Universidad Autónoma Metropolitana

Unidad Iztapalapa

125919

Materia: Seminario de investigación III

Profesor: Jorge Rendón Alarcón

La fenomenología existencial vs el individualismo moderno

"La existencia es coexistencia: el mundo radicalmente humano de la fenomenología existencial en contraposición al individualismo moderno heredado de Thomas Hobbes y John Locke en sus reflexiones acerca de la naturaleza humana"

Alumna: Emilia Luna Zamora

México, D.F. junio de 1989

125919

INDICE

INTRODUCCION..... 1

Ia. PARTE

I. LA EXISTENCIA COMO COEXISTENCIA

a. Entre el sujeto y el objeto..... 6

b. Hacia una nueva visión del hombre..... 11

2. EL DERECHO Y LA COEXISTENCIA..... 24

2a. PARTE

3. RETROSPECTIVA: LA NATURALEZA HUMANA EN THOMAS HOBBES Y JOHN LOCKE..... 35

a. Hobbes y la naturaleza humana..... 37

b. Locke y la naturaleza humana..... 42

CONCLUSION..... 48

BIBLIOGRAFIA..... 51

Introducción.

A diario nos damos cuenta y no sólo por los medios de comunicación sino también por experiencias personales del constante y cotidiano atropellamiento a la dignidad humana, de la ya rutinaria violación de los derechos humanos, de los usos y abusos del poder en todos sus niveles -social, económico y político-, de la ignominia diaria de unos para con los otros, de la vil y despiadada explotación y aniquilación del hombre por el hombre en la lucha sin cuartel por la destrucción de lo otro, de lo que no somos nosotros siendo, sin embargo, nuestros semejantes.

Sin embargo, este espectáculo es histórico, esto es, desde que tenemos conocimiento de la historia aprendemos la no novedosa denigración de buena parte del género humano, que como una constante se repite una y otra vez, si bien con diferentes facetas en el transcurrir del tiempo y según la etapa histórica del ser de la vida misma, si como una enfermedad hereditaria que se traspasa a través de cada generación. Sabemos también que cuestionarse por esta constante es cuestionarse por la vida misma en toda su amplitud, es cuestionarse por lo que es y ha sido el género humano desde que se ha vivido, se ha visto y se ha pensado como tal, es en resumen adentrarse en el oceánico campo de la filosofía.

Efectivamente, la historia de la filosofía no es otra que la historia de la reflexión acerca de la naturaleza humana, sus actitudes, sus valores, sus conocimientos, sus querencias, etc. Reflexión que no sólo representa la trayectoria de las diversas visiones del hombre y del mundo, sino también las diversas preguntas y respuestas que componen estas visiones. A tal grado que cada una de estas visiones, como la más representativa de su época pues delimita con características generales la forma de ser, la forma de existir en el mundo de una determinada sociedad, es la que divide a la historia de nuestra civilización en diversas etapas. No significando con ello que cada época surge de la nada, de sí misma, que empieza de cero.

Así pues, encontramos en las diversas filosofías de cada época las expresiones, los significados de las experiencias vividas reflejando las cotidianidades y excepcionalidades de su mundo, ya sea para justificarlas o criticarlas. Entonces, la búsqueda de lo humano, del cuestionamiento sobre su mismo ser se inscribe en primera plana para presentarnos el inicio de su ya tradicional acontecer en el transcurso de la historia.

Los planteamientos de esta búsqueda son inmensos y aún más inmensas las conclusiones y las soluciones a que dan pie. El entendimiento de la condición humana no es presa fácil. Cuando creemos que finalmente lo hemos conseguido, basta un parpadeo para que se nos escape, pues no podemos encarcelarla sin correr el -

riesgo de limitarnos como tampoco dejarla en entera libertad sin correr el riesgo de perdernos; y encontrar el equilibrio, ni totalmente presa ni totalmente libre, es asunto complicado. Sin embargo, la solución tampoco es guardar silencio, pues tenemos la necesidad no sólo teórica sino, y sobre todo, fundamentalmente práctica de intentar resolver el crucigrama. La reflexión filosófica se inventó para ello; es su contenido.

La creación filosófica nos lleva mediante su principal instrumento -la reflexión- a descubrir ciertos fundamentos que posibilitan y determinan la interpretación de lo existente para plantear así el tal vez eterno dilema de lo que "es" y de lo que "debe ser". Disputa que se ha convertido, por los siglos de los siglos, en escudo combatiente de la inhumanidad del hombre con el hombre que ha provocado, y lo sigue haciendo, miles de incontables lamentos.

Se inventan divinidades, se inventan valores eternos e inmutables, se inventan fines o sentidos de la vida, se inventan castigos y recompensas, deberes y obligaciones, se inventan mundos, se inventan límites y libertades, a prioris y a posteriorés, se inventan verdades necesarias y universales, se inventa La Razón. Y todo ello en aras de conducir a los individuos hacia un "deber ser" que ponga fin a su inhumanidad. Intentos que por demás se han visto frustrados, pues la inhumanidad persiste. Algunos dicen que ésta se debe a la ignorancia, otros a la incapacidad natural de algunos individuos, otros más que se remontan a un origen peca

minoso de la raza humana. Aquellos otros a una esencia egoísta y mala innata en el hombre; otros a un ambiente social corrompido, otros más a la propiedad privada, aquellos a la división social del trabajo cuya característica fundamental es la enajenación. En fin, cada una de estas causas representa el proceso de la búsqueda del conocimiento y la solución de la inhumanidad del hombre.

¿Significa ello que todo esfuerzo por combatirla es vano e inútil? ¿O que las soluciones propuestas han sido erradas? ¿O - acaso que todos ellos han venido malinterpretando la condición - humana? ¿O quizá que como castigo divino estará siempre presente y que mientras el mundo sea mundo se ha de padecer por la desobediencia? ¿O es acaso que la conciencia de nuestra finitud y contingencia nos provoca tal estado de evasión que creemos que mediante la prepotencia, la degradación de los otros hemos de trascenderla? ¿O es sólo el producto del juego de intereses y fuerzas que - culturalmente hemos creado?

Las respuestas no son tan simples como las preguntas, no basta la simple afirmación de un sí o un no para que el asunto se aclare, pues como ya se anticipó, el entendimiento de la condición humana no es presa fácil. Además, de que habría que ver si ésta ha sido siempre la misma, cosa poco probable, pues, en principio la concepción de la dignidad humana, de los derechos humanos también a sufrido cambios. Y sucesos como la esclavitud, la colonización, el despotismo, la inquisición, la explotación, etc., que se aceptaban como "naturales", "positivos" y que, por lo tanto encontraban justificaciones, ahora son causa de indignación y afrentas -

contra lo que hoy concebimos como dignidad humana, como derechos humanos.

El contenido de las presentes páginas no es lo que se llama una presentación sistemática del transcurso de la inhumanidad. Es el producto de una reflexión guiada por la necesidad de comprender el atropellamiento constante al ser humano que como una negación a la vida se nos enseña, se nos impone desde los niveles más elementales de convivencia. Es querer entender hasta qué grado es necesaria esta negación para la conservación de la sociedad y para la conservación de la vida misma.

Para ello, se parte del punto de vista de la fenomenología existencial que sostiene que el ser de la existencia humana es esencialmente coexistencia. Esta postura será la guía crítica con la cual nos remontaremos a algunas de las fuentes más cercanas y que conforman a la vez nuestra herencia más directa en la constitución de nuestra coexistencia. Estas fuentes son las concepciones que acerca del hombre y su entorno nos presentan Thomas Hobbes y John Locke. Autores que representan una peculiar disyuntiva en la visión de los asuntos humanos que se genera con el ocaso del mundo y del hombre medievales.

1a. PARTE

1. LA EXISTENCIA COMO COEXISTENCIA

" El valor de una sociedad depende de la importancia que asigna a las relaciones del hombre con sus semejantes en su comunidad " (1)

a. Entre el sujeto y el objeto.

La fenomenología existencial o filosofía de la existencia - toma como punto de partida la idea de existencia, idea que expresa una concepción del hombre entendida esencialmente como "apertura", esto es, que " existir significa hallarse en relación con el mundo, o sea con las cosas o con los otros hombres "(2): es encontrarse inmerso en situaciones que implican necesariamente la presencia de los otros o de las cosas o de ambos. Situaciones que delimitan nuestro ser en términos no de necesidad sino de posibilidad, pues la existencia como coexistencia no está determinada de una vez y para siempre así como tampoco lo están las situaciones en las cuales se mueve.

Al concebir a la existencia como coexistencia, como el fundamento, como la esencia del hombre la fenomenología existencial pretende una explicación integral de lo que significa ser humano, de

(1) W. Luypen. Fenomenología del derecho natural, ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1968, p. 9. (Tomada de M. Merleau-Ponty, en Humanisme et Terreur, París, 1947, p. X).

(2) En su acepción general, existencia significa un modo de ser delimitado y definido. Este es sólo uno de sus significados específicos y al cual hace referencia el existencialismo y que enun

lo que implica "ser-a-través-de-otros", de la medida en que este ser-a-través-de-otros nos determina y de las posibilidades de -- trascenderlo como un proyecto de autoafirmación, con el fin de lo grar un nivel de autenticidad que nos permita el desarrollo de - las potencialidades, del encuentro con la creatividad para posibi litar la plenitud de la realización humana con miras de hacer de este mundo -nuestro mundo- un sitio más agradable, un hogar entrañable.

