

MESA TEMÁTICA: CRÍTICA DEL SUJETO MODERNO (POSMODERNO)

BREVE MEDITACIÓN INCIDENTAL EN TORNO A UNA POSIBLE FUNDAMENTACIÓN DE CORTE ONTOLÓGICO A LA IDEA DE LOS DERECHOS HU- MANOS A PROPÓSITO DE UNA CONSIDERACIÓN CRÍTICA AL IUSNATURALISMO

Roberto Andrés Hinojosa*

El presente esfuerzo pretende dar una razón acerca del fundamento metafísico de los derechos humanos (DH) a partir de una consideración crítica del iusnaturalismo. Desde luego, en el presente, se reconoce el gran avance en la concepción moral y política que introduce el iusnaturalismo en el mundo moderno, pues sólo a partir de estas consideraciones fue en efecto posible el planteamiento de los DH. Sin embargo, nuestro planteamiento, que persigue la fundamentación ontológica de estos derechos, considera que para este efecto es indispensable transitar del iusnaturalismo -el cual parte de la idea básica de que el derecho posee un paralelo en la legalidad perenne de la naturaleza-, a otra consideración que provisionalmente hemos denominado con el término de ius-historicismo, con lo cual enfatizamos la idea de que los DH encuentran en el ser del hombre su fundamento último. El fundamento ontológico de los DH no es la naturaleza, sino el ser del hombre.

Aclaro que el presente texto retoma muchos elementos del artículo de nuestra autoría que aparece publicado en la revista *Ciencia ergo sum* en su Vol. 9, número dos, julio-octubre 2002. Por lo que el presente podría considerarse como una suerte de prolongación y revisión crítica del mismo.

* Dr. en Filosofía por la UNAM, profesor e investigador en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México.

Podría decirse en términos generales que si bien es cierto que existen diversas direcciones teóricas de tematización en torno a los DH, entre éstas cabe resaltar el contraste entre dos posturas muy marcadas, a saber, aquella que sostiene la atemporalidad de los mismos, y la que afirma que éstos, los DH, son ante todo construcciones humanas e históricas. Desde luego, cada concepción debe su, por así decirlo, momento justamente al contexto en el que se circunscribe y aflora. Es bien sabido que una concepción teórica se encuentra condicionada al conjunto de producciones espirituales precedentes, así como a la situación histórica en la que acontece; la validez de una idea no puede estar nunca por encima de su tiempo propio.

Ahora bien, de acuerdo con Nicolás Ma. López Calera, tres son las problemáticas fundamentales e imprescindibles a las que está obligada la meditación de los DH, a saber, en primer lugar, la conceptualización, en segundo, la fundamentación, y tercero, su realización¹. Esto quiere decir que la consideración de los DH, posee, por así decirlo, dos facetas complementarias; a saber, un lado teórico y uno práctico, poseyendo cada cual su grado y modo de dificultad. La filosofía, por su propia naturaleza conceptual, sólo puede atender el lado teórico del asunto.

Desde nuestro particular punto de vista, no se puede conceptuar filosóficamente algo si es que no se hace desde la noción de aquello que lo soporta y lo hace posible, es decir, desde su fundamento. De la fundamentación dependerá tanto la conceputación como la realización de éstos. El fundamento, y la manera de representárnoslo, serán lo que determine el rumbo y la dirección de subsecuentes problematizaciones a propósito del tema en cuestión. La noción de fundamento proviene del griego “fundo” y hace alusión al cimiento, es decir, a lo que está en la base como soporte. El fundamento debe reunir en un mismo vértice tanto la noción de principio, así como la noción de origen.

Consideramos que la búsqueda filosófica del fundamento tiene que partir del supuesto de que en efecto es posible, y arrancar también de una serie de datos cuya evidencia permitan tal esperanza temática. El dato en este caso partiría de la siguiente aseveración:

¹ Cfr. Nicolás Ma. López Calera, “Teoría crítica y derechos humanos” en, Javier Muguerza y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, p. 209.

“hay derechos humanos”. Pero ahora preguntemos, ¿Cuál es el fundamento de éstos? ¿Porqué se dice que todo hombre en tanto tal le acontecen dichos derechos? ¿Son estos derechos congénitos al ser del hombre, o bien son creaciones culturales e históricas de éste? Esta ha sido la problemática bajo la cual se desarrolló gran parte del debate en el siglo XX.

Uno de los autores que mejor ha plasmado esta problemática, allá por la década de los 40 del siglo XX, es sin duda Jaques Maritain, cuando vio que el problema principal de los DH radicaba a nivel de la teoría, pues encontró que en la concepción de éstos existía un conflicto de ópticas agrupadas, grosso modo, en el marco de dos visiones principales, disputándose la naturaleza de éstos, a saber: en primer lugar se decía, “el hombre en razón de la exigencia de su esencia, posee ciertos derechos fundamentales e inalienables anteriores, y superiores a la sociedad. Y en segundo, el hombre en razón del desarrollo histórico de la sociedad, se ha revestido de derechos continuos variables y sometidos al flujo del devenir”². Es decir, el debate de mediados del siglo XX desembocaba de alguna u otra manera en la asunción de alguna de estas dos posturas a saber, a) que tales derechos fundamentales son inalienables anteriores y superiores a la sociedad, y b) que tales derechos son ante todo producción y creaciones históricas.

En este sentido, hagamos primeramente una breve consideración en torno a la primera de estas dos propuestas. La idea proviene directamente del iusnaturalismo. Recordemos que poco después del ocaso de la Edad Media y del Feudalismo en occidente comenzaron a echarse los cimientos para el Estado moderno. Surge una nueva manera de concebir el mundo y el universo, asimismo comienza una forma nueva de interacción social. Se pondrá en marcha propiamente aquello que posteriormente se denominará “modernidad”, cuya característica principal, de acuerdo con Habermas, será la productividad y la optimización del capital.

Fue Hobbes el primer autor, de la época moderna, quien comenzó a idealizar un estado salvaje regido por una modalidad del derecho, fundado éste en la fuerza y la anarquía. Este planteamiento lo seguirán literalmente Locke y Rousseau³. Estado en donde la manera

² Maritain, *Los derechos del hombre*, p. 19.

³ Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, cap. I y II.

habitual de sobrevivir era teñida por la zozobra y la recíproca desconfianza entre los hombres, la sombra y la amenaza de la muerte sería una constante en dicho estado de cosas. La concepción que el hombre tenía de sí mismo era la del *homo hominis lupus* (el hombre es el lobo del hombre). Dadas estas circunstancias, era lógicamente procedente idear una forma de gobierno capaz de vigilar y hacer respetar la vida de cada cual. Así, Hobbes piensa que de esta manera debió erguirse el Estado regido por leyes positivas.

Savater refiriéndose a este punto ha afirmado que en Hobbes puede apreciarse, de una manera gráfica, la forma de cómo es que la irracionalidad de la pasión por el poder en el hombre salvaje sugiere y hace posible la emergencia de un pacto legal⁴, bajo la premisa de que el estado debe proteger ante todo la vida de los hombres. El Leviatán de Hobbes, surgiría con la finalidad de asegurar la sobrevivencia en comunidad⁵. Se estaría dando con ello por sentado, de una manera a priori, que en el estado, el primer y principal derecho a proteger legalmente sería la vida.

No obstante, hay que remarcar que la concepción moderna del Estado, ideado por teóricos de la talla de Hobbes, Rousseau y Locke, estaban a la par concibiendo la irrupción del “individuo” como el elemento propiamente de la sociedad. ¿De qué manera se explicaba la recíproca pertenencia entre individuo y sociedad? En Locke, por ejemplo, se afirmaba que un individuo adquiría categoría de ciudadano en función a la posesión de algún tipo de propiedad privada⁶. La manera de la ciudadanización sería por la propiedad.

En este sentido, la función del Estado ya no estaría enfocada exclusivamente a salvaguardar la vida, ahora también cumpliría la función de proteger la propiedad. Había entonces ya en esto un giro en la concepción del Derecho, por contraste a la vieja concepción escolástica que afirmaba que el Derecho y cualquier forma de gobierno obedecía y provenía de lo alto, es decir, de la gracia de Dios, o bien era el ejercicio del talión bíblico que en el estado natural se identificaba con la pasión de la voluntad caótica del dominio del más fuerte. Ahora, el Derecho adquiría una modalidad inusitada, a saber, encontraba en

⁴ Cfr. Savater, *La ética como amor propio*, p. 100.

⁵ Hobbes, *Leviatán*, p. 275.

⁶ Cfr. Locke, *Op, cit*, cap. V.

la razón y en el convenio social el fundamento más adecuado y convincente facturado por el propio hombre, es decir, el poder, ahora, ya no se concebía como un don proveniente de la gracia de Dios, sino como el producto del pacto social. Locke y Rousseau serán los autores que van a legitimar teóricamente el surgimiento del Estado moderno mediante el pacto o contrato social.

No obstante, cabe señalar que para que fuese en efecto posible, al menos teóricamente, la formulación del Estado moderno era indispensable sugerir una idea y un ideal del hombre en tanto que individuo. Idea que en efecto habría de servir para los fines prácticos del nuevo Estado. Al respecto Locke nos dice: “Siendo, los hombres libres, iguales e independientes por naturaleza, ninguno de ellos puede ser arrancado y someterlo a otro poder político sin su consentimiento”⁷. Por su parte Rousseau dirá acerca de esto mismo: “el hombre ha nacido libre... igual por la razón y ante la ley y nadie tiene autoridad sobre sus semejantes ya que la fuerza no produce ningún derecho, sólo las convenciones”⁸.

En ambos autores aparecen con demasiado énfasis las categorías de igualdad y libertad en tanto constitutivas y sustanciales de la estructura del ser del hombre. Obviamente que el primer enfoque al cual tendieron o al que fueron orientadas estas categorías fue hacia el aspecto político, de aquí que se pueda afirmar la posibilidad de un contrato entre partes homólogas, es decir, entre hombres libres e iguales. Porque ciertamente no es posible pactar políticamente entre seres que no posean recíprocamente la cualidad de iguales y libres.

