



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE DERECHO
Programa de Posgrado de Derecho – Maestría en Derecho con Enfoque en
Filosofía del Derecho**

**TÍTULO DE LA TESIS:
Humanismo como el fundamento del Derecho Humano a la Dignidad Humana.
Meditaciones a partir de Martin Heidegger**

**PARA OPTAR AL GRADO:
MAESTRO EN DERECHO – ENFOQUE EN FILOSOFÍA DEL DERECHO**

**PRESENTA:
Licenciado SANTIAGO GARCÍA DÍAZ**

**TUTORA:
Doctora YVONNE GEORGINA TOVAR SILVA
Facultad de Derecho**

**COMITÉ TUTOR
DRA. PERLA GÓMEZ GALLARDO
DR. RICARDO RENÉ HORNEFFER MENGDEHL
DR. JORGE ROBLES VÁZQUEZ
DR. JOSÉ ANTONIO SÁNCHEZ BARROSO
DRA. YVONNE GEORGINA TOVAR SILVA**

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD.MX., JULIO DE 2024



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A todos aquellos que habitando desiertos
Atesoran en su corazón el recuerdo de lo posible*

*Quien piensa a lo grande tiene que equivocarse a lo grande
Martin Heidegger*

AGRADECIMIENTOS

Si este documento puede ser considerado algo más que una tesis, puede ser como una atestiguación de una resistencia a la huida frente a lo difícil. La dificultad de las cosas ha sido el mayor encuentro de lo que aquí se ha escrito. Quizás este hecho sea el que más nos pueda decir algo sobre aquello en lo que colocamos nuestra búsqueda. Si este camino se ha podido realizar, no ha sido porque tengo una voluntad de acero y porque todo me resulto fácil de pensar. Todo lo contrario. Este ha sido un trabajo que lleva detrás una estela de demoras, de “todavía-no” y de “aún todavía algo”. Aunque este camino contó con la “buena suerte” de que todos mis barcos habían sido quemados para que yo no me diera al escape, no fui completamente derrotado en batalla gracias a quienes me acompañaron en este camino. Quisiera poder nombrar todo lo que me sostuvo, pero sería imposible, porque la vida misma estuvo siempre ahí, en los detalles. Sin embargo, quisiera hacer el mejor de los esfuerzos que tiene el poder agradecer a quienes me sostuvieron en el camino.

Si todo tiene un comienzo, en ese lugar están mis padres. A mi padre Jorge Orlando, quien me cultivo para dirigirme en el camino del asombro, y siempre me alentó a tener bien abiertos los ojos a la vida, y quizás más importante, quién me enseñó la importancia vital de honrar durante nuestro camino a nuestro pasado, sobre todo cuando nos apartamos de sus razones. A mi madre Jacqueline, la mujer que con su corazón sencillo me ha sostenido desde niño, que me mostró con su ejemplo que si el camino debía ser recorrido, debía ser llevando un corazón alegre.

A Karla, la mujer que me ha dado la posibilidad de cultivar a su lado un hogar, de sembrar sueños e ilusiones que ninguna palabra logrará nunca alcanzar. La que abrazo todo lo que soy y que yo mismo no conocía. La mujer que me recordó que es mejor vivir feliz y menos perfecto.

A toda mi familia, especialmente a mis hermanos, que me vieron partir de casa, pero nunca se han apartado de mi lado.

A Don Carlos y Doña Patricia, unos genuinos padres que generosamente me dieron la posibilidad de habitar junto a ellos mientras todo se gestaba.

A los abuelos que me dieron raíces y que ya no están a mi lado, pero que me regalaron (desde donde estén) en la Abi Adelaida un recuerdo de su amor, y siempre sobre todas las cosas, una comida caliente antes de ir a la cama.

A las Maestras Dra. Angelica Crespo y la Dra. A Juliana González, así como el Maestro Dr. Ricardo Horneffer, que han sido verdaderos parteros del pensar. Que me inspiraron a decir lo bello del mundo nombrándolo desde lo sencillo, y me legaron su resistencia a la petrificación del mundo y su insistencia en recobrar la vida que existe en todo lo que es.

A la Dra. Yvonne Georgina Tovar Silva, mi tutora, por todo el acompañamiento, sus palabras de aliento y sobre todo paciencia.

A los Maestros Sergio Enrique Medina e Iván Adelchi Peña, dos amigos que hicieron que México se mostrara desde el principio como un hogar en el que podían gestarse estas ideas y nuevos caminos.

A todos los integrantes del Seminario de Metafísica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, dirigida por el Maestro Dr. Ricardo Horneffer, que como una familia espiritual acompañaron con largas y sesudas reflexiones este camino del pensar.