Al afirmar que la existencia es coexistencia el pensamiento fenomenológico existencial, intenta evadir ciertos aspectos de las concepciones del materialismo y del espiritualismo por considerar que sus enfoques incurren en parcialidades que empañan una visión integral del ser del hombre. Por un lado, el monismo materialista expresa que el hombre sólo es el resultado de fuerzas y procesos del mismo modo que las cosas negándole un sitio especial en el mun_ do, como si el ser del hombre fuera igual al ser de las cosas. -- Ernst Haeckel, autor de los escritos más divulgados de esta doctri na señala: "Nuestra experiencia científica no nos ha revelado nin guna fuerza carente de una base material, ningún 'mundo espiritual' que esté fuera o por encima de la naturaleza..., también nosotros seres humanos, somos meramente fases pasajeras en el desarrollo de la sustancia eterna, formas individuales bajo las cuales aparecen la materia y la energía. Comprendemos que estas fases y formas no tienen importancia con respecto al espacio infinito y al tiempo ' eterno".(3) Sin embargo, "...el monismo materialista pasa por alto

cia el modo de ser propio del hombre en el mundo. Cfr. N. Abbagna no, Diccionario de filosofía, F.C.E. 1985, pp. 485-495.

un aspecto esencial del hombre, porque la tesis de que el hombre es una cosa no toma en cuenta el hecho irrefutable de que el hombre existe-para-sí y las cosas existen-para-el-hombre".(4)

En efecto, lo que el materialismo niega es la misma subjetividad del hombre, pues no toma en cuenta el hecho de que sólo mediante él es posible hablar de cosas y de procesos, de que sólo a través de él el espacio infinito y el tiempo eterno tienen significado, es negar, en pocas palabras, la participación humana en las formas que adquiere la sustancia eterna y, aún más, que éstas son para su beneficio propio, pues nuestras conciencias, nuestras acciones y nuestros deseos tienen la peculiaridad de que su modo de ser-en-sí es, precisamente un ser-para-sí. De tal manera, que nuestra existencia no podría ser una mera cosa indiferenciada de todas las cosas. Nosotros, seres humanos, si bien somos formas - bajo las cuales aparecen la materia y la energía, comprendemos - que nuestra existencia , nuestro modo de ser se encuentra en un nivel muy diferente al ser de las cosas mismas.

Merleau-Ponty, tacha de ingenuos e hipócritas a los puntos de vista científicos para los cuales somos simplemente meros momentos del mundo, pues dan por sentado el otro punto de vista que es el de la conciencia, mediante la cual y desde el principio, ese mundo se adapta en torno nuestro y empieza a existir para nosotros.

(3) Citado por Luypen, op.cit. p. 122 (de Haeckel, Diewelträtsel, Leipzig, 10a. ed., 1909, pp. 99 y 259 respectivamente).

(4) ibid. pp. 123-124.

Nos dice al respecto: "No soy el resultado ni el entrecruzamiento de múltiples influencias causales que determinan mi cuerpo o mi "psiquismo". No puedo concebirme como parte del mundo, como simple objeto de la biología, de la psicología y de la sociología, ni encerrarme en el universo de la ciencia. Todo lo que sé del mundo, aunque lo sepa por medio de la ciencia, lo se a partir de un punto de vista que me es propio o de una experiencia del mundo sin la cual los símbolos científicos no querrian decir nada". (5)

Por otra parte, y en contraposición al monismo materialista nos encontramos con el monismo espiritualista, que a la inversa del primero, éste da por sentado el mundo de las cosas y la realidad sólo tiene sentido a partir del hombre, es decir, la realidad es reducida de inmediato a la conciencia, pues las cosas existen sólo porque el hombre les da un significado; por lo tanto, el ser de las cosas es el ser contenido en la conciencia. Para el espiritualismo la afirmación del sujeto es prioritaria a la afirmación del mundo externo, es más, el mundo externo existe sólo porque es el producto de la conciencia. Y así como el materialismo 'reduce' el ser del hombre al ser de las cosas, el espiritualismo hace lo suyo reduciendo el ser de las cosas al ser de la conciencia. Para Merleau-Ponty, "también el idealismo trascendental 'reduce' el mundo puesto que, al dar a dicho mundo por cierto, lo considera como pensamiento o conciencia del mundo y como mero co-

(5) Citado por Luypen, op.cit. pp. 124-125 (de Merleau-Ponty; Phénoménologie de la perceptión, París, 1945, p. 11).

rrelato de nuestro conocimiento; de esta manera, el mundo se vuelve inmanente a la conciencia, quedando abolida la 'aseidad' de las cosas".(6)

La fenomenología existencial por su parte, intenta rescatar lo valioso que contienen ambos sistemas sin caer en la disyuntiva de tener que menospreciar a uno de los componentes de la totalidad del mundo descubriendo, precisamente, en el término de 'existencia' el punto de equilibrio. Pues al afirmar que la existencia es co-existencia y ésta como la característica fundamental y esencial del hombre, no se incurre en tener que considerar al sujeto consciente como una realidad no digna de atención como lo hace el materialismo o hacer del sujeto consciente el hacedor del mundo externo como lo hace el espiritualismo. Por el contrario, al concebir a la existencia como 'apertura', como algo no determinado para siempre, la relación que se da entre el hombre y las cosas se define en términos de 'encuentro'; esto es, que ambas realidades son irreductibles la una a la otra, que es inconcebible que para que una de ellas exista tenga que nulificar la existencia de la otra y que, por otro lado, pese a que son irreductibles, la relación es tan estrecha que es imposible separarlas; ambas 'son' sólo a través de la relación de la una con la otra. Dicho en otros términos, la 'aseidad' de las cosas es lo que és tan sólo sobre la base de la conciencia tanto como ésta es lo que és tan sólo sobre la base de la materialidad.

(6) ibid. p. 127 (de Merleau-Ponty, op.cit. p. X).

Ahora bien, queremos reiterar una vez más la necesidad fundamentalmente práctica de este análisis, que en la búsqueda de una comprensión más integral, más de acuerdo con lo que implica ser humano en nuestros días, intenta descubrir los mecanismos más adecuados para una revaloración del género humano y su entorno, que no implique como la concepción del monismo espiritualista que al exagerar la prioridad del sujeto, los atributos que se le asignan resulten tan fantásticos que el sujeto ya no se puede seguir identificando de ninguna manera con el "pequeño yo" que es cada uno de nosotros,(7) ni tampoco como el monismo materialista que le niega una existencia peculiar al sujeto dejándole vacío de significación, pues como bien dice Erich From hablando del hombre: "... A menos que pertenezca a algo, a menos que su vida posea algún significado y dirección, se sentirá como una partícula de polvo y se verá aplastado por la insignificancia de su individualidad".(8) Así pues, tanto el espiritualismo como el materialismo al exagerar o al negar los atributos humanos; ambos pierden al hombre mismo.

b. Hacia una nueva visión del hombre.

Recuperar al sujeto, a ese "pequeño yo" que es cada uno de nosotros, pero caracterizado por una singular especificidad en el mundo, es tarea que se ha propuesto la fenomenología existencial. Tarea que no pretende encontrar una 'solución mágica' a los con-

(7) ibid. pp. 127-128.

(8) Erich, From. El miedo a la libertad, Paidos, Buenos Aires, 1966, p. 47.

flictos humanos sino sólo en la medida en que se encuentre un camino que con mucho mayor acierto nos conduzca a relacionarnos lo más humanamente posible. Y ello sólo a condición de que nos interpretemos en lo que somos lo más integral y cabalmente que podamos, pues como mencionamos en un principio el entendimiento de la condición humana no es presa fácil, ya que el hombre es el único ser para el cual su ser es un problema. En principio, la existencia del hombre no es horizontal, no se limita a nacer, reproducir y morir sino que su trayectoria se ve arremetida por altibajos envestidos de dudas y certezas, de emociones y desganas, de sueños y realidades que van conformando su cotidianidad, que van conformando su ser, que van conformando su cultura. Para la filosofía de la existencia, el afirmar que el hombre es existencia no implica caer en un nuevo monismo, el 'monismo de la existencia', ya que ésta se realiza en diferentes niveles. Y si bien es cierto que el sujeto que es el hombre siempre es idéntico a sí mismo, también es cierto que su existir se realiza en diversos niveles, pues no olvidemos que existir significa hallarse en relación con; que la existencia es coexistencia.(9)

Efectivamente, explícitar los diferentes niveles en que se realiza la existencia es ubicarnos en un nuevo sendero para el descubrimiento de lo que somos y de lo que somos capaces de ser en términos estrictamente humanos; es decir, de vernos en térmi-

(9) Respuesta en contra del reproche que se le ha formulado de omitir las distinciones necesarias con respecto a la definición de existencia. Cfr. Luypen, op.cit. pp. 135-136.

nos de materialidad, de contingencia, de historicidad sin caer por ello en la tentación de restarle significado a nuestra existencia o de nimizar el valor de nuestra vida como tampoco en la tentación de cubrirnos con antifaces de poderes mágicos capaces de dar fin a nuestro conflicto existencial; se trata más bien de darnos la posibilidad de valorarnos en nuestra condición humana aunque ello no nos conduzca a establecer garantías ni eternas ni absolutas, cosa que por demás se ha derrumbado constantemente gracias a la insensante creatividad humana.