No obstante, era innegable ya en pleno siglo XVIII que el poder en el Estado ya no provenía ni se fundaba en la revelación de la gracia. La razón se había convirtiendo en el factor primordial, así como en el agente fundamental, en la concepción y organización del mundo. El ideal del hombre apuntaba hacia la autonomía, que quiere decir, hacia la plena realización del ideal de la libertad; hecho que Kant teóricamente vendrá a consolidar de una manera magistral.

Kant afirma que “la autonomía es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana”⁹, justamente porque el hombre sólo

⁷ *Ibidem*, p. 73.

⁸ Rousseau, *El contrato social*, p. 4,39.

⁹ Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 94.

en tanto autónomo forma parte del reino de los fines y asume para sí la categoría de dignidad, con la cual se obliga a sí mismo a tratar a los demás “nunca como simple medio, sino siempre al mismo tiempo como fin en sí mismo”¹⁰. Estando atado a una legislación de sí mismo, siendo súbdito y jefe al mismo tiempo. Ser digno significa ser dueño de sí mismo, ser responsable del hacer y del actuar propio de cada uno.

El imperativo categórico kantiano dice así a la letra, “obra según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal”¹¹. Podría decirse que la letra de ese imperativo dota al individuo de la posibilidad y de la responsabilidad suficiente para forjar su propia moral, concede plena autonomía ética a la voluntad. Y en el lenguaje kantiano en esto consiste hacer del hombre un ser digno; colocarlo por encima de toda cosificación mercantil e inalienable. Kant dice que “aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio lo que se halla por encima de todo precio, y no admite nada equivalente, tiene una dignidad”¹². La dignidad, en este sentido, no sólo consistirá en la autonomía del sujeto, además en el carácter irrepetible de cada uno de los hombres.

Quedaba de esta manera esbozada la idea moderna del hombre, con Kant el hombre se concibe ya como individuo, es decir, como voluntad autónoma. Con Locke y Rousseau, aparece el hombre en su calidad ya de ciudadano. La forma de gobierno que idealmente se aprestaba más conveniente con este ideal sería indudablemente la democracia representativa. No obstante, lo más destacable de esto, es que adquirirían en este contexto definición las categorías básicas de los Derechos Humanos: la igualdad, la libertad y la dignidad, las cuales representarán en lo que sigue el ideal más alto del hombre moderno.

La libertad, la igualdad y la dignidad, son, por así decirlo, los supuestos básicos que han orientado el vector de la concepción e ideación de los DH. Tales categorías en el fondo son “valores” de una alcurnia mayúscula, pero también son condición de valorar.

Ahora bien preguntemos, ¿cómo es que desde el iusnaturalismo se justifica la anterioridad y superioridad de estos derechos en el contexto del Estado moderno? Para responder a esta pregunta diga-

¹⁰ *Ibidem*, p. 91.

¹¹ *Ibidem*, p.72.

¹² *Ibidem*, p.92.

mos de paso, que el iusnaturalismo se entiende aquella postura que concibe a la política y a la ética desde una perspectiva, por así decirlo, natural, es decir del derecho natural; es decir, concibe un derecho natural desligado del orden preestablecido por Dios. El iusnaturalismo es la teoría del derecho natural, derecho que se enraíza en la naturaleza terrena y humana.

Ahora bien, podría decirse que el iusnaturalismo piensa que en efecto existen ciertos derechos anteriores y superiores a cualquier asociación y moral. Locke nos dice, “desde luego, la ley de la naturaleza sólo podía ser conocida por la “luz de la naturaleza”, es decir por la razón. Pero estaba allí para encontrarla, no para hacerla: Dios era su autor”¹³. El iusnaturalismo estaba hablando de una legalidad eterna. El autor de la naturaleza, al crearla, inscribió asimismo sus leyes, las cuales sólo mediante la razón podrían ser susceptibles de ser descubiertas.

Así como operaba la legalidad en la naturaleza, se pensó que así también debía operar en la cultura. Y de aquí la razón principal por la cual se erigió el *modus operandi* de la regularidad necesaria de ésta, la naturaleza, como el arquetipo o paradigma fundamental del derecho político y la moral.

D’Alembert en *la Enciclopedia* nos dice que el derecho natural en tanto natural es anterior a todas las convenciones sociales. Montesquieu en *El espíritu de las leyes* dice “Grabado en los corazones por Dios y establecido por la razón, el derecho natural está allí descrito como perpetuo e inmutable”¹⁴. Esta misma idea había aparecido ya en el *Emilio* de Rousseau.

En suma, el supuesto fundamental del iusnaturalismo sería éste: “Hay una inmutable regla de justicia para todos, que ya existía antes de las leyes o convenios humanos, y descubrible por la razón”¹⁵.

El ideal entonces de justicia en el iusnaturalismo consistiría en proceder conforme a la naturaleza, puesto que esta última poseía sus leyes, de las cuales el hombre de alguna manera era súbdito. Tales leyes, como ya se ha mencionado eran inmutables, sempiternas y atemporales. Y a este orden de legalidad de justicia inmutable, es lo que se conoció como “derecho natural”.

¹³ Locke, “Journals” (1681) en, Baumer, F., *El pensamiento europeo moderno*.

¹⁴ Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, p. 80.

¹⁵ F., Baumer, *Op. cit.*, p. 117.

Pero derecho natural como tal no es sinónimo de DH. El derecho natural es, por así decirlo, la pauta para éstos, que serían a su vez la culminación de aquéllos. Es decir que se puede empezar a hablar de DH sólo cuando éstos son incorporados en una ordenación positiva¹⁶. La positivización del derecho natural representaría el paso del desconocimiento al del reconocimiento racional de la ley, tal como Rousseau lo sugiere en el *Contrato Social*.

Ahora bien, retornando al planteamiento preguntemos, ¿cuál sería el fundamento de los DH en la óptica del iusnaturalismo? A primera vista cualquiera podría responder sin duda que es la naturaleza. La declaración de “Virginia E.U.” al igual que la Francesa del siglo XVIII, comienzan estableciendo que por naturaleza el hombre es libre e igual en dignidad y derechos. La naturaleza entonces sería el suelo firme en donde afianzaría la convicción de estos derechos. Así lo pensaron al menos los iusnaturalistas del XVII y XVIII. La ficción del derecho natural era necesario afianzarla en la convicción de que la naturaleza podría justificar y fundamentar la creación imaginaria de este orden legal inmutable.

Sin embargo, la idea de la naturaleza que se sugiere como fundamento de estos derechos, ciertamente es ambigua, tal como Bobbio lo ha dejado de entrever¹⁷. Lo cierto es que la naturaleza en tanto tal no puede ser fundamento de derecho alguno, porque, siguiendo a Bobbio, “No existe afirmación alguna sobre la correspondencia con la naturaleza de un determinado derecho a la cual no pueda oponerse la admisión de idéntica correspondencia para un derecho totalmente contrario”¹⁸.

¿Qué diremos entonces? ¿Que la propuesta de los DH, en dirección del iusnaturalismo, carece de fundamento? No, por supuesto, pero también tratando de ser prudentes y mesurados tenemos que asentir con Bobbio, pues la naturaleza no puede ser fundamento del derecho, llámese éste natural o bien positivo. El proyecto iusnaturalista está teñido por una metafísica perenne platónica y kantiana, en el más estricto de los sentidos. En donde la noción de realidad y de verdad, dependía directamente de su inmutabilidad; así, se pensó que

¹⁶ Cfr. B., de Castro, “Reflexiones incidentales” p.119.

¹⁷ Cfr. Bobbio, “Algunos argumentos contra el derecho natural”, p. 226.

¹⁸ *Ibidem*, p. 227.

el derecho universal y primigenio debía ser a la vez inmutable y anterior.

Pero ¿qué es lo inmutable? ¿Acaso no es el principio lógico de identidad y de no-contradicción ideado por la antigua metafísica griega? ¿A caso lo inmutable es una creación de la razón? Por supuesto que la idea de inmutabilidad es una creación de la razón, la idea de lo inmutable es una invención, una creación ingeniosa. En este sentido, la idea de naturaleza que suponía como algo ya dado y estante, por parte del iusnaturalismo, en realidad era una invención. Kant es la expresión más acabada de esta visión.

Y en este mismo tenor, al formular la pregunta por el fundamento de los DH, la pregunta nos conduce al autor del derecho natural, el cual ciertamente no es Dios, si no el ser que “forma” la naturaleza, a saber, el hombre¹⁹. Porque naturaleza es la representación del estado salvaje desde la razón, es el todo regido y gobernado por las leyes, leyes racionales que pueden, según Kant, ser conocidas a priori.

El derecho natural es un orden legal inventado por el hombre y para el hombre. La vida sería su justificación y la razón su fundamento. Si entendemos bien esto último, descubriremos que la hipótesis del fundamento ontológico de los DH, de vistas al iusnaturalismo, no debería apuntar hacia la naturaleza, sino directamente hacia el ser racional. No es la naturaleza, sino la razón quien funda los DH. En este sentido, y por esto mismo, aquél ideal perenne que quiso acompañar al iusnaturalismo viene a ponerse entre paréntesis. El iusnaturalismo en realidad viene a imponer una separación entre el régimen legal de la naturaleza física y el ámbito legal entre los hombres, dejando al descubierto que en la naturaleza hay leyes perennes, y que por el contrario, el ámbito legal del hombre nos conduce directamente a la idea de la esencial historicidad de este mismo y sus producciones. Siendo a su vez los DH producciones históricas del hombre mismo.

En este sentido, la idea de “los DH se muestran como productos o creaciones plenamente histórico-culturales. Han sido formuladas o ‘inventadas’ por los propios hombres para resolver unas determinadas necesidades vitales del contexto histórico”²⁰. Los DH enuncian

¹⁹ Cfr. M., Beuchot, *Derechos humanos*, p. 170.

²⁰ B. de Castro, *Op. cit.*, p. 120.

valores humanos. “Los valores no son inamovibles ni absolutos ni eternos”²¹, son epocalmente relativos y meramente convencionales. De aquí la razón por la cual, en el estado presente de cosas, que es donde se genera esta idea del ius-historicismo, se apele al consenso como el mecanismo del mutuo acuerdo, de vista a la asunción de un compromiso por respetarse y respetar lo acordado, teniendo siempre presente que “estas razones y argumentos estarán afectados por la provisionalidad y la contingencia histórica”²².