Sé que no están aquí todos a los que quisiera agradecer. A todos los que no he nombrado, y a todos los que sin yo saberlo y de distintas formas, han colaborado para que este proyecto tenga una voz, reciban de mi parte un sincero agradecimiento.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	IX
CAPÍTULO I: LA PREGUNTA POR LA DIGNIDAD HUMANA EN LA DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS HUMANOS DE 1948 Y LA CARTA SOBRE EL HUMANISMO DE MARTIN HEIDEGGER	1
1. Consideraciones preliminares	1
2. La pregunta por la Dignidad Humana en la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948	2
A. El ambiente político que dio lugar al Derecho Humano a la Dignidad Humana en la Declaración Universal de Derechos Humanos	2
B. Proceso de redacción de la Declaración Universal de Derechos Humanos y el Derecho Humano a la Dignidad Humana	8
C. La comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana dentro de la Declaración Universal de 1948	20
I. ¿Qué puedo conocer?	22
II. ¿Qué puedo esperar?	25
III. ¿Qué debemos hacer?	26
IV. ¿Quién es el ser humano para el Derecho Humano a la Dignidad Humana?	27
3. La pregunta por la dignidad humana del filósofo Martin Heidegger (1946)	29
A. Humanismos y la mirada de la metafísica de la subjetividad	33
B. Superación de la metafísica de la subjetividad y la propuesta ontológica de la ex-sistencia	46
CAPÍTULO II: PRIMERA DESCOMPOSICIÓN. LA CUESTIÓN DE LA TEMPORALIDAD EN LA COMPRENSIÓN DEL DERECHO HUMANO A LA DIGNIDAD HUMANA	61
1. Consideraciones preliminares	61
2. La integridad de la naturaleza temporal del ser humano a partir de nuestro ser-posible frente al humanismo del Derecho Humano a la Dignidad Humana	69
A. Aterrizaje del ser posible y la temporalidad a la investigación del Derecho Humano a la Dignidad Humana	88
B. Aterrizaje de la anticipación de la muerte en la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana	94
C. Aterrizaje de la llamada de la conciencia en la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana	101
D. Aterrizaje de la culpabilidad en la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana	102
E. Aterrizaje de la resolución en la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana	104
3. Temporalidad del Dasein (originaria y derivada) Vs. el tiempo del sujeto del Derecho Humano a la Dignidad Humana	109
A. La comprensión cotidiana del tiempo	112
B. Aterrizaje de la comprensión cotidiana del tiempo al Derecho Humano a la Dignidad Humana	117

I.	La Supra temporalidad de la comprensión de nuestra existencia en el Derecho Humano a la Dignidad Humana _____	118
II.	Se trata de la dignidad humana del constante ahora _____	121
III.	La comprensión teórica y el lenguaje de la Declaración colabora en este propósito de fijar un tiempo _____	122
IV.	La temporalidad de la experiencia de comprensión de nuestra existencia en el Derecho Humano a la Dignidad Humana dentro de la cotidianidad _____	123
C.	Temporalidad propia del Dasein _____	126
D.	Aterrizaje del tiempo originario a la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos _____	133
4.	La historicidad del ser humano y el Derecho Humano a la Dignidad Humana _____	140
A.	Aterrizaje del ser-histórico a la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana _____	149
5.	Intratemporalidad y el tiempo vulgar en la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana _____	156
A.	Aterrizaje de la intratemporalidad _____	160
 <i>CAPÍTULO III: SEGUNDA DESCOMPOSICIÓN. LA CUESTIÓN DE LA ESENCIA EN EL DERECHO HUMANO A LA DIGNIDAD HUMANA _____ 162</i>		
1.	Consideraciones preliminares _____	162
2.	La pregunta por la esencia ¿qué significa esenciar? _____	163
A.	Camino a la definición de esencia _____	164
B.	Esencia y verdad _____	175
C.	Aterrizaje de la pregunta por la esencia _____	182
3.	La pregunta por la posibilidad del fundamento _____	190
A.	Aterrizaje de la posibilidad de fundamento para la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana _____	196
4.	La pregunta por la posibilidad de la esencia del ser humano _____	199
A.	Aterrizaje de la esencia del ser humano y el Derecho Humano a la Dignidad Humana _____	219
B.	Aterrizaje de la comprensión de la esencia a partir del trato ocupado que tenemos con el mundo y la diferencia con el trato hacia el ser del ser humano diferente al de los demás entes para la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana _____	225
C.	Aterrizaje de la comprensión de la esencia del ser humano a partir de la referencia a la existencia y la en-cada-caso mío para la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana _____	228
 <i>CAPÍTULO IV: TERCERA DESCOMPOSICIÓN. LA POSIBILIDAD DE QUE LA ESENCIA COMPARTIDA DEL SER HUMANO SEA SU DIGNIDAD HUMANA. _ 235</i>		
1.	Consideraciones preliminares _____	235
2.	Lo compartido para Heidegger a partir del mundo compartido y el estar junto a los otros en la forma de “la co-existencia” y “el co-estar” _____	239
A.	Mundo compartido vs. Sujeto universal desmundanizado _____	239
B.	La caída de la cotidianidad y el encuentro con el otro _____	252
C.	Singularización de la existencia y el reconocimiento de la posibilidad del otro _____	260