Así pues, los niveles en que se desenvuelve nuestra existencia, de acuerdo con la filosofía existencial, concebida sobre la base de la materialidad y que conforman lo que creemos un conocimiento más integral de la unicidad de lo que somos cada uno de nosotros, nos descubren a un sujeto inmerso en relaciones asimétricas con un mundo de cosas y un grupo de sujetos que lo determinan, pero que es, a su vez, capaz de determinarlos.

En un primer nivel, el nivel cognocitivo de la existencia, nos encontramos con 'el sujeto existente como cogito'; mas no en el sentido cartesiano del término, pues aunque Descartes reconoce tanto la existencia del sujeto como del significado, al hacer de este último una exclusividad del sujeto lo divorcia del mundo como si la verdad se diera sólo a partir del sujeto como cogito; pero, "la verdad no 'habita' en el 'hombre interior' o, mejor dicho, no hay tal hombre interior. El hombre es en el mundo, y en el mundo es donde se conoce. Cuando vuelvo a mí a partir del dogmatismo

del sentido común o del dogmatismo de la ciencia, no encuentro un asiento para la verdad intrínseca, sino un sujeto encomendado al mundo".(10) Es decir, que "el significado no ocurre como contenido etéreo del sujeto-como-cogito, sino como cosa mundana en sí, que tiene su propia autonomía de ser con respecto al sujeto..., y que por lo tanto, el sujeto no puede proceder arbritariamente, sino - que tiene que respetar vínculos al explicitar, conceptualizar y - expresar el significado".(11)

De esta manera, el sujeto como cogito, es un sujeto 'intencional' en términos husserlianos,(12) es un sujeto que se dirige hacia el significado, pero no como una inteción consciente sino que es la que posibilita ésta. Esto es, la 'intencionalidad' como la característica fundamental de la conciencia se define por la relación entre el sujeto y el objeto del conocimiento siendo éste no más que el 'encuentro' del sujeto como cogito con el significado mundano. El significado no es un contenido del pensamiento del sujeto y es precisamente su autonomía la que define lo que es el sujeto como cogito, la que afirma su ser-a-través-de y sobre la base de la materialidad; materialidad que es proyectada - por el cogito mismo. El sujeto como 'intencionalidad' es un cogito "des-cubridor" del significado mundano en su encuentro con él.

(10) Supra. p. 129. (de Merleau-Ponty, op.cit. p. V).

(11) ibid. p. 129.

(12) N. Abbagnano, op.cit. pp. 692-694.

El mundo real concebido por la fenomenología existencial, es un mundo radicalmente humano, donde su ser es un ser-para-el-hombre, un ser 'para nosotros' pero sólo a condición de que el significado se nos de en su corporeidad.

A diferencia del realismo representacional que, al separar al sujeto del mundo como si éstas fueran entidades autocerradas y extrañas entre sí, concibe el conocimiento como mera representación, como mero reflejo de una realidad en-sí ininteligible para el sujeto como cogito y que, por lo tanto, reduce la existencia del mundo al contenido de este cogito; el realismo fenomenal defiende la realidad del mundo rechazando "...por un lado, que el mundo sea el contenido de un cogito y, por el otro, que sea un mundo-en-sí, en el sentido en que lo entiende el realismo representacional,"(13) pues sólo es posible afirmar la existencia del sujeto como cogito a partir de la afirmación de la existencia del mundo, un mundo que él mismo proyecta. El conocimiento es así, la relación , el encuentro entre ambos, en donde el mundo no se puede aislar del sujeto como tampoco el sujeto es inseparable del mundo. Dicho de otra manera, "...El sujeto-como-cogito es una autoafirmación misteriosa en la que converge la afirmación del mundo, y es la afirmación del mundo la que equiprimordialmente es autoafirmación del sujeto".(14)

(13) Luypen, op.cit. p. 147.

(14) Supra. p. 130.

125919

Tenemos pues, que la afirmación de que el sujeto como cogito es 'intencionalidad' hace que pierda sentido el problema de la -- existencia del mundo externo, pues concebido el cogito de esta manera resulta "...absurdo aislar el sujeto existente y, a partir - de este sujeto aislado, preguntarse si existe o no un mundo. En - efecto, la verdad es que el sujeto existente sólo es sujeto existente en su relación con el mundo".(15) La verdad es que el conocimiento sólo se da a partir del encuentro, a partir del des-cubrimiento del significado mundano por el sujeto intencional, existente.

Otro de los niveles en los cuales se realiza la existencia - es el afectivo o volitivo. En este nivel nos encontramos con el sujeto existente como volo (quiero),(16) y que constituye sin duda, en la totalidad de la existencia del hombre, el aspecto donde se refleja con mayor intensidad el hecho de que el ser del hombre - es un problema para sí mismo, pues abarca nada menos y nada más que el conjunto de sus estados de ánimo, que la totalidad afectiva de su ser en el mundo y que lo determina en su valor y en su significancia.

En el sujeto como volo, este aspecto de su existencia al -- igual que en el nivel cognocitivo, no es tampoco un acto explícito de voluntad o un deseo expreso, sino más bien es aquello que - hace posible, precisamente los actos de voluntad, las querencias

(15) ibid. p. 145 (de Marcel, L'homme problématique, París, 1927. Pp. 141-142).

(16) Cfr. Supra. pp. 135-137.

y los deseos explícitos y que, por lo tanto, el volo que es el sujeto existente realizándose a sí mismo al nivel afectivo o volitivo es presupuesto por ellos. Dicho en otros términos, la existencia que es el sujeto es una existencia afectiva querámoslo o no, pues es una existencia- en -el- mundo, esto es, una existencia coexistente. El estar aburridos, contentos, tristes o ansiosos no son afecciones voluntarias, de ahí que "la felicidad existencial sea equiprimordialmente desgracia", pues "...toda plenitud de ser está impregnada de vacuidad, todo logro y satisfacción están saturados de incumplimiento y desagrado, toda paz y tranquilidad de belicocidad e intranquilidad...todo esto determina lo que es el hombre como sujeto-en-el-mundo."(17)

Ahora bien, ser-en-el-mundo es ser, además, activamente-en-el-mundo. El sujeto existente como ago (actúo),(18) -otro de los niveles en los cuales se realiza la existencia-, es un sujeto que constantemente se auto-trasciende a sí mismo, pues su "ser-de-hecho" implica a su vez un "ser-capaz-de". El aspecto estático o fáctico de la existencia propia del hombre entraña cierto dinamismo, cierta capacidad que posibilita que el "ya" de la existencia descubra en sí misma cierto "aún no". Lo que es mas, no hay ese cierto "aún no" sin una cierta base de facticidad. La existencia del sujeto como ago es, entonces, la unidad de oposición entre ser-de-hecho y ser-capaz.(19)

(17) ibid. p. 137.

(18) ibid. pp. 137-139.

(19) Cfr. ibid. p. 138.

El sujeto existente como ago es un dinamismo, un dinamismo que llamamos historia, pues "...el sujeto-como-ago trasciende -- constantemente su facticidad. Incluso es imposible que el hombre se niegue a esa trascendencia...Si el hombre se niega a construir un mundo humano, igualmente construye un mundo, por más que sea inhumano. No querer nada es, sin embargo querer algo, y no hacer nada es, no obstante, hacer algo. El movimiento constantemente - autotrascendente que es el sujeto existente-como-ago sólo cesa - cuando el hombre cesa de ser hombre."(20) En efecto, el ser hombre-en-el-mundo como cogito, volo y ago, es ser-activamente-en-el-mundo. El ser existencia es realizarse en el mundo y a través de él, pero no como una cosa entre otras cosas sino como sujeto consciente en el mundo.

Sin embargo, este ser sujeto consciente como cogito, volo y ago presuponen, a su vez, a un sujeto más primordial en el cual y por el cual el sujeto personal se descubre a sí mismo como tal. Este sujeto primordial (pre-personal) es el propio cuerpo humano que me inscribe en el mundo mas no como otra cosa más, sino como algo "mío"; pues "mi cuerpo, tal como es para mí, no aparece ante mí en medio del mundo."(21) Mi cuerpo humano está al lado de mi - ser sujeto. "Yo" soy mi cuerpo y por éste me sumergo en el mundo y antes de cualquier consideración personal, mi cuerpo ya ha es-

(20) ibid. p. 139.