El “consenso” vendría a suplantarse en la época presente el “contrato” de la época del iusnaturalismo.

Pero esta visión ius-historicista, trae implícita una dificultad mayor, a saber, la aparente imposibilidad de poder fundamentar primigenia, originaria y homogéneamente la teoría de los DH; puesto que el tiempo de las sustancias permanentes y del racionalismo sustancialista ha quedado atrás. El iusnaturalismo apelaba en su momento a un fundamento cualitativamente perenne. Hoy semejante presunción se ha vuelto añicos.

¿Entonces, acaso no hay, desde esta óptica ius-historicista, un fundamento común a todas estas voces temporales? Claro que lo hay, y esa pluralidad de voces que por un momento pudieran complicar la labor práctica, facilita la teórica de la fundamentación. Y para contestar a la pregunta por el fundamento de tales derechos preguntemos primero ¿por qué tiene derechos el hombre? A lo cual contestaremos que, éste tiene derechos ante todo porque es en sí un *ens de iure*. ¿Cuál es el sujeto del derecho? El hombre, desde luego. ¿Cuál es entonces el fundamento ontológico de los derechos humanos? El ser, indudablemente, pero el ser del *ens de iure*, que vale decir, el ser del hombre sin más.

Finalmente, hay que decir que los DH son valores, y que dentro de la escala apreciativa de los hombres, éstos son los que valen más. ¿Y qué es lo que más vale para el hombre? ¿Acaso no es el hombre mismo? Los esfuerzos permanentes en la época moderna y contemporánea por legitimar los DH valen por testimonio una vez más

²¹ Rafael Asís, “Algunas notas para una fundamentación de los derechos humanos”, p. 73.

²² J. A., Gimbernat, “Consideraciones histórico-argumentativas para la fundamentación de los derechos humanos”, p. 176.

para afirmar que el destino del hombre consiste en hacerse a la búsqueda de un lugar en el orden del mundo.

Los DH son los valores más altos, los más delicados y los más caros. ¿De dónde viene este afán por proteger tales derechos? Del afán constante en el hombre en pro de una seguridad personal. La lucha por los DH es la lucha por el hombre mismo. Por el hombre que sufre y se duele por el riesgo de estar ya en el juego de la vida, la cual se hace efectiva en su coqueteo con múltiples posibilidades y con la muerte misma. La lucha por los DH es la lucha del hombre que vive con el propósito de continuar viviendo.

Consideramos que desde cierta óptica, mentar la noción de DH, en el fondo es estar mentando derecho a pervida. La exigencia y énfasis recurrente sobre algo, delatan de alguna manera la ausencia de efectividad de lo afanado, y tal exigencia se formula sólo con el propósito de solventar lo ausente.

En el debate en torno a los DH, desde luego, se podrán plantear varias posturas y supuestos, no obstante, a nuestro entender, una conclusión ha de ser válida tanto para unos como para otros, a saber, que en la petición de un fundamento ontológico de éstos ha de remitir invariablemente al “ser del hombre”. Las concepciones respecto al hombre y a los DH siempre serán históricas, no obstante, su fundamento, aunque histórico, será el mismo invariablemente (el hombre), tal como lo hemos intentado mostrar en este esbozo.

Hablar sobre los DH desde la filosofía es válido, porque con ello se procura que el hombre siga siendo humano. Ser humano consiste en velar por que el hombre permanezca como fin en la vecindad del ser.

BIBLIOGRAFÍA

Baumer, F., *El pensamiento europeo moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

Beuchot, Mauricio, *Derechos Humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo*, Méx., UNAM, 1995.

Bobbio, N., “Algunos argumentos contra el derecho natural” en, *Crítica al derecho natural*, Madrid, Taurus, 1966.

De Asis, R., “Algunas notas para una fundamentación de los derechos humanos” en, *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Peces Barba Ed. Debate, 1989.

De Castro, B., “Reflexiones incidentales” en, *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Peces Barba Ed. Debate, 1989.

Gimbernát, J. A., “Consideraciones histórico-argumentativas para la fundamentación de los derechos humanos” en, *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Peces Barba Ed. Debate, 1989.

Hobbes, T., *Leviatán*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México, Espasa Calpe, 1973.

Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, México, Aguilar, 1983.

———, “Journals”, en Baumer, F., *El pensamiento europeo moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

Maritain, J., “Los derechos del hombre” en, *Los derechos del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 1949.

Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, México, Porrúa, 1980.

Rousseau, J., *El contrato social*, Bs. As., Ed. Tor, 1979.

Savater, *La ética como amor propio*, México, Mondadori, 1991.

LA ESTRUCTURA MÍTICA DE LA JUSTICIA

Mariano Rodríguez González*

Hablamos con mucha frecuencia de la época deshumanizada en que vivimos. Ninguna época conoció el mal con tanta evidencia y descaro y en una dimensión tan amplia como la nuestra: guerras mundiales, exterminación de pueblos, campos de esclavitud, opresión totalitaria, hambre y humillación del tercer mundo, depredación de la naturaleza, imperio de la irracionalidad y de la violencia. Lo que se nos hace evidente a nuestra realidad social es que el predominio de la injusticia parece ser condición necesaria y hasta inevitable para los procesos colectivos. El signo de nuestro tiempo es el signo de la injusticia, y no se nos había hecho tan necesario y urgente el profundo cuestionamiento sobre la relación intrínseca entre el valor, sobre todo el valor de la justicia y la acción social y política.

Ante el fracaso de las utopías y de los imaginarios modernos de una sociedad libre, racional y democrática nos vemos obligados a interrogarnos y reflexionar sobre la posibilidad o imposibilidad de los valores y su relación con el poder. Y no podemos eludir la urgencia de preguntar de nuevo: ¿es aún posible un comportamiento político que proponga contravenir el mal? ¿Habría que renovar, ante el desencanto, una reflexión ética?, ¿es posible la justicia?

Para ello, sería menester plantear de nuevo desde los inicios, el problema de la relación entre el poder político y los valores morales. ¿Es inevitable la oposición entre la voluntad de poder y la realización del bien? ¿Cómo puede articularse el poder con el valor? La complejidad de estas cuestiones nos limitan modestamente a hacer algunas breves reflexiones sobre la idea de justicia, cuestión esta ineludible en el diálogo en torno a los derechos humanos y la significación universal de nuestra herencia humanística.

En el lenguaje ordinario, usamos a menudo ‘justicia’ como sinónimo de ‘igualdad’: igualdad de trato, de medida, de retribución, de exigencias. Aristóteles, por ejemplo ya definía ‘justicia’ como una

* Catedrático de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México.
Correo electrónico: raho22002@uahoo.com.mx

forma de igualdad¹. ‘Igualdad’ se toma entonces en el sentido de equidad. Desde el pensamiento griego, la justicia fue concebida como característica de un todo bien ordenado. La justicia retributiva repara el orden transgredido por la falta, restablece el equilibrio. La justicia distributiva otorga a cada elemento del todo lo que le corresponde según un orden dado. La palabra griega usada para la Justicia es *Diké*. La *Diké* es la guardiana del ordenamiento social y de la armonía cósmica, mantiene a cada cosa en su sitio, sin permitirle rebasar los límites asignados. Conserva también el orden en el tiempo, al otorgar castigos y recompensas para reparar los daños cometidos.

En el imaginario mítico de la cultura griega, por ejemplo, dos diosas vienen a dar un sentido y valor a la justicia. La diosa *Themis* y la diosa *Diké*. La diosa *Themis* es una representación pre-olímpica de la justicia y simboliza el correcto orden de todas las cosas. *Themis*, según se relata en la *Teogonía*², representa la justicia humana, que si bien es netamente temporal, no es asimilable al tiempo del *nomos*, o normas, es decir, a las reglamentaciones jurídicas vigentes y contingentes en una sociedad determinada; *diké* designa el orden tradicional o característico de la esfera de los hombres que está dispuesto ‘desde el comienzo de los tiempos’ y por ello se le considera inmutable.

Hay entonces una *Diké* antes de las *dikai*, es decir, de las decisiones jurídicas concretas, que funciona como matriz de la organización del pensamiento y de la toma de decisiones en una organización social específica. *Diké*, traducida como justicia, no es un conjunto de leyes producto de una convención o acuerdo entre los hombres, sino marco de referencia valoral y significativo a partir del cual los hombres construyen las leyes y el respeto a las mismas; sin esta matriz de sentido, sin este fundamento mítico de lo que está permitido y de lo que está prohibido, ninguna ley tendría la fuerza de convocar a su cumplimiento³.

El parentesco entre *Themis* y *Diké* las ubica como marco referencial a partir del cual los hombres demarcan aquello que tiene sen-

¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 129^a34, Edt. UNAM, Trad. Antonio Gómez Robledo, México 1994.

² Hesiodo, *Teogonía*, 900, Edit. Visión libros, versión por Luis Segala y Estalella, Barcelona 1986.

³ Antonio R Poratti, ‘*Diké*, la Justicia antes de la justicia’, En varios autores, *Márgenes de la justicia*, Diez indagaciones filosóficas, Buenos Aires, Altamira 2000.

tido de aquello que no, diferencian entre el bien y el mal por un lado y aquello que no tiene más remedio que ser lo que es porque no es más que lo que es. Antes de lo relatado por el mito, nada tiene sentido. Gracias a las historias sagradas, a los relatos fundacionales, los hombres logran convocar al acuerdo no sólo racional, sino a la pertenencia afectiva y efectiva de la comunidad. Platón ya sabía que todo acto de fundación de una ciudad implicaba dar fuerza, es decir, autoridad al relato mítico que la configuraba en tanto que en cada mito se relata un surgimiento un inicio, un surgimiento, *un arché* que a la vez daba fuerza a la autoridad y al mando, ya que *arché* también implicaba el gobierno y la dirección y por ende para cada ciudad en sus mitos ya siempre ha comenzado todo.

