está irremediablemente dividido entre la fuerza de los deseos irracionales y la fría racionalidad de una ley moral.

Los pensadores más destacados que sistematizaron en forma explícita esta oposición entre deseo y deber son Kant, Nietzsche y Freud. La importancia de estos autores radica en que a ellos se puede reconducir la mayor parte de los planteos de los autores contemporáneos y en que la contraposición dialéctica de principios y la absolutización de uno en detrimento del otro, para Kant el deber y para Nietzsche-Freud el deseo, han llegado a ser mentalidad común.

La consideración empirista inglesa de la naturaleza como hedonista y egoísta, llevó a Kant, en su intento de salvar la pureza moral, a excluir del plano ético todo lo que tenga que ver con las inclinaciones naturales, buscando en una total autonomía de la voluntad (autonomía inmanente), el origen del bien moral, convirtiendo al hombre a la vez en autor, sujeto y objeto del deber.

En esta misma línea de oposición, pero del lado contrario, se ha establecido la consideración de la obligación moral no sólo como una imposición absolutamente externa al hombre sino como una ilusión sin fundamento alguno que nace de la represión de la realidad de carácter pulsional, la prioridad en el caso de

Freud pertenece a la libido, y para Nietzsche a la voluntad vital y de poder.

Todas estas dificultades, que atormentan la discusión ético-jurídica y su pretensión de fundar los llamados "derechos humanos" en Occidente, adquieren una nueva dimensión cuando se enmarcan en el pluralismo de culturas. Esto ocurrió en la Convención de la O.N.U. sobre Derechos Humanos de Viena en 1993.

El pluralismo de culturas reinstala la discusión sobre el fundamento de la ética y de los derechos humanos en su máxima radicalidad.

En efecto, las teorías no-objetivistas solían terminar apoyando las construcciones ético-jurídicas en el consenso como producto histórico. Pero el pluralismo cultural revela que no existe "la historia" sino que hay muchas "historias"; la pretensión de Fukuyama de interpretar la complejidad universal en términos hegelianos (filtrados por Kojève) de "historia universal", y decretar su fin, se revela asaz arbitraria e inconsistente ante el flujo inasible del material que quiere reducir a la unidad.

La confrontación de las culturas en la discusión ético-jurídica en el seno de la globalización disuelve tanto las consignas codificadoras de matriz racionalista como las construcciones asentadas en el consenso surgido de los procesos históricos, porque reinstala permanentemente la diversidad en el seno de la unidad global de matriz tecnológica. Sin embargo, en el seno de esta diversidad reaparece permanentemente la cuestión de los núcleos no-disponibles.

Esta situación desafía y relanza nuevamente la cuestión de la posibilidad de afirmar consistentemente núcleos ético-jurídicos que sean predicables del hombre más allá de los ordenamientos positivos y sirvan de principios para ellos.

En este trabajo no nos ocuparemos de la crítica a los autores citados o a las distintas concepciones éticas vigentes en la actualidad. Solamente presentaremos una vía de acceso al problema de

la unidad de la ética, en vistas a su proyección jurídica, desde los itinerarios del discurso contemporáneo que nos incitan al pensamiento.

II. LA SOCIEDAD PLANA

La hermenéutica de los textos literarios, al descubrir las infinitas posibilidades de conexión de los textos y de los signos, ha proporcionado a muchos teóricos un paradigma para explicar la situación actual del tejido social en la circunstancia de la globalización planetaria. Vamos a seguir este discurso.

Como el universo de los grafemas, donde no hay ya prólogo ni epílogo, ni siquiera número de páginas y cada quien entra y sale por donde quiere, así la sociedad planetaria se caracteriza por su universalismo de unidades de conexiones intercambiables.

Lo que ha perdido relevancia es la diferencia consistente. Los límites espaciales (la aldea, el país, las fronteras) están superados y con ellos las fuentes de diversidad (la nación, el *genius loci*). La unidad ha traído la capilaridad de la penetración de las cambiantes corrientes de sentido que definen las figuras mutantes de las conexiones sociales.

Porque el ámbito de los *mass media* es el reflejo (como una autoconciencia cartesiana) y el definidor dinámico (como el Espíritu Absoluto en el devenir histórico, al modo hegeliano), se dice que la nuestra es una sociedad mediática.