(21) ibid. p. 139 (de Sartre, en L'etre et le néant, p. 365).

tablecido cierto pacto con el mundo, cierta especie de *cogito*, *volo* y *ago* corporeizados, encarnados.(22)

A fin de hacer más explícita esta afirmación, presentamos una parte de la cita que Erich From utiliza para ejemplificar el surgimiento de la individuación, del despertar de la conciencia de - uno mismo, que nos parece penetrante e ilustrativa de lo que aquí se expone:

"Y entonces le ocurrió a Emily un hecho de considerable importancia. Repentinamente se dió cuenta de quien era ella misma. Hay pocas razones para suponer el porqué ello no le ocurrió cinco años antes o, aun, cinco años después, y no hay ninguna, que explique el porqué debía ocurrir justamente esa tarde. Ella había estado jugando "a la casa" en un rincón, en la proa, cerca del cabrestante (en el que había colgado un garfio a manera de aldaba) y, ya cansada del juego, se paseaba casi sin objeto, hacia popa, pensando vagamente en ciertas abejas y en una reina de las hadas, cuando de pronto una idea cruzó por su mente como un relámpago: que ella era ELLA. Se detuvo de golpe y comenzó a observar toda su persona en la medida en que caía bajo el alcan-

(22) Con este análisis se busca reintegrar al cuerpo humano su carácter humano, su aspecto humano que ha sido olvidado por las ciencias biológicas y fisiológicas quedando abolida su peculiaridad. Por otra parte, se interpreta que Freud creó la categoría de "psique inconsciente" para expresar, precisamente el carácter humano del cuerpo humano, pues "...Advirtió que el "saber", "querer" y "actuar" del cuerpo humano no estaban al mismo nivel del saber, querer y actuar del sujeto personalmente-consciente", y que las rupturas entre el cuerpo y el mundo, sobre todo al nivel afectivo, son el fundamento de muchos transtornos psíquicos. Cfr. *ibid*. pp. 139-144.

ce de su vista. No era mucho lo que veía, excepto una perspectiva limitada de la parte delantera de su vestido, y sus manos, -- cuando las levantó para mirarlas; pero era lo suficiente para -- que ella se formara una idea del pequeño cuerpo que de pronto, se le había aparecido como suyo." (23)

Existe pues un sujeto pre-personal, un cogito, volo y ago -- primordiales para los cuales existe un mundo antes de mi presencia en él; un mundo que determina mi lugar. Mi cuerpo como transición de mi ser sujeto al mundo y que, al descubrirseme como "mío", me ha sumergido ya en el mundo de las cosas mucho antes de ser consciente de ello, es el fundamento de todo conocimiento ulterior. De tal suerte es la significación de este mi cuerpo que su desintregración entraña el fin de mi existencia, el fin de mi ser sujeto consciente en el mundo. De ahí que se insista en recuperar esa base material que determina nuestro modo de ser, nuestro modo de conocer, de querer, de actuar y de sentir.

Ahora bien, este modo de ser de nuestro cuerpo como sujeto - corporeizado, encarnado llamemoslé "natural" y que me sumergue en un mundo determinado, participa a su vez de otro cuerpo llamado- "social", por el cual este cogito, volo y ago primordiales se ven envestidos por pautas a seguir que no son dictadas por sí mismos, sino por el grupo en que se encuentran inmersos, pues; "Entrar - en la vida"no entraña al principio mucho más que ser absorbido - por una forma de hacer las cosas que se ha convertido en norma -

(23) E. From, op.cit. pp. 45-47 (tomada de R. Hughes, en su -- A High Wind in Jamaica).

fija de un grupo. Esta absorción por las normas implica a un - grupo que hace que las existencias individuales piensen, actúen y sean en consonancia con sus pautas;"[24] ya que al comito, al volo y al ago si bien puede distinguirseles no se les puede separar ni entre sí ni de la totalidad, pues son parte de un grupo social que los determina. Esto es, que los otros hacen que yo - sea, que mi ser es un ser que es sólo a través de los demás pues mediante su conducta y su lenguaje me hacen participar en el mundo de determinada manera. Olvidar este aspecto innegable de la -- existencia es caer en una visión individualista que me pierde en el aislamiento dejándome vacío de los vínculos que me unen a los demás y al mundo.

Por otra parte, este 'se' impersonal heideggeriano que soy en este nivel de mi existencia, donde los otros me hacen que yo sea y que no es nada definido y que somos todos, aunque no como suma, y que prescribe la clase de ser de lo cotidiano, pues -- "...Nos deleitamos y divertimos como 'se' acostumbra; leemos, - vemos y opinamos de literatura y de arte como 'se' ve y 'se' opina; hasta...encontramos chocante lo que 'se' encuentra chocante...,[25] hace parecer que ser hombre es sólo el producto de procesos sociales -concepción materialista- y, por lo tanto, se niega la posibilidad de que exista 'él' hombre individual, auténtico, negando a su vez que el hombre tenga su propia significación y que puede ser capaz de trascender esta determinación social.

(24) Luypen, op.cit. p. 158.

(25) ibid. p. 158 (de Heidegger en Sein und Zeit, p. 126).

Lo que es más, sin esta base social que no siempre determina de manera absoluta es imposible que el hombre logre algún nivel - de autenticidad. El sentido preciso de la idea de que la existencia es coexistencia es que el hombre está condicionado por su medio social y que, a su vez, actúa sobre él para condicionarlo. -- "Por consiguiente, no es "únicamente" el cuerpo social lo que establece el significado en el pensar y el actuar de la existencia personal. Lo que piensa y actúa es la unidad del enlace recíproco entre sujeto y cuerpo social. En la medida en que el sujeto trascienda en su creatividad y espontaneidad la facticidad del cuerpo social, puede aparecer o establecerse en la historia un nuevo significado."(26) En efecto, la historia misma es la prueba contundente del carácter dialéctico de la existencia como coexistencia.

De esta manera, tenemos ante nosotros la posibilidad de vivirnos, de vernos, de sentirnos y de pensarnos en lo que somos - más integral y cabalmente. Rescatando nuestra corporeidad empobrecida y embrutecida desde siglos atrás, rescatamos el espacio donde fluyen las emociones, los deseos y las querencias de nuestra existencia esencialmente afectiva. Ni somos el mero producto de causas unilaterales y deterministas que nos dejan marginados de cualquier significación singular, como tampoco somos los hacedores del mundo externo a nuestra imagen y semejanza. El mundo no es sólo el correlato de nuetro pensamiento, de nuestro conocimiento; el mundo no es sólo el contenido de nuestra conciencia. Somos existencia, somos 'intencionalidad' porque nuestro ser en un ser

(26) ibid. p. 161.

en y a través del mundo, en y a través de los demás. Es el encuentro y el reconocimiento de la autonomía del significado mundano y el encuentro y el reconocimiento de la autonomía del significado del otro lo que me define mi propia significación. Es en la afirmación del mundo y de los demás donde me afirmo a mí mismo en toda mi corporeidad como cogito, volo y ago. Empero, afirmarnos como existencia no resuelve la complejidad de nuestra humana condición, más bien nos la señala. Ser humano es un incensante esfuerzo que continuamente nos deja "perplejos". Pero la búsqueda de condiciones que favorezcan la posibilidad de una mayor humanización en las relaciones entre los hombres es ineludible por más precaria que sea su resolución.

125919

2. EL DERECHO Y LA COEXISTENCIA

> "...es y sigue siendo un hecho indiscutible el que la apelación a un principio "sagrado" y "eterno" provisto de una"garantía divina", no basta para hacer que sean humanas las relaciones que efectivamente abarcan y dan forma concreta al reconocimiento del hombre por sus semejantes."(27)

Si el ser del hombre es un ser esencialmente coexistente se impone una consideración sobre su mismo ser; la consideración de que el hombre es "cierto deber" para con sus semejantes.(28) "Deber" que representa el "mínimo de un sí" al ser de los otros: -- "mínimo de un sí" que bien puede traducirse como el "mínimo del amor" exigido por la coexistencia, que imponga a mi subjetividad ese "mínimo sí" a la subjetividad de los demás con miras de logar grados mayores de humanidad en las relaciones entre los hombres. Si el hombre por su esencia es "cierto deber" con respecto a sus semejantes entonces se abre la posibilidad de envestir nuestras relaciones con matices más auténticamente humanos. Es decir, si las normas jurídicas, si las normas morales y sociales que dan forma a nuestra coexistencia tuviesen como fundamento este "cier-

(27) Supra. p. 9.

(28) Cfr. Infra. pp. 151-209.

to deber" que es el hombre mismo, arremeterían un 'golpe bajo' que merme potencia al "lobo" que hay en el hombre.

A estas alturas de nuestra historia, ya no es posible apelar a los absolutos de un 'poderoso Dios' o de una 'poderosa Ciencia', o de una 'poderosa Razón', etc., como fuentes que emanen garantías capaces de inmunizar al hombre de su inhumanidad. Es más, la convicción de que el hombre es "cierto deber" a partir de la afirmación de que la existencia es coexistencia, tampoco pretende garantizar absolutamente nada en estos términos. Creemos, por el contrario, que ya no es posible hablar de teleologías para el género humano, pues desde el momento en que descubrimos y afirmamos que nuestra existencia es dialéctica por ser coexistencia, las teleologías, los principios eternos e inmutables pierden significado en los asuntos humanos.

Sin embargo, tampoco se quiere negar con ello una evolución de la calidad humana, pues sería tanto como negar la historia y el incensante esfuerzo humano por alcanzar mejores niveles de vida. Aún más, equivaldría negarnos a nosotros mismos nuevas y mejores posibilidades de coexistencia. En pocas palabras, sería tanto como caer en lo que no creemos; en el nihilismo absoluto o en el relativismo absoluto. Cuando se trata más bien, de alcanzar un sentido de la vida más conforme a nuestra condición finita. Es hacer de esta condición la posibilidad de una existencia más plena, precisamente por su carácter contingente. (29)

(29) En su acepción contemporánea se usa como sinónimo de "no-determinado". Cfr. Abbagnano, op.cit. pp. 233-234.