D.	Aterrizaje del co-estar y la co-existencia desde un mundo compartido para la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana	262
E.	Aterrizaje de la estructura de la cotidianidad a la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana	279
F.	Aterrizaje de la posibilidad de la singularización a la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana	291
3.	La mismidad y los otros	293
A.	Aterrizaje de mismidad para la comprensión de la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos	301
I.	La identidad en la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos	306
II.	La mismidad desde la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos	310
CONCLUSIONES		322
FUENTES DE CONSULTA		329

Resumen: La presente reflexión explora el fenómeno del Derecho Humano a la Dignidad Humana establecido en la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, a partir de la crítica al horizonte de comprensión metafísico de los humanismos planteado por Martin Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*. El propósito de este análisis es ahondar en la comprensión de los elementos constitutivos de la dignidad humana que se genera a partir de la comprensión de “lo humano” desde el Derecho Humano a la Dignidad Humana, intentando poner en cuestión los lugares seguros de las bases metafísicas que la sostienen. Dichas bases metafísicas, desde las cuales se planea abordar este análisis, son tres, (i) la temporalidad, (ii) la cuestión de la esencia y (iii) la cuestión de la esencia compartida. Estos análisis nos permitirán tener un panorama más detallado de los fundamentos que nos permiten tener una mejor comprensión de la dignidad humana en la actualidad, particularmente, en el ámbito jurídico y en las facultades de Derecho en el que es ampliamente utilizado.

Palabras clave: Derecho Humano a la Dignidad Humana, Humanismos, Metafísica, Esencia, Existencia, Finitud.

Abstract: The present reflection explores the phenomenon of the Right to Human Dignity (HRD) established in the Universal Declaration of Human Rights of 1948 (UDHR), from the critique of the horizon of metaphysical understanding of humanisms raised by Martin Heidegger in the “*Letter on Humanism*”. The purpose of this analysis is to delve into the understanding of the constitutive elements of human dignity that is generated from the understanding of “the human” from the HRD, trying to question the safe places of the metaphysical bases that sustain it. These metaphysical bases, from which we plan to approach this analysis, are three, (i) temporality, (ii) the question of essence and (iii) the question of shared essence. These analyses will allow us to have a more detailed overview of the fundamentals that allow us to have a better understanding of human dignity today, particularly in the field of law and faculties of law where it is widely used.

Keywords: Right to human dignity, Humanisms, Metaphysics, Essence, Existence, Finitude.

INTRODUCCIÓN

Lo primero que habría que poner de presente en la reflexión en torno a “la dignidad humana” es la amplitud de perspectivas y aportaciones filosóficas, jurídicas, históricas, teológicas, filológicas, entre otras, que al respecto de esta categoría se han hecho a través de la historia. El tema de la dignidad humana juega un papel imprescindible para la comprensión del lenguaje de los derechos humanos. Junto a otros temas sociales, la dignidad humana se erige como un “tema de temas”, sobre el cuál se ha legislado por los organismos internacionales, es un tema que es políticamente relevante para los países del mundo entero, es un asunto que permite la cohesión social, y al mismo tiempo, se trata de una cuestión que produce muchas dudas sobre su contenido, dudas sobre su verdadero ejercicio por los ciudadanos, dudas sobre su protección.

Al respecto de esta situación, dice el profesor Truyol y Serra que el lenguaje de los derechos humanos es muy abundante, pero mucho de esto termina quedándose en el papel de documentos pronunciados por organismos internacionales, porque la realidad jurídica, para el “hombre de la calle”, “potencial ciudadano del mundo”, el mensaje de los derechos humanos produce escepticismo y desaliento¹.