Sociológicamente esto significa una sociedad plana, en cuanto carente de relieves propios, de prominencias y perfiles consistentes: todas las uniones son de por sí asignificativas e infinitamente intercambiables.

El vértigo del cambio, la disponibilidad para instalar nuevas figuras y núcleos (siempre provisionales), constituye la disponibilidad y la vitalidad, como signo de pertenencia a la nueva y única sociedad global, sin otras pertinencias ni perfiles.

III. LA PURA INDIFERENCIA

Una característica importante de la sociedad plana es que el centro del poder es anónimo. Precisamente porque siempre el poder encarnado en la autoridad es principio de estructuración social, es condición constitutiva de la sociedad plana que el poder no se identifique.

El discurso de la absoluta igualdad y del sistema democrático como una organización solamente numérica disuelve el perfil de la estructura y del ejercicio del poder en la multiplicidad intercambiable. Puesto que el poder real no deja de serlo, sino que crece en su compacta homogeneidad favorecida por la unificación globalizadora, este discurso resulta, en verdad, no el reflejo de la ausencia sino un modo de esconderse del poder.

Que el centro del poder sea anónimo, escondido, sin duda facilita su consistencia e imperturbabilidad, poniéndolo a salvo de las mareas revolucionarias; pero, ante todo, refleja la sospecha de ilegitimidad con que se ha calificado al poder en sí mismo.

Esta calificación suspicaz es coherente con el principio de igualdad absoluta al grado de la total indiferencia como ámbito y garantía de la pura libertad. En efecto, el poder identificado

introduce la diferencia: la proclama, e instala la estructura social según la cual se definen las figuras de las conexiones humanas.

El modelo de la sociedad plana declama el máximo de libertad en cuanto no hay diferencias consistentes; de manera que, en principio, cualquiera es el poder; el poder se identifica con todos y con ninguno, cualquier estructura de conexión es viable e intercambiable por otra.

En este modelo, el dinamismo de las conexiones tendría el máximo de las posibilidades, todas las posibilidades de igual manera, en cuanto son precisamente tales, posibles. Por ello, la única condición de un poder y de una estructura radica en su fáctica capacidad de producirse: en términos aristotélicos, el principio

necesario y suficiente es la causa del movimiento, la causa eficiente.

Como en el caso del texto literario como tejido abierto, el poder, como centro, y las estructuras sociales, desde su indiferenciación, son móviles y maleables para cualquier principio de movimiento.

La superación de los límites espaciales, de las fuentes de diferenciación y la crisis de las ideologías se emparentan en este modelo plano de coordenadas móviles, donde no hay referencias consistentes y la unidad individual puede conectarse de muchas (múltiples, infinitas) maneras.

IV. INTERFERENCIAS Y RESISTENCIAS

Este modelo plano de la indiferencia total y el puro dinamismo del movimiento en el máximo de su globalización ha sido enunciado como inaugurante del fin de la historia (Fukuyama), en cuanto ya no hay sentidos relevantes que cambien la historia.

El máximo agente de los movimientos, los *mass media*, tiene la característica de proponer y remover los sentidos, las conexiones, los significados, con una intercambiabilidad que los torna inconsistentes y asignificativos.

Sin embargo, el modelo no es tan pacífico como se declama en el discurso. Hay diferencias que se constituyen en verdaderas resistencias históricas.

Aparecen movimientos de sentido que reivindican la relevancia de las diferencias.

Los conflictos nacionales y culturales, las reivindicaciones de las minorías, de las tradiciones y de cuerpos sociales, ponen en escena vínculos sociales significativos que se resisten a la indiferencia de las conexiones.

El conflicto desmiente la tesis del fin de la historia; muestra que la historia continúa, que los sentidos y los significados no están totalmente disueltos y, más aún, que no podrían disolverse.

Precisamente, esta imposibilidad es la que origina el conflicto, en cuanto hace estallar el enfrentamiento de los movimientos y de los poderes. El conflicto se instala porque frente al poder y su discurso se devela un contra-poder y otro-discurso.

Cuanto más el modelo pretende universalizarse, cuanto más poder pretende, más claro se hace el conflicto; la *pax perpetua* muestra su fragilidad y su mayor oponente, precisamente, en el movimiento plano de supresión de las diferencias.