Creemos, además, que esta posibilidad sólo es realizable por la vía de un derecho que tenga como fundamento la consideración - de que el propio hombre es "cierto deber" con respecto a sus semejantes por ser su ser esencialmente coexistente, pues no podemos dejar esto en manos de la religión, ya que si bien "...las distintas religiones enseñan a los hombres a amarse los unos a los otros, ...esta doctrina no es muy efectiva con respecto al egoísmo, las ansias de poder, de venganza o de gloria y la envidia del hombre. En el templo la gente acepta la doctrina del amor, pero en el templo los unos no tienen que tratar con los otros. Allí donde es - preciso que los unos traten con los otros -en la plaza del mercado o en la arena política-, cuando sus intereses entran en conflicto, se dejan llevar por tendencias enteramente diferentes. - allí tratan de destruirse mutuamente." (30)

Sin embargo, aunque esta cita es lo bastante ilustrativa de buena parte de las relaciones efectivas entre los hombres, no es toda la realidad de sus relaciones concretas. Si el hombre tiende a la intersubjetividad es porque su subjetividad es esencialmente intersubjetiva. No se crean derechos, deberes y obligaciones para unir a los hombres, sino sólo para darle orden a esta unión; pues el orden es necesario en cualquier nivel de coexistencia. No hay sociedad sin orden. Cuando una determinada sociedad sucumbe (no

(30) Citado por Luypen, op.cit. pp. 169-170 (de Spinoza, Tractatus políticus, I. 5.).

tratándose de un desastre natural), es porque el orden que la sustenta es insostenible. Cuando no hay orden se viven situaciones semejantes al 'estado de naturaleza' hobbesiano, donde "... no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve."(31) Ya que es una guerra de todos contra todos. Por lo tanto, sin orden no hay posibilidad para que floresca nada humano.

En efecto, "...la humanidad de las relaciones humanas es algo que hay que arrebatar a la inhumanidad".(32) La creación del derecho es una de las creaciones humanas más definitivas en esta lucha. Sin embargo, creemos que un derecho como el de Hobbes, -- que se fundamenta sobre la afirmación de que el hombre sólo es disposición para destruir a sus semejantes como la condición de su estado natural, no explica el carácter normativo propio del orden jurídico, pues si el temor a perder la vida es la condición

(31) Thomas Hobbes, Leviatán, F.C.E., México, D.F., 1984, p. 103.
(32) Luypen, op.cit. p. 173.

principal - nos dice Hobbes-, de que los hombres busquen la paz, si bien ha impedido masacres, deja en el vacio la respuesta del por qué cuando ya no exista este temor se "deba" seguir conservando dicho orden; ¿acaso estámos condenados -obligados- a reconocer a nuestros semejantes sólo por el temor a la muerte o al - castigo? ¿será que no somos capaces de "mirar" a los otros positivamente, de hacer de nuestra igualdad humana un potencial más constructivo y menos destructivo?.

Creemos que mientras se siga concibiendo al hombre en términos individualistas, y se creen derechos y obligaciones fuera de la esfera de la coexistencia, sin hacer referencia alguna al ser del hombre junto con sus semejantes, ningún derecho, ningún orden jurídico, ningún 'contrato social' logrará imponer en la coexistencia ese"cierto deber" que es el hombre como el "mínimo del sí" hacia sus semejantes y que, además, justifique el valor normativo del orden jurídico, y el carácter coercitivo de la autoridad estatal en aras de que prevalezca la humanidad de la justicia sobre - la inhumanidad del hombre.

Además, el "mínimo del sí", exigido por la humanidad de la - justicia del hombre respecto a sus semejantes como fundamento del derecho, deja abierta la posibilidad a la revisión constante del orden jurídico y de la autoridad estatal, lo que implica a su vez, ampliar el campo del diálogo, de la controversia y la oposición - para que los conflictos humanos se envistan de tolerancia y la disidencia no lleve a la destrucción, sino al reconocimiento de la - libertad de cada uno sin menosprecio de su dignidad, pues a fin -

de cuentas, la inhumanidad no es otra cosa que la violación directa o indirecta de la dignidad humana. Dignidad que necesita verse fortalecida por un derecho y una autoridad donde el "mínimo del amor", donde el "mínimo del sí", donde el mínimo de "cierto deber" del hombre con sus semejantes se imponga en la coexistencia, a fin de hacer de ella un campo más propicio para el desenvolvimiento de una existencia individual más auténtica y menos estereotipada.

Si esto es o no posible, si esto es una utopía o un simple síntoma de mero altruismo a partir de un ideal de lo humano, es algo que no descartamos. Sin embargo, este ideal no 'peca de ingenuidad', pues más que pretender un mundo donde los conflictos humanos sean abolidos y reine, finalmente una 'eterna paz', que sería tanto como pretender extinguir las diferencias -cosa que por demás es nada menos y nada más lo que hacen del poder las dictaduras-, es dejar que fluyan los conflictos sin que ello conduzca al exterminio de uno de los contrincantes, sino al reconocimiento de la libertad y dignidad de cada uno de ellos. Y ello sería posible sobre la base del reconocimiento de ese "cierto deber" que es cada uno de nosotros respecto a nuestro semejantes como seres esencialmente coexistentes.

Para algunos de los estudiosos de la filosofía política, este es el problema de la democracia. Nos dice uno de ellos: "... El problema se encuentra en como mantener controlada la asimetría

de las relaciones sociales, para permitir que la lucha en su interior no lleve a la anulación de uno de los extremos...La democracia lejos de ser una solución a los conflictos sociales, es una forma de representarlos o de escenificarlos que permite la sobrevivencia de la libertad,..." (33) Empero, nos advierte además, de cuidarnos de hacer de ella una universalidad más como lo hacen los que en su nombre cometen las peores atrocidades.

En efecto, la democracia por la que se aboga, tiene la peculiaridad de fundamentarse en la innegable falibilidad humana expresada y contenida en nuestra historia, y bien reconocida por la razón hobbesiana, (34) que incapacitada de verdades y valores absolutos y de leyes eternas e inmutables, al menos en lo que se refiere a los asuntos humanos, deja espacio a la contingencia de la coexistencia para que se esfuerze en conseguir los mejores medios para su digna conservación. Ello implica, añadimos, la aceptación y afirmación de nuestra finitud, de nuestros límites y capacidades, para dejarnos ser en ese dinamismo dialéctico que es la existencia como coexistencia; pues en la existencia como coexistencia se antepone el valor de la dignidad humana a ulteriores intereses que degeneren en la destrucción de lo otro, de lo que no somos nosotros siendo, sin embargo, nuestros semejantes.

((33) Enrique Serrano G. HUELLAS, rev. publicada por el Dpto. de filosofía de UAM-I, 1987, p. 17.

(34) Cfr. Hobbes, op.cit. Cap. V, pp. 32-39.

Por eso insitimos, una vez más, en la afirmación de que todo derecho, todo orden jurídico y toda autoridad que no se fundamente en ese "cierto deber" que es el hombre mismo, no ha de lograr humanizar las relaciones entre los hombres. De ahí que tampoco podamos "despreocuparnos" a la manera de Kelsen, de emitir juicios de valor en tormo al derecho, al orden jurídico y a la autoridad estatal en aras de una "pureza" de la ciencia jurídica.(35) En todo caso, preferimos el riesgo de ser "ideólogos" antes de renunciar a la crítica, a la denuncia de las violaciones a la dignidad humana también permitidas y abaladas por órdenes jurídicos. Y ello no como un símbolo de reveldía, sino por la necesidad urgente de humanizarnos.

El mismo Kelsen reconoce que su teoría no ha de ser de gran provecho para aquellos que busquen la fundamentación del derecho, del orden jurídico y de la autoridad estatal fuera de ellos mismos, pues la normatividad, el "deber ser" propio de ellos se presupone. Para él, no hay ni justicia, ni un "deber ser" -a no ser sólo como categorías éticas- independientes del derecho y del orden jurídico y, a las cuales deban adaptarse éstos. La justicia como valor absoluto es un "ideal irracional", de aquí que cada -- cual la defina a su conveniencia para proponer sus propios intereses como lo "verdaderamente justo" y, a partir de ello, poner en

(35) Cfr. Hans Kelsen, La teoría pura del derecho, Colofón, México, D.F. pp. 18-20.

tela de juicio la validez de un derecho positivo -el único real y posible-; "...Contra esas tendencias dirígese la teoría jurídica pura. Ella aspira a exponer el Derecho tal como es, sin legitimarlo por su justicia ni descalificarlo por su injusticia; pregúntase por el Derecho real y posible, no por el Derecho justo. En este sentido, es una teoría radicalmente realista. Rechaza toda valoración, todo juicio en torno al Derecho positivo..." (36) De tal suerte, que pronunciarse en pro o en contra de un derecho, de un orden jurídico o de una autoridad estatal, a partir de juicios de valor es caer en ideologías.