De ahí que la operación que consiste en fundar, inaugurar, justificar el derecho, hacer la ley, consistiría en un golpe de fuerza, en una violencia realizativa y por tanto interpretativa, que no es justa o injusta en sí misma, y que ninguna justicia ni ningún derecho previo y anteriormente fundador, ninguna fundación preexistente, podría garantizar, contradecir o invalidar por definición.

La Justicia, con mayúscula, antes de la justicia establecida en las normas jurídicas, no puede ser enmarcada dentro de los márgenes recortados de una ‘legislación vigente’, de un conjunto de principios, preceptos y normas que regulan las relaciones humanas en la sociedad civil; y como afirma Enrique M. Percio “... el derecho no es la justicia porque el derecho es el elemento del cálculo, mientras que la justicia es incalculable... la experiencia muestra que la decisión entre lo justo y lo injusto no está jamás asegurada por ninguna regla, en cambio sí puede estarlo el ejercicio del derecho”⁴.

Las leyes positivas, las prohibiciones específicas, las concreciones sociales históricamente determinadas, sustentan y legitiman la fuerza de su aplicabilidad en el relato mítico que construyen. Fuerza de aplicabilidad remite a un sentido de fuerza no como violencia, amorfa, caótica, sino fuerza justa y legítima. Fuerza y justicia quedan implicados como lo muestra el siguiente texto de Pascal citado por Derrida:

“La justicia sin la fuerza es impotente, dicho de otra manera: la justicia no es justicia, no se realiza si no tiene la fuerza de ser apli-

⁴ Enrique M. Percio, ‘Reducciones peligrosas’, En varios autores, *Márgenes de la justicia, Diez indagaciones filosóficas*, p. 122.

able; una justicia impotente no es justicia en el sentido del derecho; la fuerza sin justicia es tiránica. La justicia sin la fuerza es contradicha porque siempre hay malvados; la fuerza sin la justicia, es acusada. Por tanto hay juntas la justicia y la fuerza; y ello para hacer que lo que es justo sea fuerte o lo que es fuerte sea justo”⁵.

Por estas mismas razones en el imaginario mítico *Themis*, que etimológicamente designa ‘lo puesto’, o lo ‘establecido’, está indisolublemente unida a la soberanía *arché*, soberanía, autoridad o poder de mando cuya legitimidad se arraiga en el respeto a la alianza que los hombres establecen con el ámbito de lo sagrado. Para los griegos la palabra *arché* puede tener originariamente dos sentidos: *arché* significa sobre todo aquello a partir de lo cual algo tomó arranque o inicio; pero *arché* significa además lo que, contemporáneamente en cuanto es este arranque y este inicio se extiende más allá de lo que parte de otra cosa distinta de él, y así lo retiene y, por tanto lo domina. Porque *arché* significa a la vez inicio y dominio o gobierno.

El acatamiento a las leyes, el cumplimiento al que impelen, emana de que tienen autoridad y de que esta se emplaza en el fundamento mítico en el cual se cree y el vínculo realizativo que su sutura simbólica propone; la autoridad que puede tener un tejido de significación emana siempre de su fuerza interpretativa, es decir, de su capacidad para entretejer las múltiples experiencias en una unidad articulada comunicable entre los hombres, de su habilidad para dar sentido.

Así la justicia tiene fuerza y efectividad en su capacidad discursiva para dar sentido al orden inmutable de las cosas y, por lo tanto, a su fundamento ontológico y su estructura mítica.

El mismo Aristóteles destaca en *Política* 1268,22⁶ que en virtud de que “la ley no tiene otro poder que hacerse obedecer en el hábito”, cambiarla continuamente puede dar lugar a un ambiente de desarraigo y fuertes trastornos morales que harían imposible la vida en común. La justicia está pues, enmarcada en el campo relacional que posibilita la articulación de la comunidad humana, y muestra la necesi-

⁵ Jacques Derrida, *Fuerza de ley, el fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos 1997. Pag.27.

⁶ Aristóteles, *La política*, 1268,22, Trad. Julián Marías, Edit. Ciencias Sociales, la Habana, 1976.

dad de acoger las relaciones interpersonales dentro de un marco de o coordinadas comunes que habiliten la convivencia y autoricen legítimamente la pertenencia significativa y por ende se da en ese imaginario mítico que valida lo justo.

De ahí que más que hacer énfasis en el carácter contingente y variable del *nomos*, la norma, hay que destacar el carácter relacional, de acuerdo interpersonal, que la etimología del término *nomos* como convención implica, y por tanto hay que poner atención al hecho de que el respeto a lo ‘común’ no es algo arbitrario y sustituible a voluntad. La existencia de una comunidad humana se encuentra indisolublemente entretejida en el entramado mítico que la soporta, en los lazos significativos comunes que otorgan a la convención la fuerza configurativa para articular los derroteros humanos dentro de una misma forma de vida y de ejercicio de prácticas humanas.

Termino la presente reflexión con una cita del *Edipo* de Sófocles en la que nos anuncia que las leyes humanas se fundan en las leyes divinas:

“Las leyes sublimes nacidas del celeste firmamento. Su único padre es Olimpo, y ninguna naturaleza mortal de los seres humanos las engendró,

Ni el olvido las hará dormir. Grande es la divinidad que en ellas hay, y no envejece” (866-72).

SOLIDARIDAD PRÁCTICA COMO UNIVERSO ÉTICO DE LOS DERECHOS HUMANOS C. a Dr. en H. Arturo García Rillo *

La naturaleza dialogal de la relación hombre-mundo articula las experiencias originarias del ser-ahí (Dasein) en términos de su finitud y lingüisticidad, de manera que el respeto responsable y solidario que subyace en los derechos humanos se expresa como solidaridad práctica mediante el reconocimiento¹ de sí mismo y del otro en el deseo² de ser y existir. Pero ¿de qué solidaridad estamos hablando?

El concepto de solidaridad está inscrito en un mundo de significaciones ambiguas. Su origen es polémico y su aparición en el escenario filosófico se remonta poco más de cien años, pero se ha identificado inicialmente en la ciencia del derecho y la teología cristiana. Su origen se remonta al latín *soliditas* que expresa la realidad homogénea de algo físicamente entero, unido, compacto, cuyas partes integrantes son de igual naturaleza. Gadamer indica en su ensayo Amistad y solidaridad que tras el concepto de solidaridad se encuentra el término latino *solidum*, sueldo, en el sentido de que la remuneración debe ser en moneda auténtica, expresando una inseparabilidad sólida y fiable³.

* Líder del cuerpo académico de investigación en educación médica de la Facultad de Medicina de la Universidad Autónoma del Estado de México, formación en Humanidades Médicas, profesor de Bioética en la Facultad de Humanidades de la UAEM.

¹ Gadamer señala que “únicamente en el concepto del reconocimiento se acepta inmediatamente que en él se experimenta una dimensión ética. Kant ya describió correctamente esta experiencia, aunque no la llamó reconocimiento, sino que la describió como el afecto de la razón, denominado «respeto»”. Gadamer, Homs-Georg, (2002) *Los caminos de Heidegger*, España: Empresa Editorial Herder, p. 188.

² El término “deseo” se utiliza en el sentido de la elección o deliberación, de manera que un acto deliberado implica tener como objeto algo que se halle en nuestro poder tras haber realizado una deliberación. Según Heidegger, “el ser para las posibilidades “se muestra como “puro desear” (Ser y tiempo § 41); este desear presupone ontológicamente el cuidado.

³ Cfr. Gadamer, Hans-Georg, (2002) *Acotaciones hermenéuticas*, España: Editorial Trotta.

En el derecho romano evoca la corresponsabilidad de los deudores frente a la obligación contraída y la posibilidad de liberarse conjuntamente de ese compromiso en el que destaca un conjunto jurídicamente homogéneo de personas o bienes que integran un todo unitario y, en el que resultan iguales las partes desde el punto de vista de la consideración civil o penal. Para el derecho, la solidaridad implica una relación de responsabilidad compartida, de obligación conjunta en la que todos son individualmente responsables por la totalidad de las obligaciones; en tanto que la teología cristiana la asume mediante la comunidad de todos los hombres, la igualdad de todos por ser hijos de Dios y vinculados estrechamente en sociedad.

La herencia que otorga el derecho y la teología cristiana a la tradición cultural occidental circunscribe el horizonte de comprensión para la solidaridad como la obligación mancomunada regulada por el derecho, la adhesión circunstancial a la causa o a la empresa de otros, la comunidad e interdependencia de intereses, sentimientos y aspiraciones, así como la ayuda prestada por razones de orden social o político; y explica las acepciones del concepto de solidaridad como sinónimo de igualdad, fraternidad y ayuda mutua, además de estar cerca de la responsabilidad, generosidad, desprendimiento, cooperación y participación.

En este sentido, Adela Cortina aclara que en la democracia, la solidaridad “consiste en una doble actitud: la actitud personal de potenciar la trama de relaciones que une a los miembros de una sociedad, pero no por afán instrumental, sino por afán de lograr un entendimiento con los restantes miembros de la sociedad, y también como actitud social dirigida a potenciar a los más débiles, habida cuenta de que es preciso intentar una igualación, si queremos realmente que todos puedan ejercer su libertad”⁴.

Al mirar desde este punto los derechos humanos a través de la relación del tipo tu-yo y yo-nosotros se hace manifiesto un vínculo caracterizado por un sentimiento de solidaridad, de cercanía hacia el otro, promoviendo una actitud permanente de apertura a la aceptación de la diversidad y la necesidad de ayudarlo a su crecimiento personal desde la cultura y sus valores. Sin embargo, este sentimiento y

⁴ Cortina, Adela, y Emilio Martínez, (2001) *Ética*, 3ª ed, España: Ediciones Akal.

su consecuente acción es unidireccional, se dirige del yo al nosotros y perpetúa el vínculo de dominación y dependencia que caracteriza al modelo estatal paternalista.

Esto da la apariencia de que la solidaridad que se presenta en la relación yo-nosotros es propia de la dependencia, donde el Estado tendrá la obligación moral de compadecer al ciudadano, de acortar la distancia con él, de dirigir su atención hacia la negatividad de la situación y resaltar las carencias de la vida. ¿Es la solidaridad un sentimiento que surge exclusivamente en la experiencia dolorosa de la vida? ¿Se funda solamente en compadecer al otro cuando se encuentra en una situación límite?