La contradicción interna se alcanza cuando en esta dialéctica de oposiciones hay que develar razones y sentidos, y nuevamente se instala el juego de las justificaciones y de las diferencias: desde la diferencia que el modelo reclama para sí, con todas sus virtualidades y promesas (ideológicas, nuevamente), y las diferencias que las resistencias oponen como razones o núcleos irreductibles.

Son casos distintos los de las culturas y sociedades tradicionales, por una parte, y los de las sociedades jóvenes o erosionadas, por otra. En las primeras el fenómeno es más orgánico; desde núcleos de tejidos y vínculos sociales resistentes. En las segundas el principio de resistencia es más individual y ligado a personalidades (de allí el caudillismo resistente).

V. EL DESCUBRIMIENTO DE LO ORIGINARIO

En todos los casos, el fenómeno de la resistencia, en cuanto instala un sentido irreductible de vínculos sociales, plantea la cuestión de los núcleos no-disponibles.

Esta cuestión contradice el modelo y el discurso de la sociedad plana en cuanto descubre prominencias, relieves y perfiles origi-

narios (al modo como los gestos elementales en la hermética de sentido).

Ahora bien, la hermenéutica de los textos literarios y del lenguaje en su totalidad, que nos ha brindado el paradigma de comprensión de la sociedad plana, también nos ofrece la respuesta a sus propias aporías. Este paradigma muestra su validez en la medida en que, al solucionar sus propios debates internos, se revela adecuado para acoger y expresar satisfactoriamente la vida social en todos sus movimientos.

En efecto, la trama del lenguaje es siempre una trama de sentido, es decir que las conexiones de los fonemas y de los grafemas definen contenidos, instalan diferencias. La disponibilidad para que cada interviniente en la comunicación modifique la trama y el sentido es la posibilidad de la instalación de un nuevo sentido. Para expresarlo también aristotélicamente, la trama de la materia primera está dada siempre por la "forma" que la organiza; la ductibilidad de la materia reside en la posibilidad de nuevas "informaciones" que, al estructurarla, la diferencian.

Ahora bien, la cuestión hermenéutica fundamental nos plantea el interrogante de si el lenguaje humano se origina de una pura materialidad con formas consensuadas que permitan la comunicación. El problema entonces es cómo establecer el consenso que hace posible la comunicación sin partir de una comunicación previa que haga posible ese consenso.

Efectivamente, consenso ya significa que hay sentidos comunes, es decir que ya hay comunicación. Si no hay contenidos comunes es imposible modificarlos. Aquí la clave reside en encontrar lo originario en la comunicación.

La comunicación, la puesta en común, se llama "diálogo" porque se hace a través del *logos*, a través del contenido de estructura de la materia que es su forma, en cuanto está en la mente humana. Por ello la cuestión hermenéutica es la cuestión de la expresión común de un contenido (*logos*) común, esto es el diálogo y la comunicación lingüística. El problema es cómo se

establece ese consenso originario que hace posible los ulteriores consensos.

La misma hermenéutica ha encontrado su vía de salida del solipsismo autofundante más allá del consenso sincrónico y del sincrónico (la tradición) en la referencia extrasubjetiva inicial del gesto.

La simple experiencia de un hablante que se quiere introducir en un círculo lingüístico totalmente ajeno nos muestra que es posible originar un diálogo que vaya estableciendo códigos de comunicación verbal a partir de los gestos corporales. Estos son la máxima sumisión del *logos* intelectual al *logos* materializado; por ello tienen un máximo de objetividad compartible y originante de la comunicación. Estos núcleos no-disponibles de significado son los que hacen posible la trama ulterior de los significados con su dinamismo convencional, sin perderse en la asignificación de la materialidad de los signos, lo que destruiría los fonemas y los grafemas en cuantos tales (reduciéndolos a sonidos y trazos insignificantes, respectivamente).

Este descubrimiento de lo originario en el lenguaje nos va a permitir ahora entender mejor el carácter originario de los núcleos no-disponibles en la trama ético-jurídica de la sociedad.

La noción de originario significa tres cosas.