Kelsen me recuerda ahora, a aquellos defensores de los mandamientos divinos que tachan de herejía cualquier cuestionamiento acerca de las normas que prescriben estos mandamientos, pues al igual que ellos, Kelsen presupone el "deber" y la "justicia" del derecho por el hecho de ser tal, así como aquellos que presuponen el "deber" y la "justicia" de los mandamientos por ser divinos. Sin embargo, apelamos a la historia para afirmar una y otra vez que tanto la apelación a un principio sagrado como a un principio jurídico, no basta para hacer que sean humanas las relaciones entre los hombres. Si el hombre mismo no es "cierto deber" con respecto a sus semejantes, ninguna norma, ninguna obligación, ningún poder se investirá de humanidad. Aferrarnos a la pronunciación del "mínimo del sí", del "mínimo del amor" del hombre hacia sus semejantes, es aferrarnos -a la manera de los derechos natu-

(36) ibid. p. 19.

125919

rales- a la crítica constante de todo derecho, de todo orden y de toda autoridad, que no tenga como fundamentación ese "cierto deber" que es el hombre mismo respecto de sus semejantes. Aferrarnos a este "mínimo sí" mutuo entre los hombres, es aferrarnos a la necesidad de que en la coexistencia en todos sus niveles -social, económico y político- se imponga este "mínimo de amor", a fin de salvaguardar el mínimo de humanidad, de libertad y de dignidad para el género humano.

Resumen: Afirmar que la naturaleza humana es 'intencionalidad', es existencia porque su ser es esencialmente coexistente, es decir, intersubjetivo, implica; por un lado, el reconocimiento de la afección real del mundo de cosas y de los otros sujetos en mi existencia individual con un carácter dialéctico; por otro lado, rescata nuestro ser contingente, nuestro ser falible para poder valorarnos en toda nuestra corporeidad y nuestra finitud, a fin de hacer de nuestro existir la posibilidad de crear un mundo más humano en donde se respeten las diferencias en aras de salvaguardar la dignidad y la libertad de cada uno. Y, finalmente, que esta salvaguarda sólo puede ser posible mediante un derecho, un orden jurídico y una autoridad con el suficiente poder que impongan el "mínimo de un sí", el "mínimo del amor", bajo la consideración de que el hombre es "cierto deber" respecto a sus semejantes por ser un ser esencialmente coexistente, en toda relación humana. Sin embargo, recordemos que ante todo esto no hay garantías absolutas. Somos seres contingentes y falibles y en esta medida "perplejos", pero la necesidad de humanizarnos es in--

cuestionable sino queremos seguir siendo sólo "lobos" de nosotros mismos. Somos capaces de...y, sin embargo,"¿podrán los hombres pensar y razonar sin esas universalidades o verdades absolutas, que representan más que el afán de conocimiento, el miedo y el deseo de dominio que el mundo les produce?!"(37)

(37) Enrique Serrano, op.cit. p. 17.

2a. PARTE

3. RETROSPECTIVA: LA NATURALEZA HUMANA EN THOMAS HOBBES Y JOHN LOCKE

"Esta es nuestra verdadera situación: junto con el temor al hombre hemos perdido el amor al -- hombre, la afirmación del hom-- bre, la voluntad de ser hombres"

Nietzsche

El desmantelamiento del escenario de la sociedad medieval a fines del siglo XIV, provocado por el Renacimiento y la Reforma, descubre nuevos horizontes para el desenvolvimiento del género - humano. Las relaciones humanas adquieren nuevas formas auspiciadas bajo la tutela de una renovada visión del hombre y de la naturaleza. Desacralizados ambos por una nueva cosmología, el hombre comienza a emanciparse de las ataduras de una estructura socio-económica y política rígidamente jerarquizada, haciendo descender la igualdad ultramundana de todos los hombres hacia la -- tierra para erigirlos en "Subjetum" protagóricos del acaecer del mundo. La Razón humana es ahora -como sinónimo de la subjetividad- el portavoz de todo lo existente a la manera de su ser y de su - verdad, pues "...el sujeto sólo puede conocer en toda su amplitud aquello que él mismo produce según sus propios principios..." (1)

(1) Enrique Serrano, op.cit. p. 5.

Para Heidegger, este es el fundamento metafísico de la Epoca Moderna que es a su vez esencia de la misma, pues es el surgimiento de la idea de Sujeto, es la invención de la subjetividad como ordenadora del mundo; el mundo tiene valor en tanto representación de nuestra subjetividad. Nos dice: "...Puede verse la esencia de la edad moderna en que el hombre se emancipara de las ataduras medievales al emanciparse para sí mismo."(2)

Esta transformación de la esencia del hombre, hace de todos 'individuos' que nacen libres e iguales claudicando con los privilegios medievales ante el nacimiento o la creencia, instaurando la libertad e igualdad de todo hombre por el hecho de ser tal. Liberado de las ataduras medievales, el hombre es dueño de su propio destino. Ahora, lo que haga de su vida depende de sí mismo; el poder de su Razón le otorga este privilegio. No hay reglas, obligaciones o derechos que los que emanen de sí mismo, pues ahora es un individuo "libre, autónomo y racional", garantía suficiente para afirmar la coincidencia del interés personal con el intéres colectivo, ya que se reconocen como seres humanos iguales. Todas las esferas que integran la coexistencia estaban matizadas de estas creencias.

Sin embargo, ahora sabemos, que a la par de esta liberación, del principio LAISSEZ-FAIRE (dejar hacer), se engendraban nuevas

(2) Martín Heidegger, "La época de la imagen del mundo", en Sendas perdidas, 3a. ed. Losada, Buenos Aires, 1979, p. 78.

ataduras, pues el fin no logró ser una autoafirmación de sí mismo, sino que siguen siendo entidades suprahumanas como la riqueza, la nación, Dios, etc. La emancipación para sí mismo como la plenitud de su realización humana es esencialmente negativa, pues hace de su libertad e igualdad un campo de batalla por ganar la mejor tajada. El individuo "libre, autónomo y racional" resultó ser un "individuo posesivo",(3) que si bien no se olvida su contextualización en el desenvolvimiento de la sociedad capitalista, representa una auténtica búsqueda de la naturaleza humana en sí misma, por sí misma y para sí misma. En situación semejante, se encuentran ancladas las doctrinas iusnaturalistas(*) de Thomas Hobbes y John Locke.

a. Hobbes y la naturaleza humana.

De entrada resulta impresionante que el capítulo XIII del Leviatán de Hobbes,(4) se titule: "De la CONDICION NATURAL del Género humano, en lo que Concierne a su Felicidad y su Miseria", -- pues si bien es cierto que su reflexión sobre la naturaleza humana es abstraída de su historicidad para afirmarla como hipótesis lógica, pues lo que busca son bases sólidas e indiscutibles de la

(3) C.B. Macpherson, La teoría política del individualismo posesivo, Fontanella, Barcelona, 1979. Cfr.

(*) Cfr. Acerca del concepto iusnaturalismo, Abbagnano, op.cit. pp. 705-706.

(4) Cfr. Hobbes, op.cit. pp. 100-105.

naturaleza humana -a la manera de las de las ciencias positivas-, para que, por este medio, las peores calamidades que sufre la humanidad puedan ser abatidas,(5) representa ella misma no sólo la situación real de una sociedad donde suceden profundos cambios, sino que, además, éstos tienen su causa en el ser del hombre "por obra de la simple naturaleza", pues ella nos ha hecho tan iguales que sólo mediante un poder absoluto que atemorice a todos, puede controlarse el estado de desconfianza y de guerra que esta igualdad, produce junto con la consideración de que los hombres se guian más que - por su razón por sus pasiones, ~~produce~~.

De ahí que para Hobbes, en su estado natural donde el hombre se guía por sí mismo, su vida y su libertad sean miserables. Sin embargo, señala también Hobbes, que es ese estado "...nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe: dondde no hay ley, no hay justicia...",(6) pues no podemos acusar a la naturaleza humana como tal, ya que su estado natural es"obra de la simple naturaleza". Esta afirmación es compartida

(5) Bobbio señala que Hobbes, al igual que sus contemporáneos, deslumbrado por la certeza de las ciencias de la naturaleza y matemáticas, creía que un método como el de éstas aplicado a la conducta humana, debía dar resultados como los de aquellas y, por lo tanto, se evitarían la confusión y la discordia en los asuntos humanos. Cfr. N. Bobbio y M. Bovero, "El carácter del iusnaturalismo", en Sociedad y Estado en la Filosofía Política Moderna, F.C.E. México, D.F. 1986, pp. 18-20.

(6) Cfr. Hobbes, op.cit. p. 104.

por Spinoza, cuando nos dice: "... así como el pecado y la sumisión en sentido estricto, así también la justicia y la injusticia sólo se pueden concebir dentro del Estado (Imperio). En efecto, nada hay en la naturaleza de lo que se pueda decir con justicia que pertenece a éste y no a aquél; todo pertenece a todos los que tienen el poder de reclamarlo. Pero en el estado, donde una ley determina lo que pertenece a cada uno, se llama justo a quien tiene la constante voluntad de dar a cada uno lo que le corresponde y, por el contrario, injusto a quien trata de apropiarse de lo que pertenece a otro."(7)

Tenemos pues, que es sólo a partir de que los hombres establecen convenios y un poder común a todos, donde cada cual cede o aliena sus derechos naturales a este poder, cuando las nociones de justicia e injusticia, derecho e ilegalidad tienen cabida. Es sólo superando su estado natural, en parte por su razón y en parte por sus pasiones, cuando se puede dar paso a la civilización del género humano.