Frente a un mundo dominado por la racionalidad técnica y en el que la aplicación del conocimiento científico es el eje central del bienestar humano y de la felicidad del hombre, es fácil comprender que la acepción de la solidaridad como adhesión circunstancial a la causa, empresa u opinión de otro sea el concepto que regula la relación del ser en el mundo frente al otro.

La solidaridad que busca identificar y reconocer al otro implica que el Estado lo reconozca como persona hasta que sufre, y es el sufrimiento el que da identidad a la persona llamándola por su padecer. ¿Se reconoce la identidad del otro cuando éste se encuentra en un estado de bienestar satisfactorio?

Esta solidaridad que exige cercanía con el otro condiciona que exista como substrato una distancia, un acercamiento o un alejamiento en cuya magnitud nunca sabremos que tan cerca o que tan lejos estamos del otro. Entonces la solidaridad se reduce a decir simplemente “estoy contigo”, sin trascender la simpatía por la opinión del otro, ni mucho menos va más allá de la cercanía con él. La adhesión al otro como estándar para acortar distancias es producto del reconocimiento de un mundo aislado, fraccionado y carente de sentido donde el egoísmo, la competitividad, el consumismo, el neoliberalismo económico y el individualismo son los puntos cardinales para su comprensión.

Tomar conciencia de la tradición solidaria que subyace en los derechos humanos remite a la promoción del desarrollo personal y grupal de una serie de valores que hacen que individuos y sociedades se aproximen, no sólo de forma intelectual, sino sobre todo de forma práctica, a otras situaciones humanas desfavorecidas con ánimo de

ayudar a superarlas⁵, de manera que se es solidario respecto a algún problema o situación límite como la enfermedad o la muerte. Estas acciones configuran un conjunto que llevan a tomar decisiones personales y colectivas que implican cesión del propio tiempo, dinero, esfuerzo y todo ello de forma altruista y gratuita.

La práctica en defensa de los derechos humanos se caracteriza por desarrollarse en situaciones límites desfavorables para el ser humano. El universo en el que incide es la comunidad de sufrientes y dolientes del mundo de la vida. Dar apertura al altruismo como expresión concreta del sentimiento de solidaridad que surge frente al ser que sufre y se acongoja es negar la posibilidad de ser solidario frente a situaciones favorables en las que el ser-en-el-mundo encuentra la posibilidad de realizar el proyecto que es; por lo que la acepción de solidaridad como acercamiento y adhesión al otro en situaciones desfavorables es insuficiente para comprender los derechos humanos en términos de su propia *praxis*, e incompatible para constituir un *ethos*.

Lo expresado obliga a replantear la pregunta inicial en el siguiente sentido: ¿de qué solidaridad no estamos hablando? De la solidaridad como sentimiento y acción que busca acercarse al otro y adherirse a él para tomar por propias las cargas del otro y responsabilizarse junto con éste de dichas cargas. Tampoco de la solidaridad que se limita a decir “estoy contigo” a una comunidad de destino mortal y de finitud dolorosa que abarca la pobreza, la violencia y la injusticia estructural, los medios de destrucción atómica, la amenaza genética o el ecocidio. Ni de la solidaridad que se sustenta en la sensibilidad para tomar conciencia de una realidad ética circunscrita por las amenazas y peligros que se ciernen sobre la vulnerabilidad de los seres humanos.

La solidaridad que surge del encuentro yo-nosotros de naturaleza dialógica, es una solidaridad constitutiva del ser-en-el-mundo que deviene de la alteridad en el reconocimiento de sí mismo y de la pluralidad⁶ del otro; donde el horizonte de sentido está delimitado

⁵ Cfr. Sequeiros, Leandro, (1997) *Educación para la solidaridad*, España: Ediciones Octaedro.

⁶ Esta pluralidad hace referencia al reconocimiento de la posibilidad de existencia de un conjunto de culturas y sistemas de valores que asume el ser humano al ir tomando conciencia de su estar-en-el-mundo. Para ampliar el concepto de pluralidad y su relación con la hermenéutica se puede consultar el texto de Alcalá Campos, Raúl, (2002) *Hermenéutica, teoría e interpretación*, México: Plaza y Valds Editores.

por la amistad, el amor, el cuidado y la hospitalidad. Es una solidaridad práctica que contribuye a configurar una realidad ética al experimentarse en el mundo de la vida como *ethos* al reconocerse a sí mismo y al otro en su deseo de ser y existir. Para aclarar el concepto de solidaridad práctica expresemos la pregunta filosófica en sentido kantiano: ¿cómo es posible una solidaridad práctica?

La construcción del concepto de solidaridad se asocia con la noción de autoridad, personalidad, subsidiaridad y bien común en el ámbito de la filosofía social. Comprender entonces este término requiere preguntarle a la tradición filosófica occidental y escuchar atentamente lo que dice e interpretar su horizonte en la búsqueda del sentido originario de la solidaridad.

Para iniciar este andar por caminos olvidados de la filosofía, recordemos que la solidaridad reaparece en el discurso filosófico moderno, insinuada en la reflexión política de Kant por un lado⁷, y en la filosofía positiva de Augusto Comte por el otro. Emilio Durkheim conceptúa la solidaridad como una categoría central en el análisis que lo condujo a establecer, por una parte, una tipología social y por otra, un análisis y división del trabajo social de la que desprende sus conceptos de solidaridad mecánica y solidaridad orgánica. Posteriormente Habermas, Rorty y Gadamer destacarán la importancia de la solidaridad como rasgo distintivo de la moral comunitaria⁸.

Augusto Comte introduce el término altruismo para expresar la base de una moral sistemática, una moral del altruismo basada en la estática esencial de la vida social. La postura ética en Comte se resume en lo siguiente: “el amor como principio, el orden como base, el progreso como fin”. A pesar de la oposición a Comte, el altruismo es recuperado por Herbert Spencer para quien la moralidad es una aspiración y un esfuerzo, el intento de servir a la colectividad humana y la justificación del individuo por esta tendencia al perfeccionamiento de la sociedad. Ambos sostenían que el altruismo está fundado en el interés propio, concepción que es defendida por aquellos que se adhieren a una ética utilitaria. Max Scheler considera que el altruismo de

⁷ Cfr. Kant, Manuel, (1972) *La paz perpetua*, México: editorial Porrúa.

⁸ Hostetler K., *Solidarity and moral community*, Disponible en: http://www.ed.uiuc.edu/EPS/PES-Yearbook/92_docs/Hostetler.htm (Fecha de consulta: 26/04/2005).

Comte y Spencer representan la culminación de la moral moderna de la filantropía⁹.

Para Habermas, la solidaridad expresa la preocupación por la integridad de la participación en el mundo de la vida, lo que incluye el interés de participar en la comunidad humana haciéndolo partícipe de la felicidad.

Gadamer explora el sentido originario del concepto de solidaridad mediante el de amistad, pues en la reflexión filosófica, ésta es un título de la solidaridad¹⁰.

En esta breve andar por el sendero de la solidaridad, es evidente que desde un inicio se ha circunscrito a un sentimiento moral, es decir, a una vivencia que permite aprehender los principios del comportamiento, su justificación y sus fuentes. ¿Qué vivencias hacen posible que el ser humano manifieste conductas solidarias? A decir de Karl Jaspers, las situaciones límite como pobreza, violencia, enfermedad, que motivan el rechazo de la crueldad, la humillación y el sufrimiento de alguien y del que surge el sentimiento de comunidad, de compasión por el otro y la disposición a socorrerlo.

Situaciones límite que derivan de la vida misma, del ahí del estar-en-el-mundo con el postergado y el doliente en una comunidad de sufrientes donde el ¿sufres? es la categoría antropológica, sociológica, teológica y metafísica sobre la que la Humanidad se cohesiona cultural y universalmente mediante la “identificación imaginativa con los detalles de las vidas de otros”¹¹. Situaciones que a decir de Gadamer, “en realidad la diversidad de intereses y de situaciones vitales podría dar pie a la tentación de buscarse cada uno la vida y olvidar el bienestar ajeno”¹².

¿Realmente existe el riesgo de olvidarnos del bienestar ajeno? Algunos lo han denominado insolidaridad¹³ y se traduce en la indiferencia hacia el otro, la negación de la existencia y de la presencia del otro y de lo otro. Se expresa en casos extremos mediante actitudes egoístas, crueles, insensibles, de falta de tacto y camaradería, des-

⁹ La filantropía consiste en un simple entregarse a otro por ser otro.

¹⁰ Gadamer, Hans-Georg, (2001) *Antología*. España: ediciones Sígueme, p. 263.

¹¹ Rorty, Richard, (1991) *Contingencia, ironía y solidaridad*, España: Ediciones Paidós Ibérica.

¹² Gadamer, *Acotaciones...*, p. 86.

¹³ Cfr. Sequeiros, *Op. cit.*

amor por la humanidad. Debido a que actualmente el tema es muy sensible, esta insolidaridad se viste de asitencialismo y de proclamación de injusticias.

Pero el ser humano es más que dolor y sufrimiento. Los marginados, los desposeídos de sus derechos, los pobres, los descamisados de Evita Perón, los que no tienen el desarrollo humano y social conveniente, los que tienen hambre, los desempleados, los pacientes infectados con el virus de inmunodeficiencia humana (VIH positivo), los pacientes enfermos de SIDA, pero también los pacientes con capacidades diferentes, los enfermos de cáncer, o los niños que padecen efectos de la desnutrición, y muchos más; todos ellos, la moral social nos dice que son objeto de solidaridad.

Pero qué sucede con el amigo, el hermano, la madre, el padre, o aquel otro que no pertenece a la inmensa comunidad de sufrientes y dolientes, que no están postergados en el devenir de la vida ¿no son objeto de solidaridad? Si esto es así, ¿el acercamiento y el reconocimiento al otro cuando es feliz, no es solidaridad? ¿Acaso en la unión matrimonial, sólo se pide estar con la pareja en las situaciones de pesar? ¿Compartir el éxito del otro, no es solidarizarnos con el otro?