En primer lugar, que es consistente por sí, que no procede de la libre disposición humana. En segundo lugar, que es la raíz de los dinamismos humanos, los libres y los necesarios. En tercer lugar, que es lo máximamente relevante en el ejercicio de los dinamismos humanos, como referente de sentido.

Estos tres significados nos descubren a su vez tres niveles de comprensión de lo no-disponible.

En primer lugar, lo originario se encuentra, no se pone; es decir, se trata de lo dado, de lo que no se remite a la fuente de las disposiciones humanas.

En segundo lugar, lo originario se revela como la fuente de las disponibilidades humanas: es la surgente de las posibilidades.

En tercer lugar, si bien dentro de las posibilidades que encierra incluye un amplísimo espectro, lo originario es el referente respecto al cual se define la calificación de estas posibilidades; según la posición en ese espectro de mayor o menor continuidad con el referente, hasta el extremo de la contradicción por supresión del referente.

El tercer nivel, desde la reivindicación operativa de las diferencias, es el más pertinente porque descubre la distinción entre la posibilidad fáctica y la posibilidad deóntica. En realidad, este tercer nivel es el que descubre e instala la cuestión del primero.

En efecto, las resistencias a los nexos intercambiables y asig-nificativos lo contradicen al modelo de la sociedad plana, por la diferencia de significado que los diversos nexos tienen respecto al núcleo originario del primer nivel y sus vínculos correspondientes.

La contradicción desafía a la sociedad plana, reivindicando desde los perfiles originarios irreductibles la pretensión de que las características de lo originario (en sus tres significados) tengan su correlato real en la sociedad plana. Esta última hipótesis es la que borra la distinción entre posibilidad fáctica y posibilidad deóntica; de modo que lo que de hecho puede disponerse (y si está dispuesto es porque se puede) tiene indiferentemente el mismo significado y merece la misma aceptación.

Ahora bien, los casos límites de los llamados derechos humanos, de las cuestiones sociales ligadas a la ecología, la noción misma y los conflictos en torno a la corrupción y el extremo de la resistencia revolucionaria, plantean la distinción de la posibilidad deóntica como la revelación de lo originario en riesgo de desaparición.

Precisamente, el riesgo de desaparición de ese núcleo revela, desde la diferencia de sentidos, el límite significativo de las posibilidades fácticas; como los gestos, desde sus sumisión a las formas materializadas, plantean el "logos" originario no-disponible

para el convencionalismo de un lenguaje que lo contradiga, con el resultado de destruir ese lenguaje.

En las conductas humanas, el significado surge propiamente en la distinción fáctico-deóntico y en la articulación de ambos aspectos: si no hubiese conexión no habría significado, como no lo hay si no hay distinción. Por ello el tercer nivel de comprensión descubre al primero.

El riesgo de desaparición descubre lo originario como el núcleo de posibilidad y de sentido ya dado y que define simultáneamente un no-más-acá de las posibilidades y recoge para ellas un por-allí de sentido. Esta es la articulación estática y dinámica del primero y de los otros dos niveles, respectivamente.

El descubrimiento de lo originario en contradicción con lo absolutamente plano y disponible, se puede esclarecer en la dialéctica de los principios aristotélicos de la materia prima y la forma o *eidós* (o *logos*).

La cuestión de la absoluta disponibilidad intercambiable y asignificativa es la asimilación del hombre a la materia prima. Ahora bien, el riesgo de desaparición y la resistencia reivindican el núcleo de "lo humano" como lo originario en los tres significados apuntados.

Los casos límites de los derechos humanos, de la ecología, de la anti-corrupción, de la revolución, evidencian el riesgo de estructuras sociales, de ejercicios de poder, de conexiones jurídicas cuyo costo sea lo humano.

Por ello, lo que ponen al descubierto es ese *eidós* o *logos* originario que es lo humano como lo primeramente dado, fuente y sentido de todos los dinamismos y referente o criterio de valoración para las conductas.

El riesgo de la desaparición, como siempre la contradicción respecto a la identidad, revela la diferencia; al rescatarla para la reflexión filosófica ético-jurídica, rescata la centralidad originaria de lo humano para la política y el derecho, lo humano como lo originario de lo deóntico.