Ahora bien, independientemente de su ahistoricidad -característica también compartida por sus contemporáneos-, la reflexión hobbesiana sobre el ser del hombre nos parece excepcionalmente aguda en lo que concierne a ese nuevo individuo que se genera con la bancarrota de la sociedad medieval. Pues creemos que su estado de naturaleza como estado de guerra, en el cual se reconoce la --

(7) Citado por Luypen, op.cit. p. 79 (de Spinoza, op.cit. c.II,23).

mundana igualdad de todos los hombres, refleja la nueva autónomización absoluta de cada uno con respecto a los demás, de ahí que el nuevo hombre surge como "lobo" de sus semejantes, de ahí que el nuevo hombre en su igualdad y libertad particulares sea existencialmente miserable. Ante esta autonomía absoluta de cada uno, sólo queda la instauración de un poder absoluto que asocie a los hombres para resguardarlos de sí mismos. El hombre "natural" de Hobbes, es esencialmente egoísta, arbitrario, belicoso, etc., en el cual no hay cabida para lo humano. Lo humano sólo es posible trascendiendo su estado original; lo humano sólo es posible "reprimiendo" su naturaleza; lo humano es algo que hay -- que arrebatar a la inhumanidad del hombre.

Cabe recordar ahora, las palabras de Marx acerca del ser - del hombre. Para él, el hombre al transformar a la naturaleza - se transforma a sí mismo; el hombre aunque parte de la naturaleza la trasciende y crea su propio mundo. Empero, creemos también, que así como el proceso de la transformación de la naturaleza es constante, así lo es también el ser del hombre. Por eso podemos afirmar que el ser del hombre es un dinamismo dialéctico, por eso es un ser existencialmente "perplejo". De esta manera, - las palabras de Platón, respecto de la política, tienen cabida en todos los asuntos humanos. Platón nos dice: "Parece difícil huésped, que todo lo que constituye la política, tanto cuanto es pensamiento como cuando está en el plano de los hechos logre en algún modo tener validez universal."(8)

(8) Citado por U. Cerroni, en Introducción al pensamiento político, C.M. No. 4, 13a. ed. Siglo XXI, México, D.F. 1972, p. 33.

En efecto, desde el momento en que el hombre se distinge de la naturaleza comienza su autonomía, comienza su verdadero carácter humano. Ello no ha tenido un desarrollo armónico porque no hay un plano determinado de este proceso. Son y han sido sus decisiones las que dan forma y contenido a su ser, a su existir. El problema crucial consiste en querer absolutizar esas formas y esos contenidos como queriendo escapar de nuestra finitud, de nustra - contingencia; en una palabra de nuestro destino de vivir y morir. Reconocer, aceptar y afirmar nuestro destino, es el primer paso a nuestra realización más auténticamente humana; es abrirnos a nuestro ser coexistente sin que merme nuestra individualidad, - sino más bien, que aflore nuestra autoafirmación; es aceptar no sólo la parte positiva o negativa de nuestro existir dialéctico; es darnos cuenta que no hay respuestas absolutas, que no hay valores universales que pretendan limitar la acción y la libertad de cada uno de nosotros; es aceptar, en fin, nuestro ser "perplejo".

El miserable hombre "natural" de Hobbes, representa la perplejidad de vivir en una época de crisis, en una época de transición y en la cual surge, por primera vez en la historia, la consideración de la igual dignidad de todo el género humano. Sin embargo, las características totalmente individualistas de esta dignidad, hacen que los nuevos individuos se vean como enemigos potenciales y tiendan a destruirse. Sólo en la medida en que reconozcamos nuestro ser coexistente, cuando la posibilidad de reconocer a nuestros semejantes la dignidad que les es propia, nos ha de --

permitir afirmarnos en nuestra humanidad; es sólo a partir del - reconocimiento de la necesidad spinoziana, entendida como el hecho de vivir y morir, lo que nos ha de permitir relacionarnos con este determinismo con libertad, para que a la inversa de lo que Nietzsche descubrió, podamos ser capaces de que: junto con el temor al hombre rescatemos el amor del hombre, la afirmación del -- hombre, la voluntad de ser hombres.

b. Locke y la naturaleza humana.

Si bien Locke no identifica el estado de naturaleza del hombre como un estado de guerra como lo hace Hobbes, pues -para él- en este estado ya hay una ley de la naturaleza que obliga a todos por igual, que coincide además con la ley de la razón (9) y por la cual se guían los hombres;al igual que Hobbes y Spinoza, y todos los demás iusnaturalistas modernos -Grocio, Pufendorff, Rousseau, Leibniz, Kant-, sostiene la necesidad de salir de él, pues si bien es un - estado de libertad no lo es de licencia, ya que existe el mayor - inconveniente de que como no todos los hombres "quieren" consul-- tar a la ley de la razón que señala que "...siendo iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad y posesiones" (10), ha de instaurarse un poder civil que obligue a aque--

(9). John Locke, Ensayo sobre el gobierno civil, Nuevomar, México D.F. 1984. p. 37.

(10). Supra. p. 34.

llos que transgreden esta ley, a fin de que se ponga remedio al - inconveniente de que cada uno tenga que ser juez en sus propias - causas, pues desequilibrando el orden natural se degenera en un - estado de guerra semejante al hobbesiano, donde se hace imposible el progreso de la humanidad.

A este respecto Bobbio señala: "De acuerdo con la concepción de Locke, la transferencia de derechos naturales es muy parcial... estando en el estado civil los individuos renuncian sustancialmente a un sólo derecho, al derecho de hacerce justicia por sí mismos, y a conservar todo lo demás, ante todo el derecho de propiedad que ya nace perfecto en el estado de naturaleza porque no depende del reconocimiento de los demás sino únicamente de un acto personal y natural como el trabajo"(11), ya que si bien -continua Locke- originalmente Dios dió la tierra en común a los hombres para que todos por igual se beneficiaran de ella, también les dió la razón para que se sirvieran de ella lo mejor posible. El trabajo, como el esfuerzo de su cuerpo y de sus manos, que le agrega a la naturaleza algo más de lo que ella había puesto, es el medio para que los -- hombres se apropien de los frutos de su esfuerzo. Empero, "...La misma ley natural, que de esa manera nos otorga el derecho de propiedad, pone al mismo tiempo un límite a ese derecho...El hombre puede apropiarse las cosas por su trabajo en la medida exacta en que le es posible utilizarlas con provecho antes de que se echen

(11) Bobbio, op.cit. p. 106.

a perder. Todo aquello que excede a ese límite no le corresponde al hombre, y constituye la parte de los demás."(12)

Sin embargo, el verdadero conflicto dentro del estado de naturaleza, se da con la aparición del dinero que permite la acumulación y propicia la desigualdad entre los hombres. Ahí comienza la verdadera guerra entre ellos y la necesidad de un poder común que protegiese el derecho "sagrado" de la propiedad, pues Dios -nos dice-, ha dado el mundo para "el servicio de los laboriosos y razonables;"(13) y puesto que el estado de naturaleza no les ofrece ninguna seguridad de salvaguardar el fruto de su esfuerzo, ya que "...la mayor parte de los hombres no observan estrictamente los mandatos de la equidad y de la justicia...tienen razones suficientes para procurar salir de la misma (condición natural) y entrar voluntariamente en sociedad con otros hombres que se encuentren ya unidos, o que tienen el propósito de unirse para la mutua salvaguardia de sus vidas, libertades y tierras,"(14) pues, "Si bien con anterioridad he dicho "que todos los hombres son iguales por naturaleza", no debe entenderse que yo me refería a toda clase de igualdad...La superioridad de facultades y de méritos puede situar a otros por encima del nivel general..."(15) "En

(12) Cfr. Locke, op.cit. pp. 46-47.

(13) Citado por H.J. Laski, El liberalismo europeo, Brev. 81, F.C.E. México, D.F. 1984, p. 100.

(14) Locke, op.cit. p. 81.

(15) Supra. p. 56.

consecuencia la finalidad máxima y principal que buscan los hombres al reunirse en estados o comunidades, sometiéndose a un gobierno, es la de salvaguardar sus bienes ya que esa salvaguardia es muy incompleta en el estado de naturaleza."(16)

Tenemos pues, que para Locke, "...el objetivo por el cual los individuos instruyen el estado civil es principalmente la tutela de la propiedad (quees entre otras cosas la garantía de la - tutela de otro bien supremo que es la libertad personal). Si este es el objetivo, de ello deriva que no solamente el derecho a la vida como para Hobbes, ni solamente el derecho a la libertad de opinión como para Spinoza, sino también y sobre todo el derecho de - propiedad es un derecho irrenunciable."(17) Aquí radica, precisamente, la fuerza y la viabilidad histórica de Locke, pues "...Su generación necesitaba que le dijeran que la naturaleza justificaba sus exigencias sociales. El les facilitó tal justificación. - Les dió un orden específico, cuyos límites admitían exactamente las libertades que deseaban; una teoría de la tolerancia que les permitía excluir de sus beneficios exactamente a quien ellos deseaban excluir; les facilitó una teoría de la propiedad que hacía a sus dueños dignos de protección por razón del esfuerzo que su - acumulación implicaba y el bien social que ésto representaba..."(18)

(16) ibid. pp. 81-82.