Si pensamos en la solidaridad como un sentimiento moral, intencionado pero que deriva de la compasión por el sufrimiento del otro, la respuesta a estos cuestionamientos será negativa. En ningún caso cuando las cosas van bien, se expresará la solidaridad por y con el otro. Entonces, el Estado deberá recurrir necesariamente a conductas altruistas, compasivas y filantrópicas, así como al ejercicio de la lástima y la limosna para manifestar su solidaridad para con el sufriente y su familia.

Esta solidaridad, claro que es universal y puede sustentar una ética como lo es la responsabilidad solidaria que deriva de la ética discursiva de Karl Otto-Apel y ampliamente difundida por Adela Cortina. Todo ser humano es susceptible de sufrir, es una condición de nuestra existencia. Pero los pobres de hoy, ¿no son los pobres de ayer, y también serán los de mañana? ¿el paciente que enfermó hoy de SIDA, no morirá mañana por y con ello? ¿es acaso, la solidaridad un valor aplicable solamente a la comunidad de sufrientes? O más bien, ¿será la solidaridad el principio de una ética social y comunitaria que proporcione tranquilidad de conciencia a la comunidad de no sufrientes? Finalmente, ¿la comunidad de sufrientes son susceptibles de sentir y expresar solidaridad? Claro que sí, pero quién sufre más ... tú o yo.

Entonces, ¿quién se solidariza con quién?, ¿tú conmigo o yo contigo? O bien, ¿será que los dos nos solidarizamos en nuestro padecer? ¿Es posible una solidaridad en ambas direcciones?

Para analizar estos cuestionamientos, recordemos la pregunta filosófica que nos ocupa en este momento: ¿cómo es posible una solidaridad práctica? Por lo expresado hasta el momento es claro que la solidaridad como un sentimiento moral no la hace posible. Pero si consideramos que todo el dolor, el sufrimiento, el padecer así como el éxito, la felicidad, el bien-estar, la calidad de vida, derivan de las relaciones que establece el ser humano con las cosas, consigo mismo y con los otros, la solidaridad se sitúa en el mundo de la vida, en el ahí del ser-en-el-mundo, desvelando el sentido ontológico¹⁴ de la solidaridad, el cual ha sido evitado en la tradición filosófica occidental desde Kant. Esto quiere decir que debemos situar la solidaridad en el ser-ahí (*Dasein*) como posibilidad de ser. El poder ser es, en efecto, el sentido mismo del concepto de existencia¹⁵. Así, la solidaridad es una posibilidad de ser del hombre, un modo del ser-en-el-mundo, un existencial¹⁶ en la terminología de Heidegger.

Situación la solidaridad en el mundo de la vida y como posibilidad del *Dasein*, significa que el mundo es la condición necesaria y suficiente para que la solidaridad sea, y será en la medida en que el *Dasein* esté familiarizado con una totalidad de significados y experimente el mundo y la realidad social conforme el cumplimiento del proyecto que es.

La solidaridad se posibilita no como un sentimiento moral, sino como un elemento constitutivo del ser humano, vinculado estre-

¹⁴ El término “óntico” constituye con “ontológico” una pareja de conceptos paralela a la de existencial-existencial, aún cuando los significados no se superpongan completamente. Óntico es toda consideración, teórica o práctica, del ente que se atiene a los caracteres del ente como tal, sin poner en tela de juicio su ser; ontológico es en cambio la consideración del ente que apunta al ser del ente. La “descripción del ente intramundano” es óntica; la “interpretación del ser de ese ente” es ontológica. ... el conocimiento del ente presupone cierta comprensión previa del ser del ente; en la base de toda verdad óntica está la verdad ontológica. Vattimo, Gianni, (2002) *Introducción a Heidegger*, España: editorial Gedisa, nota 18, p. 20.

¹⁵ *Ibidem.*, p. 25.

¹⁶ Los existenciales definidos por Heidegger son: la comprensión, la interpretación y el discurso, la disposicionalidad.

chamente con la disposicionalidad¹⁷, con el modo en el que se encuentra, de sentirse, la totalidad afectiva en la cual nos encontramos; por lo que la solidaridad es una estar-ahí-con que no se puede hacer, ni se puede planear por medio del dominio objetivante ni es capaz de introducirse mediante instituciones artificiales; pues la solidaridad existe previamente, en contraste con toda posible vigencia y acción de instituciones, ordenamientos económicos, ordenamientos jurídicos y costumbres sociales, y los sustenta y hace que sean posibles¹⁸. En este sentido, la solidaridad subyace en la existencia del ser humano.

El *Dasein*, en su estado-de-yecto, es abierto al mundo en su totalidad mediante la disposicionalidad, posibilitando dirigirse hacia, por lo que este modo de ser es anterior a la solidaridad, de manera que este modo de estar-en-el-mundo-con es fundada por el modo originario de encontrarse y sentirse en el mundo. Esto implica y explica porqué frente al mundo de la vida dominado por la técnica, al control social de la vida, a la planificación de la vida fáctica por el pensamiento, se encuentran aún reminiscencias de solidaridad, compasión y reconocimiento¹⁹.

Efectivamente, la solidaridad no surge exclusivamente frente a una comunidad de sufrientes, ni mediante el consenso sobre lo que es o no correcto y que deriva de la acción comunicativa, ni de la preocupación por el otro en situaciones de sufrimiento y pérdida, sino de la vida fáctica en la que el ser humano está abierto a nuevos horizontes de comprensión donde la solidaridad con y para los demás, es un modo de ser básico, originario y práctico del existir humano en el mundo de la vida del que deriva la experiencia humana en la que historicidad y lingüisticidad participan como determinaciones básicas explicativas²⁰.

Por lo anterior, la noción de solidaridad práctica consiste en un asentimiento aconsejado por la amistad de estar-ahí-con el otro

¹⁷ Heidegger designa un tercer existenciarío con el término de *Befindlichkeit*, que literalmente quiere decir el modo de encontrarse, de sentirse de esta o aquella manera, la totalidad afectiva en la cual nos encontramos. Cfr. Vattimo, op. cit., p. 36.

¹⁸ Gadamer, *Antología...*, p. 263.

¹⁹ Cfr. Gadamer, *Los caminos...*, 181-200 pp.

²⁰ Cfr. Gadamer, Hans-Georg, (2001) *El problema de la conciencia histórica*, 2ª ed. España: Editorial Tecnos.

acompañándolo y posibilitando la elección y decisión entre posibilidades para una vida buena.

En el pensamiento gadameriano, la solidaridad es la finalidad última de toda búsqueda individual, porque la utilidad para cada ser humano es el entendimiento común de todos²¹. La solidaridad implica síntesis o decisión de cómo juzgar con otros²². Depende de las virtudes aristotélicas y de la *phrónesis*, porque no es un objeto que pueda aplicarse técnicamente, ni su cumplimiento se sigue de condiciones formales; sino que es algo que ocurre cuando discernimos y juzgamos con los otros para encontrar una realidad común libremente compartida en ese estar-con en el mundo de la vida.

Para Gadamer, la construcción y reconocimiento de solidaridades mediante la comprensión del otro y el olvido de sí mismo es una de las tareas esenciales de la humanidad frente a los desafíos de la racionalidad técnica. En el ensayo ¿Hay una medida en la tierra?²³ Gadamer señala que si al amor y a la compasión se les da un sentido de comprensión amplio, intencionado, de solidaridad práctica, podrán ubicarse junto al reconocimiento, de manera que las virtudes de amor, compasión y reconocimiento estarán presentes siempre que exista un mundo humano. Estamos ahora frente a las dimensiones de la solidaridad práctica.

Defender los derechos humanos, promover los derechos humanos, son expresiones que conservan su unidad en la existencia humana, en la convivencia que deriva de la conversación. Esta unidad está garantizada, a decir de M. Horkheimer en la universalidad del sufrimiento. Es paradójico que sea el bien-estar el que nos aísla, nos separa del otro, de los otros y de nosotros mismos y, el sufrimiento el que nos reintegra a la humanidad mediante el reconocimiento de nosotros mismos y del otro así como de los otros.

¿Es el sufrimiento y la muerte lo que permite tomar conciencia del deseo de ser y existir? Horkheimer considera que el sentimiento

²¹ Cfr. los ensayos “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona”, “Ciudadano de dos mundos”; en: Gadamer, Hans-Georg, (1995) *El giro hermenéutico*, España: Ediciones Cátedra, 11-25 y 173-186 pp.

²² Cfr. el ensayo “La hermenéutica como tarea teórica y práctica” en: Gadamer, Hans-Georg, (2002) *Verdad y método II*, 5ª ed. España: Editorial Sígueme, p. 299 y 305.

²³ Cfr. Gadamer, *Los caminos...*, 181-200 pp.

de solidaridad surge a partir de mirar la infelicidad real de los otros, de manera que el dolor y la muerte no sólo desgarran y trunca la vida humana sino que nos hermana en el uno-para-el-otro a partir de una fraternidad basada en la experiencia dolorosa que conforma una comunidad de sufrimiento por lo que se aleja del terreno de la ontología²⁴. Pero Gadamer va más allá de la simple experiencia del dolor y el sufrimiento como el punto cero de la solidaridad pues la solidaridad no se reduce a un sentimiento o una acción sino que es un elemento constitutivo del *Dasein*.

Desde la universalidad del lenguaje y de su comprensión, Gadamer hace uso de la solidaridad como un constitutivo del ser humano, un existencial del *Dasein*, un modo de ser-en-el-mundo, por lo que escuchando al otro se abre el camino en el que se forma la solidaridad²⁵. Camino que al recorrerlo ofrece la posibilidad de ampliar el horizonte de comprensión de la solidaridad práctica y hace manifiesto dos dimensiones fundamentales: el ontológico y el ético, que no por ser dos se contradicen o se excluyen, sino que se complementan y vinculan en el mundo de la vida.

La dimensión ontológica de la solidaridad práctica permite comprender el ahí (el da) del ser humano en su permanente actuación en la vida fáctica que no se reduce a un mero sufrimiento, a puro dolor, sino que también se es solidario cuando las cosas van bien y entonces el ser humano se hermana con el otro y con los otros en y para la felicidad, en la realización del proyecto que es el *Dasein*. No hay felicidad sin solidaridad.