VI. EL DINAMISMO DEL AMOR

Lo resistente rescatado es la diferencia consistente de lo humano como *eidos* en el primero y segundo nivel, y como *telos* o fin en la articulación de los dos primeros con el tercero de los niveles apuntados.

En la utopía ideológica de la modernidad racionalista el punto de la contradicción entre *eidos-telos* y materia prima como categorías para lo humano se situaba en la cima del poder estatal. En el nuevo modelo, (*malgré lui*) también ideológico, de la sociedad plana el punto de la contradicción se hace más evidente, a pesar de su intento de anonimato.

En efecto, en el modelo anterior, al poder estatal le quedaba una retroescena de remisión metafísica que le permitía la falacia de su pretensión originaria derivada. En el modelo actual no hay remisión posible; la unidad global de lo humano plantea en su seno el conflicto del poder y la pura disponibilidad o los núcleos no-disponibles.

Precisamente por el carácter global, la sociedad plantea ineludiblemente las situaciones límites y desarrolla las resistencias, desafiando a la reflexión filosófica ético-jurídica a vérselas con la reaparición de este núcleo (lo humano) más-acá y más-allá de todo poder mediático.

Ante ese núcleo, por su carácter originario, lo que cabe es el reconocimiento y la acogida: estas son las formas del amor.

Disputándole la primacía al poder como ejercicio vacío de un dinamismo que no se legitima por sí sólo y se carcome por la sospecha, el amor, al abrirse en la aceptación, recoge el dinamismo del sentido en lo originario y legitima el poder que ejerce desde el contenido que lo genera.

Lamentablemente, un uso muy divulgado nos una acepción del término amor como un sentimiento positivo en el mejor de los casos, pero incapaz de fundar o ser el motor de los modelos sociales. Sin embargo, no podemos renunciar a rescatar el término

para su significado más auténtico como acto de unidad intencional y eficaz con el bien; el amor es el compromiso personal con el bien conocido que se presenta y con el bien dsubierto como operable posible.

El amor implica una dócil apertura que, al reconocer lo humano, lo acoge porque le da un consentimiento incondicionado, que define la figura del poder por los pliegues de sentido que lo humano le otorga como su raíz y significado deóntico (legítimamente).

La primacía del amor como apertura, reconocimiento y apertura de consentimiento incondicionado a lo humano aparece libre de sospechas, y como la única actitud fecunda en el extremo límite de estagnación a que el poder anónimo arriba en la sociedad plana.

El amor es el único que rescata las figuras originarias de lo humano y recupera el sentido de lo político y lo jurídico. Sin embargo, desde los hábitos transmitidos por la modernidad se esconde la sospecha de si esta primacía del amor no es una nueva estrategia de enmascaramiento del poder en su versión totalitaria e integrista. La pregunta es si esta acogida y consentimiento incondicionado no enarbola un nuevo monstruo de figuras absolutas.

La disipación de los miedos y las sospechas se halla en la recuperación del significado de la diferencia consistente como un núcleo irreductible no arbitrario, no puesto por la fuerza del poder decisorio sino recogido y moldeante según sus múltiples pliegues de sentido deóntico.

Desde la apertura y el consentimiento del amor, la inteligencia recibe sus principios en una actitud humilde, no dominadora absoluta, sino ligada (vinculada) a lo humano.

En qué consista lo humano se advierte por la obervación de aquello que es contradictorio o necesario para su existencia, para su continuidad en la existencia y de aquello que mejor sirve para su mejor existencia. Esta observación es siempre contemporánea

e histórica; sus conclusiones pueden ser variables y muchas veces opuestas y oponibles en el debate de lo probable; pero la apertura y el consentimiento del amor orientan la búsqueda y mueven a la fidelidad con esos núcleos no-disponibles, afianzando las conquistas y rectificando los errores. Aquí son posibles los consensos a partir de los sentidos comunes porque son originarios

Esta es la distinción entre el pensamiento débil de la sociedad plana que enmascara la fuerza del poder oculto y la robusta vitalidad del dinamismo del amor que recoge y cultiva las diferencias en el seno del respeto, y así se distancia también de la razón legisladora de las utopías estatistas. Sólo desde la acogida y el cultivo de las diferencias como ejercicio del poder político y de la estructuración de los vínculos jurídicos, la historia continúa su marcha asimétrica y sigue siendo humana.