(17) Bobbio, op.cit. p. 106.

(18) Laski, op.cit. p. 102.

125919

En efecto, lo que Locke hace es justificar el carácter justo de esa apropiación como un derecho natural que, circunscrito históricamente, representaba la posibilidad de adquirir libertad y autonomía frente al poder monárquico y a la nobleza medievales. Dicho en otros términos; "Lo que Locke defendía entonces era una forma de propiedad que realmente constituía un instrumento para obtener libertad y autonomía frente a un orden social caracterizado por la omnipresencia de la monarquía y los privilegios de la nobleza."(19)

De esta manera, el derecho de apropiación -que genera libertad-, como algo inherente a la naturaleza humana se convierte, para los desposeídos, en esclavitud. Antepuesta la libertad personal a la igualdad social, se justifica "naturalmente" la desigualdad social entre los hombres, pues para Locke, la sociedad se divide entre "los juiciosos" -propietarios- y "los perversos" -no propietarios-, ya que los unos se guían por la razón y los otros no. Así, los nuevos privilegios, en contraposición a los "privilegios divinos", son "naturales", pues cada individuo por su propio esfuerzo se los ha ganado.

De nueva cuenta, las características totalmente individualistas del ser del hombre, en donde sus derechos, sus libertades,

(19) Jorge Rendón A. "John Locke, la propiedad del trabajo como instrumento de la libertad individual", en ENSAYOS, No. I, rev. publicada por el Dpto. de filosofía de la UAP-I, 1987, p. 4.

sus obligaciones, etc., si bien en un principio representaron la emancipación de ataduras ultraterrenales rígidamente estructuradas para un volverse a sí mismo en calidad de ser "libre, autónomo y racional" que, a la manera de las "mónadas" de Leibniz que "no tienen ventanas" al mundo exterior, pues cada "mónada" es"un mundo para sí y forma una unidad autosuficiente" y cuya armonía es preestablecida providencialmente, ha dejado a los nuevos individuos, precisamente, totalmente aislados unos de otros. Curiosamente, el individuo en su absolutez se pierde, necesita de los otros para afirmarse a sí mismo, negando a los otros se niega a sí mismo. Esta es la experiencia que nos han legado estos autores. Ya Hobbes había "visto" este individualismo negativo, al hablar de la miseria que acompaña a la libertad de los hombres particulares. Hay que "descubrir" nuestras ventanas para poder "abrirlas" al mundo exterior; hay que reconocer "el mundo de los otros" y su determinación para poder ser capaces de lograr nuestra autenticidad personal; hay que reconocer nuetro ser coexistente, su finitud y su contingencia para poder valorarnos en términos más humanos; hay que dejar que fluyan los conflictos porque en ese fluir puede darse la posibilidad de reconocer nuestro ser, reconociendo el ser de los demás sin que ello implique la anulación de los otros, de lo que no somos nosotros siendo, sin embargo, nuestros semejantes. El "mínimo de un sí", el "mínimo del --- amor" del hombre respecto a sus semejantes, propuesto por la fenomenología existencial, puede ser "la llave" que nos ayude a "abrir nuestras ventanas", para aceptarnos, afirmarnos y valorarnos en nuestra humana condición.

CONCLUSION

Reconocer nuestras limitaciones, sería uno de los primeros pasos para un mejor acercamiento, cualitativamente hablando, hacia nuetros semejantes. Sin imposiciones universalistas, sin negaciones absolutistas podríamos darle a nuestro propio ser la posibilidad de vivirse dentro de su constitución dialéctica, la posibilidad de negarse y afirmarse en su dinámico coexistir. En nuestra existencia como coexistencia, al "descubrírsenos" nuestro ser como 'intencionalidad', se nos presenta la posibilidad de recuperar nuestra capacidad de decisión, nuestra capacidad de elección dentro de los límites de nuestra coexistencia, dentro de los límites de ese "cierto deber" que es cada uno de nosotros respecto a nuestros semejantes, por ser nuestro ser un ser que siempre está en relación. Relación que nos determina y que, a su vez, somos capaces de determinar.

La naturaleza humana no es en sí misma ni positiva ni negativa, es un dinamismo dialéctico y en esa medida convergen en ella lo positivo y lo negativo; de ahí la condición "perpleja" de nuestro ser, de ahí el requerimiento del "mínimo de un sí" del hombre respecto a sus semejantes, para darnos la posibilidad de entablar relaciones más auténticamente humanas en donde -utilizando palabras de Enrique Serrano-, "nos reencontremos con el'

otro en ese espacio fragil, en su particularidad, ni como enemigo a liquidar, ni como diferencia a suprimir". Pues no hay mejor camino para el abuso del poder, que la tendencia a estereotipar, a homogeneizar, bajo valores y verdades universales, las particularidades que nos conforman a cada uno de nosotros para suprimirnos así el poder de decisión en aras del "bienestar general". Pero, pregunto; ¿acaso no somos cada uno de nosotros esa generalidad, a la cual va dirigido ese bienestar? Porque si no es así, entonces yo no sé para quien será; y con mucha mayor razón hemos de reafirmarnos a nosotros mismos de tal manera que, recuperando nuestra particularidad logremos reconocerles a los otros la suya. Difícil tarea, lo reconozco, porque estamos demasiado acostrumbrados por un lado, a que aquellos que tenemos la posibilidad de distanciarnos y cuestionar los órdenes que nos rigen a creer que lo que descubrimos y proponemos es lo mejor para todos y, entonces, ni podemos nos tratamos de imponer; por otro lado, aquellos que no tienen esa posibilidad, se conforman y sobreviven como pueden y, finalmente, que aquellos que detentan el poder, en aras del "bienestar general" cometen las peores ignominias.

Todo ello es obra de nosotros mismos, necesitamos aprender y podemos hacerlo, ha hacernos responsables de nuestras actitudes sin recurrir a causas como la Riqueza, Dios, Nación, Razón, etc., para justificar nuestra propia subjetividad erizada como única, verdadera, eterna e inmutable, pues lo que se hace es negar la vida. Aceptarnos, valorarnos y vivirnos como seres finitos, "perple

jos", y en esta medida contradictorios, es condición indispensable del "mínimo del amor" exigido por una coexistencia más humana. Y todo poder, todo derecho y toda moral que no se revistan de este mínimo, no han de lograr ampliar los espacios a una convivencia más sana, más espontánea entre nosotros los seres humanos.

Ser humano, ser sujeto en el mundo y a través de él, implica no sólo el reconocimiento de mi ser sujeto a partir del otro, sino también ser un sujeto para el otro. En la medida que este encuentro no implique más la negación de uno de ellos, lograremos sanear nuestra coexistencia. El ser humano, en su loca carrera por evitar lo inevitable, el destino de vivir y morir, se inventa mundos, se inventa entidades suprahumanas como queriendo liberarse de su destino. Sin embargo, en su intento se vuelve -- presa de sus propios inventos, negándose no sólo a sí mismo sino a los demás -prueba más de que nuestra existencia es coexistencia- la posibilidad de vivirse plenamente en su finitud y en su perplejidad, posibilidad que al negarla, le imposibilita a relacionarse humanamente. Mientras prosigamos proponiendo fines suprahumanos, proseguiremos negando lo humano; mientras que los límites de nuestra acción -sea ésta política, económica, moral, social y hasta belicosa, etc.-, no tenga como fundamento el "mínimo de un sí", el "mínimo del amor" como "cierto deber" del ser humano hacia los otros seres humanos, hemos de seguir atropellando nuestra dignidad humana, pese al progreso científico, pese a todos los inventos por aliviar los "males" del género humano; en una palabra, pese a nuestra "civilización".

BIBLIOGRAFIA

1. Abbagnano, N. Diccionario de Filosofía, F.C.E. México, D.F. 1985.

2. Bobbio, N y Bovero, M. "El carácter del Iusnaturalismo", en Sociedad y Estado en la Filosofía Política Moderna, F.C.E. México, D.F. 1986.

3. Cerroni, U. Introducción al pensamiento político, C.M. No. 4, 13a. ed. Siglo XXI, México, D.F. 1982.

4. From, E. El miedo a la libertad, Paidos, Buenos Aires, 1966.

5. Heidegger, M. "La época de la imagen del mundo" en Sendas perdidas, 3a. ed. Losada, Buenos Aires, 1979.

6. Hobbes, T. Leviatán, F.C.E. México, D.F. 1984.

7. Kelsen, H. La teoría pura del derecho, Colofón, México, D.F.

8. Laski, H.J. El liberalismo europeo, Brev. 81, F.C.E. México, D.F. 1984.

9. Locke, J. Ensayo sobre el gobierno civil, Nuevomar, México, D.F. 1984.

10. Luypen, W. Fenomenología del derecho natural, ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1968.

11. Macpherson, C.B. La teoría del individualismo posesivo, Fontanella, Barcelona, 1979.

12. Rendón, J. "John Locke, la propiedad del trabajo como instrumento de la libertad individual", en Ensayos, No. 1, rev, publicada por el Dpto. de Filosofía de la UAM-I, México, D.F. 1987.

13. Serrano, E. Huellas, rev. publicada por el Dpto. de Filosofía de la UAM-I, México, D.F. 1987.