La dimensión ontológica ofrece a la solidaridad práctica la posibilidad de trascender el *pathos* de la vida humana y develar el cuidado de sí mismo y del otro, sea en términos de bienestar o malestar. La solidaridad práctica se va constituyendo como el deseo de ser y de existir para realizarse como posibilidad que es en el mundo de la

²⁴ Cfr. Mardones, José María. “Salvar a Dios: compasión y solidaridad en la finitud”, en: Mardones, José María, y Reyes Mate, (eds.) (2003) *La ética ante las víctimas*, España: Anthropos Editorial, 219-242 pp.

²⁵ Cfr. el ensayo “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo. Una conferencia en el Studium-Generale”, en Gadamer, Hans-Georg, (1998) *Arte y verdad de la palabra*, Colecc. Paidós Studio No. 127, España: Ediciones Paidós Ibérica, 111–130 pp.

vida. Además hace manifiesto que el ser humano está implicado en las relaciones que establece con el otro y los otros en el mundo de la vida, lo que significa que cada uno de los seres humanos que componen la sociedad están involucrados con el todo social que contribuye a configurar el mundo de la vida. Por otra parte, el todo social está indisolublemente implicado en el ser y el hacer de cada uno de sus miembros.

Cuando una conversación se logra, nos queda algo, y algo queda en nosotros que nos transforma. Por eso la conversación ofrece una afinidad peculiar con la amistad y la solidaridad. Sólo en la conversación pueden encontrarse los amigos y crear ese género de comunidad en la que cada cual es él mismo para el otro porque ambos encuentran al otro y se encuentran a sí mismos en el otro²⁶.

El ámbito ético incorpora en su sentido originario la responsabilidad como la conciencia que posee el ser humano en la construcción del bien de la comunidad, en tanto que la comunidad se orienta hacia el bien de cada uno de sus integrantes. La promoción y consecución del bien común a través de la solidaridad fundan el estado moderno y la antigua ciudad-estado. Se trata de la “solidaridad natural de la que emanan decisiones comunes, que todos consideran válidas, sólo en el ámbito de la vida moral, social y política”²⁷. Si recordamos que el ámbito de la vida moral, social y política circunscriben la posibilidad del ser-en-el-mundo a la intervención en la situación límite para que ésta puedan ser de otra manera, la vida fáctica del ser arrojado en el mundo de la vida adquiere su justa dimensión práctica en la que el ser humano se conduce y actúa en solidaridad; de manera que la solidaridad es la condición decisiva y la base de toda razón social²⁸; y que da sentido a la amistad, el reconocimiento, la compasión y el cuidado.

²⁶ Gadamer, *Verdad y método* II..., p. 207.

²⁷ Gadamer, Hans-Georg, (2000) *La herencia de Europa*, Ensayos, Colecc. Historia, Ciencia, Sociedad No. 303, España: Ediciones Península, p. 115.

²⁸ Cfr. el ensayo “What is practice? The conditions of social reason” en: Gadamer, Hans-Georg, (1998) *Reason in the age of science*, 10th prt. USA: The MIT Press, 69-87 pp.

BIBLIOGRAFÍA

Alcalá Campos, Raúl, (2002) *Hermenéutica, teoría e interpretación*, México: Plaza y Valdés Editores.

Appel, Kart-Otto. (1998) *Teoría de la verdad y ética del discurso*, España: Ediciones Paidós/I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona.
_____ (2004) *Estudios éticos*, México: Ediciones Fontamara.

Cortina, Adela. (1985) *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. España: Ediciones Sígueme.

_____ (1990) *Ética sin moral*. España: Editorial Tecnos.

Cortina, Adela y Emilio Martínez, (2001) *Ética*. 3ª ed. España: Ediciones Akal.

Gadamer, Hans-Georg, (2002) *Acotaciones hermenéuticas*, España: Editorial Trotta.

_____ (2001) *Antología*, España: Ediciones Sígueme.

_____ (1998) *Arte y verdad de la palabra*, Colecc. Paidós Studio No. 127, España: Ediciones Paidós Ibérica.

_____ (1995) *El giro hermenéutico*, España: Ediciones Cátedra.

_____ (2001) *El problema de la conciencia histórica*, 2ª ed. España: Editorial Tecnos.

_____ (2000) *La herencia de Europa*, Ensayos, Colecc. Historia, Ciencia, Sociedad No. 303, España: Ediciones Península.

_____ (2002) *Los caminos de Heidegger*, España: empresa Editorial Herder.

_____ (1998) *Reason in the age of science*, 10th prt. USA: The MIT Press.

_____ (2001) *Verdad y método*, 9ª ed, España: Ediciones Sígueme.

_____ (2002) *Verdad y método II*, 5ª ed, España: Editorial Sígueme.

Heidegger, Martín. (2003) *Ser y tiempo*, España: Editorial Trotta.

Hostetler K. *Solidarity and moral community*, disponible en: http://www.ed.uiuc.edu/EPS/PES-Yearbook/92_docs/Hostetler.htm (Fecha de consulta: 26/04/2005).

Kant, Manuel. (1972) *La paz perpetua*, México: Editorial Porrúa.

Mardones, José María y Reyes Mate, (eds.) (2003) *La ética ante las vicissitudes*. España: Anthropos Editorial.

Rorty, Richard. (1991) *Contingencia, ironía y solidaridad*, España: Ediciones Paidós Ibérica.

Sequeiros, Leandro. (1997) *Educación para la solidaridad*, España: Ediciones Octaedro.

Vattimo, Gianni, (2002) *Introducción a Heidegger*, España: Editorial Gedisa.

HACERSE HUMANO Y DERECHOS HUMANOS, MÁS ALLÁ DEL SUJETO Y SUS REPRESENTACIONES

Rubén Mendoza Valdés*

El hombre, definido bajo la determinación de la representación, fija una serie de supuestos que le estructuran para concebir un mundo social prefigurado. La pregunta es ¿dónde se origina tal prefiguración de libertad social? Y, más aún, ¿qué repercusiones tiene un mundo social predeliberado en el ámbito del siglo XXI? Eso significa, de antemano, pensar el sentido de los derechos humanos bajo el trasfondo de una ética originaria, *éthos*, del hacerse humano. Es decir, ¿cómo es posible pensar los derechos humanos como entes representados previa determinación de un interés de poder económico y político?

Pensar los derechos humanos desde la ética originaria significa trascender la representación que guía la determinación del Sujeto. El hombre sólo puede determinarse asumiendo una actitud de derrumbe de la representación. Pensar sin representaciones no significa pensar desde la nada, más bien quiere decir pensar derrumbando representaciones para asumir otras como hitos para dirigir su mirada a lo humano desde una posibilidad cada vez diferente, en la cual ninguna tenga que ser única y la auténtica esencia de lo humano. Los derechos humanos podrían pensarse así desde el hacerse-humano y no sólo desde un ente que se dice humano.

El dominio de la técnica moderna sobre el hacerse-humano y el auge de valores como representaciones ha desencadenado una visión uniforme del mundo. La técnica moderna ha ocasionado que el sujeto vislumbre condiciones universales determinadas para el hombre moderno. En ese sentido, podemos decir que el humanismo se ha globalizado. El término “globalización” ha sido matizado por la economía moderna para unificar la visión comercial e industrial del mundo. Sin embargo, estos ámbitos han acarreado consigo un sin número de condiciones sociales que, como representaciones, se uniforman en

* Doctor en Filosofía-Catedrático de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México.

todo el mundo. El más claro ejemplo de esto lo vemos en la ya casi desaparecida tradición de la cultura oriental, la cual ha decaído frente al modo de vida occidental o moderno. El pensar que se tiene ahora como representación tiende a globalizarse; es decir, a configurar toda posibilidad de vida humana. La técnica moderna accede a la formación del hombre de manera universal, contemplándolo no desde su hacerse, sino desde su visión como ente-objeto, capaz de ser manipulable y controlable por los medios representativos a nivel mundial. Ante ello, la posibilidad del *éthos*, en tanto el modo de ser propio de lo humano, se desarraiga. Eso significa el desterramiento del hombre de la tierra por medio de la técnica¹.

De lo anterior se desprende la pregunta ¿cómo es posible hablar de un *éthos* bajo el determinismo de una sola visión global del hombre? El hombre de la globalización crea dentro de los parámetros de un humanismo que pretende universalizar toda condición humana, un modo técnico de ser. R. Rorty, señala que “el pragmatismo concuerda con Husserl y Heidegger (y con Horkheimer y Adorno) en que la era de la tecnología científica puede resultar la era en la que la apertura y la libertad se racionalizan fuera de la existencia”² La globalización económica engloba la situación humana, y eso deberíamos considerarlo ahora como un gran peligro para la humanidad. Pensamos las representaciones no sólo para hacer ciencia, tecnología, arte, etc., sino para consumir lo humano y lo no humano. El hombre de consumo, la sociedad de consumo que somos hoy en día nos hace seres-para-el-consumo, objetos de negocio. “En la época del poder exclusivo del poder, es decir, del ocaso incondicionado del ente para el consumo en la usura, el mundo se ha convertido en in-mundo en la medida en que el ser, si bien esencia, lo hace sin su propio prevalecimiento”³. La vida se compra, la existencia ha dejado de ser pensada como existencia fáctica para ser un ente de comercio y negocio, olvidándose, a la vez, el pensar del destino del ser. “Para Heidegger, el cosmopolitismo, la tecnología y la polimatía son enemigos del pensar”⁴.

En un modo globalizado, el hombre deja de percibirse como tal para dejarse hacer objeto: se vuelve un objeto de la humanidad

¹ Cfr. Leyte, A. Heidegger, p. 244.

² Rorty, R., *Ensayos sobre Heidegger*, p. 39.

³ Heidegger, M., “La superación de la metafísica”, en *Conferencias y artículos*, p. 68.

⁴ Rorty, R. *Ensayos sobre Heidegger*, p. 74.

y deja su posibilidad de hacerse. En la globalización sólo el ser se resiste a la interpretación técnica del pensar; y, en ello le va su olvido. Heidegger es testigo de esto; su visión crítica le permite pensar en lo ad-venidero de la situación por el olvido del ser, está alerta y propone el camino del pensar. J. Habermas dice que “la originalidad de Heidegger radica en cómo interpreta en términos de historia de la metafísica la denominación que el sujeto moderno ejerce”⁵.

El humanismo (en sentido tradicional) se ha globalizado. En nombre del hombre se ha generalizado a toda la especie, ganando con ello una universalidad de características comunes y perdiendo aquellos rasgos que permiten a cada grupo y a cada individuo la posibilidad de hacerse-humano. De esa forma, el hombre deja de ser pastor y olvida el cuidado del ser, volviéndose al mismo tiempo sujeto de poder. El dominio de poder significa el apoderamiento de las cosas del hombre, expropiándole su posibilidad de hacerse-humano y de pensar el destino del ser.⁶ Es cierto que fuera de esta posibilidad ontológica del hacerse-humano, el hombre necesita de un compromiso para con todos los seres de la especie, de ninguna manera podemos objetar el valor de los derechos del hombre, de los derechos universales del hombre, pero aún así, no podemos dejar de cuestionar la función y el alcance de tales derechos. Habría que preguntarnos si hoy en día dichos derechos realmente incluyen a todos los hombres, y si dentro de sus posibilidades está el permitirle hacerse-humano en su posibilidad de pensar.

La visión del mundo como una fuente de consumo y el hecho de que al hombre se le considere un objeto de determinación nos lleva a pensar que, bajo un humanismo que no permita ver al hombre más allá de una representación medible y determinable, no será posible volvernos a encaminar por el sendero del pensar. Cuidar el sentido del ser, de lo humano, significa construir, hacer nuestro *éthos*. En un mundo globalizado el cuidado se dirige voluntariamente, para eso se imponen dirigentes, quienes responden a las necesidades técnicas de la vida y la sociedad, no permitiendo, dentro de lo que cabe, abrir un espacio al cuidado del ser. Los dirigentes se encargan ahora del ordenamiento y aseguramiento del ente⁷. El mundo moderno se constru-

⁵ Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 165.

⁶ Heidegger, M. “Superación de la metafísica”, *Conferencias y artículos*, p. 66.

⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 69.

ye bajo la mirada de la dirigencia universal; a tal grado de seguridad ha llegado la esencial inseguridad de lo humano: “La devastación de la tierra empieza como proceso querido, pero que en su esencia no es sabido ni se puede saber, un proceso que se da en el tiempo en el que la esencia de la verdad se acerca como certeza en la que lo primero que asegura a sí mismo es el representar y el producir”⁸.

Bajo la mirada del pensamiento heideggeriano considero que la “globalización del humanismo” tiende a fijarse como la representación máxima de lo humano, representando ésta, no otra cosa que un ser predeterminado por la visión mundial, con la intención de controlar sus posibilidades esenciales de existencia. En el mundo de la técnica moderna, de la cual se deriva el *homo* globalizado, la resolución deja de apropiarse de la existencia al quedar obstaculizada por el gran muro del aseguramiento universal de la vida.

La ética y los derechos humanos, hoy en día, deben pensarse desde el hacerse humano. Precisamente eso: el hacerse humano es “ya” la ética originaria. El hombre habita haciéndose humano: *éthos*; y se hace humano en la medida en que su pensar, piensa la donación del ser. El hacerse humano no es una decisión voluntaria sino una posibilidad de todo hombre. No nos decidimos a ser humanos, ya lo somos en tanto tenemos la posibilidad existencial de resolvernó a ser-humanos. Y no nos decidimos voluntariamente a ser-humanos porque este hacerse no es una representación óptica que nos lleve a serlo, es una posibilidad en cuanto que la existencia siempre está siendo indeterminada, arrojada a la posibilidad del tiempo, es un haber-sido-ya-futuro. Para la existencia no hay representación a menos que se deje de pensar como tal y se desapropie de su sentido consintiéndose como un ente pasivo ante las representaciones.

El hombre es en la medida en que habita: de esa manera podemos pensar en la ética como el *éthos*; porque el modo de ser del hombre es *éthos*. “El modo como tú eres, yo soy, la manera según la cual los hombres somos en la tierra, es el *Buan*, el habitar”⁹. Este habitar no es una representación, es un modo de ser entendido sólo en la manera en que no se deja determinar como un ente. Lo habitual del hombre es construir, hacerse-deshacerse constantemente. El

⁸ *Ibidem*, p. 73.

⁹ Heidegger, M. “Construir, habitar, pensar”, en *Conferencias y artículos*, p. 109.

habitar es la experiencia plena del ser del hombre. Construimos en la medida en que habitamos (*éthos*), y en la medida en que habitamos y construimos: cuidamos. “El rasgo fundamental del habitar es cuidar (mirar por)”¹⁰. Habitar —dice Heidegger en los escritos posteriores a los años cuarenta— es cuidar la cuaternidad del ser: la unidad de cielo, tierra, lo divino y los mortales. Esto que los hombres desde tiempos ancestrales se ha denominado lo sagrado, que no es ni dios ni una religión sino aquello que esencia todo dios y toda religión. Lo sagrado es la esencia de la religión. “Cuidar (mirar por) quiere decir: custodiar la Cuaternidad en su esencia”¹¹.

Habitar (*éthos*) la Cuaternidad significa para el ser-humano, el hacerse-humano; que los mortales habiten en la medida en que salvan la tierra cuidando el sentido del ser. Los mortales habitan en la medida en que reciben el cielo en tanto cielo. Los mortales habitan en la medida en que esperan lo divino como divino. Los mortales habitan en la medida en que conducen su esencia propia hacia la muerte¹². Habitar significa, por eso, dejar que las cosas sean en su esencia. La ética originaria como *éthos* es dejar que las cosas sean pensadas en su esencia. La cosa, *Das Ding*, es lo no tematizado, lo más originario, aquello con lo cual nos la vemos sin problematizar su estar-ahí; aquel útil que como tal sólo es, a partir de otros útiles en un complejo remisional de sentido. En el mundo hay cosas: el barro es una cosa que sirve (útil) para moldear un jarro (otra cosa); éste a su vez sirve (útil) para contener vino (otra cosa), el cual se deriva de la vid (otra cosa), etc. Todo por amor del hombre. Las cosas son para el hombre, y en él adquieren su sentido. La esencia de la cosa es “cosear”, así como la esencia del martillo es “martillar”, y la de la mesa el “mesear”, la esencia del jarro es la “jarrosidad”, es decir, la coseidad del jarro radica en que es una posibilidad de ser recipiente: vacío. Pensar la cosa como cosa significa acercarnos a su esencia en la región de su presencia. “Pensando la cosa como cosa, cuidamos de la esencia de la cosa llevándola a la región desde la cual está esencia. Hacer cosa es acercar el mundo. Acercar es la esencia de la cercanía. En la medida en que cuidamos de la cosa como cosa, habitamos la cercanía”¹³. La cosa

¹⁰ *Ibidem*, 110.

¹¹ *Ibidem*, p. 111.

¹² Cfr. *Ibidem*, p. 111.

¹³ Heidegger, M. “La Cosa”, en *Conferencias y artículos*, p. 133.

deja de ser pensada como tal en su esencia cuando se deja representar como objeto, el cual aparece definido y tematizado, determinado para ya no ser pensado. La cosa deja de ser cosa cuando el pensar del ser ya no responde a su esencia, en tanto que el pensar ya no piensa el ser sino una representación como objeto.

La dignidad de la vida radica en su esencia, y lo que permite a la vida aparecer en su sentido es la llamada del ser a hacerse-mundo, a mundear, al cosear de la cosa. La dignidad de la vida humana es que en su existencia se haga con-el-mundo, en-el-mundo. La dignidad de la vida se posibilita únicamente en la esencia, en el pensar el sentido del ser. La vida no se dignifica por el cúmulo de enseres materiales, ideales, valores o del saber que se adquieran. La dignidad de la vida radica en la posibilidad de habitar construyendo, coseando la esencia de las cosas que no son representaciones. La esencia de la vida que le da su dignidad se olvida cuando la cosa (*Das Ding*) pasa a ser objeto de la representación, pues entonces no se vive para la cosa sino por los objetos que la determinan. La dignidad de la vida radica en el derecho a pensar, a habitar, construir y cuidar así el mundo que munde y de la cosa que cosea en su esencia. Hoy en día, vivir para el objeto no significa cuidar de su esencia, más bien quiere decir consumirlo y tratarlo para producirlo según un esquema determinado. El gran peligro de nuestro tiempo estriba en que cada día el objeto, que debería ser simplemente un medio para el hombre, se vuelve contra el hombre determinándolo y oponiéndose a su esencia propia. En ese sentido, la ciencia aniquila la esencia de la cosa con la aparición del objeto.

La cosa interpela al pensar; el objeto lo reprime. La cosa hace morar al ser, por eso pensar la cosa es hacer morar al ser: habitando el ser, el hombre lo piensa en su esencia. En la cosa se hace mundo. La medida del cosear está en la escucha del ser; ser que no es cosa ni pensamiento ni acción. La dignidad de la vida no se funda en una característica determinada del ser humano, se abre en aquello que hace posible pensar toda característica que le da sentido. J. Habermas dice que ésta “no es una propiedad que se <<posea>> por naturaleza como la inteligencia o los ojos azules”¹⁴. Tampoco es algo de lo que se pueda disponer, la dignidad de la vida comienza precisamente en que no está disponible para cualquier representación, antes bien sólo

¹⁴ Habermas, J. *El futuro de la naturaleza humana*, p. 50.

es posible en la medida en que no se dispone. La dignidad de la vida es apertura a la posibilidad de pensar; la existencia es el arrojo indeterminado que se desprende del destino del ser. Pensar tal destino dice posibilitar la vida en su dignidad; y, dignidad dice esencialidad.

BIBLIOGRAFÍA

Leyte, Arturo, *Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.

Rorty, Richard, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Escritos filosóficos 2, Trad. Jorge Vigil Rubio, Editorial Paidós, Barcelona, 1993.

Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, Trad. Eustaquio Barjau, Ediciones del Serbal, Barcelona, 20012.

Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Trad, Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1989.

_____ *El futuro de la naturaleza humana*, Trad. R.S. Carbó, Paidós, Barcelona, p. 2002.