Dentro de este escepticismo, nuestro interés se aboca sobre todo en la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana, y particularmente, en la reproducción de una forma de ver a la dignidad humana que se da en las facultades de derecho a partir del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos, ya que

¹ Cfr. TRUYOL Y SERRA, Antonio, *Los derechos humanos*, Tecnos, Madrid, 1977, p. 40.

en los sistemas de derecho contemporáneos, debido a que hacemos parte del sistema de derechos humanos que se inaugura con el sistema de Naciones Unidas, necesariamente para referirnos a la comprensión de la dignidad humana debemos referirnos al Derecho Humano a la Dignidad Humana. Esta forma de ver particular a la que se hace referencia en la enseñanza del derecho, como se verá durante el desarrollo de la tesis, está atado a una mirada de la dignidad humana como algo útil, como algo a la mano, comprensible de suyo, que tiene una respuesta que se da por sentada cuando hacemos referencia al Derecho Humano a la Dignidad Humana. Al respecto de la ambigüedad en la que ha caído la comprensión de la dignidad humana, puede resultar bastante alarmante lo referido por Mary Ann Glendon, en un estudio realizado para evaluar los inicios y los resultados de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948. Glendon dice lo siguiente:

Lo que comenzó como algo difícilmente funcional se convirtió en hábito, hasta que se perdió el sentido de un solo cuerpo unificado de principios. Hoy, la Declaración es considerada universalmente más como una especie de menú de derechos del cual cada uno toma y elige al gusto [...] el hecho de que las Naciones y los grupos de poder busquen afanosamente empatar sus agendas, o justificar sus acciones en términos de derechos humanos, es una muestra del éxito de la idea de los derechos humanos. Casi todo conflicto actual de derecho internacional, tarde o temprano implica a los derechos humanos; casi todo uso de fuerza militar reclama alguna justificación humanitaria. Más aún, cada vez que se hace a un lado la Declaración y se politiza, se incrementa el riesgo de que la protección de derechos humanos se convierta en pretexto para imponer la voluntad del más fuerte, por medio de intervención armada o presión económica.²

Quedémonos por un momento con lo dicho: “una idea exitosa”, una idea que sirve a unos como a otros, que sirve para sustentar la agenda del momento (la agenda del partido, la agenda de los movimientos de la más distinta índole, para los que no están contentos con la forma vigente de hacer las cosas, para los que sí están de acuerdo con esas formas, etc.). El peligro de toda idea cuando se convierte en discurso es su banalización. Una idea que resulta banal cae en la irrelevancia.

En el peligro frente a la banalización del Derecho Humano a la Dignidad Humana, en esta investigación decidí volver a preguntar por el fenómeno de la dignidad humana, no tanto para

² GLENDON, Mary Ann, *Un mundo nuevo. Eleanor Roosevelt y la Declaración Universal de Derechos Humanos*. Fondo de Cultura Económica y Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal y Universidad Panamericana, México, 2011, pp. 29-30.

hacer una historiografía de la comprensión de la dignidad humana sino para preguntar por su fundamento. Pero ¿realmente esta presunta falta de relevancia que ha ido tomando el lenguaje de los derechos humanos fue así desde el inicio? La respuesta parece clara, al menos hasta el momento de los redactores de la Declaración, la transparencia de la relevancia del tema que se generaba ante el espanto frente a lo sucedido en las dos guerras mundiales. Una de las necesidades que se hizo evidente con las catástrofes de las guerras mundiales fue garantizar una protección de la condición humana por encima de la soberanía nacional de los Estados, de tal forma que el trato denigrante que recibía un ser humano de cualquier parte del mundo no fuera un asunto únicamente de los gobiernos locales. Los autores consultados que se muestran en el primer capítulo de esta tesis concuerdan en que la opción viable luego de los hechos de destrucción y barbarie de las guerras mundiales ponía sobre la mesa la necesidad de establecer algún tipo de documento que impidiera que hechos similares se pudieran dar en el futuro.

Podemos intuir que la banalización ha sido un fruto posterior a lo que se quiso por los redactores de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948. De ninguna manera estoy afirmando que la categoría “banalización” se pueda aplicar como una forma de comprensión general y absoluta de los derechos humanos o particularmente del Derecho Humano a la Dignidad Humana. Sin embargo, reconocemos que han sido múltiples los caminos que ha tenido el fenómeno de la dignidad humana desde el Derecho Humano a la Dignidad Humana, uno de ellos es el de la banalización, que es el que más me inquieta a mí, y es por esto que me interesa recuperar esta categoría para volver a preguntar por ella y rescatar en nuestro tiempo nuevas formas de acercamiento. Frente a esta situación, el comentario que presenta el estudio de Glendon acerca de la reapropiación por cada generación es relevante:

Hoy en día, la Declaración es el único y más importante punto de referencia en la discusión entre países sobre cómo organizar juntos nuestro futuro en un planeta cada vez más conflictivo e interdependiente. Pero el tiempo y la falta de memoria histórica empiezan a notarse. Incluso dentro del movimiento internacional de derechos humanos, se corre el riesgo de que la Declaración se convierta en un monumento para venerar de lejos, y no tanto en un documento vivo que debe

reapropiarse en cada generación. De hecho, difícilmente existe otro texto tan firmemente valorado y a la vez tan poco leído y entendido.³

Concordamos con Glendon en que no podemos dejar que el Derecho Humano a la Dignidad Humana se convierta únicamente en un elemento por venerar, y, por lo tanto, a nuestra consideración esta reapropiación debe pasar por un dejar de repetir lo dado, de volver a recorrer por propia cuenta los caminos del pensar sobre la dignidad humana, para hacer nuestra esa experiencia. Y aunque cada generación deberá pensar en la dignidad humana, no se trata de un pensar separado, sino un pensar conjunto sobre lo mismo.

La confusión entre la teoría y la realidad es de las situaciones más terribles si no logramos avanzar por encima de ellas. Una de las formas en que se ha avanzado es buscando una mayor protección del Derecho Humano a la Dignidad Humana, para que aquello que fue dicho y puesto en un papel se convierta en un hecho. Nuestro acercamiento a esta confusión es un poco diferente, porque no buscamos una mayor protección del derecho, sino que decidimos dar un paso previo. Este paso previo se plantea desde los siguientes interrogantes ¿Comprendemos esto que estamos protegiendo? ¿tenemos claro qué es esto que deseamos proteger? ¿No es importante que nos detengamos un poco en la comprensión que tiene el “hombre de la calle” sobre la dignidad humana? Decimos hombre de la calle, pero ¿acaso no sería también necesario (y de mayor importancia) preguntarnos cuál es la comprensión que tienen de la dignidad humana los propios abogados y estudiantes de derecho?

Este paso previo de la comprensión a la protección no es un simple donaire de un quisquilloso o un buscapleitos. Me pregunto ¿De qué vale repetir hasta la saciedad que algo es valioso si nosotros mismos no podemos experimentar su valor de propia mano? ¿No nos fue regalada la posibilidad de la dignidad humana para que podamos afrontar también la pregunta de su experiencia? En caso de considerar la pregunta por la dignidad humana una cuestión baladí, puesto que ya ha sido respondida por décadas y décadas por teóricos de toda índole, ¿no estaríamos recibiendo un regalo que solo podemos mantener en el sobre, pero nunca revelar su contenido?

³ *ibidem*, p. 28.

Luego de la devastadora Segunda Guerra Mundial, Jean Beaufret le ha escrito una carta al filósofo alemán Martin Heidegger, en la que le pregunta ¿cómo volver a darle un sentido al humanismo?⁴ (esto se explica en más detalle en el primer capítulo). En dicha Carta, Heidegger responde con una vehemente crítica al humanismo y emite una condena en la que resalta que estos humanismos no ponen lo suficientemente alta la *humanitas* del ser humano (*Humanitas* es el término con el que se designa aquello que es propio de su esencia). El asombro frente a esta afirmación es impresionante.

Este cuestionamiento despertó mi inquietud, porque como se intentará mostrar en el primer capítulo de esta tesis, la Declaración Universal de Derechos Humanos en tanto que manifestación humanista se está planteando una pregunta por la humanidad del ser humano. Lo que resulta de esta inquietud es esta tesis, en la que nos proponemos vislumbrar en las meditaciones del segundo al cuarto capítulo, la mirada que se le dio al ser humano y a su dignidad desde el punto de vista metafísico por el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos. Esta investigación se plantea abrir algunas posibilidades que nos ofrece la dignidad humana, y por lo tanto se plantea como un paso previo, en tanto que no se pregunta por un ahora en concreto desde el cual se experimenta la dignidad humana, sino que se pregunta por la base subyacente a la comprensión que se tiene en el Derecho de dicho fenómeno. Y aunque no se plantea como una pregunta que tiene en mente la protección, su destino es el de ser un pensar el pasado, el presente, y el futuro de la dignidad humana, en pos de su mayor cuidado, porque quizás, desde nuestra forma de ver las cosas, una mayor comprensión nos permite poder abrazar más plenamente eso que intentamos proteger.

Aquí exponemos cuál es la pregunta que ha surgido de nuestro asombro. Y es esta: ¿Dentro de qué horizonte de comprensión metafísico se está vislumbrando la dignidad humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos firmada en 1948?

La hipótesis de la investigación es que la comprensión de la dignidad humana dentro del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos

⁴ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el humanismo* en *Hitos*, Trad. Helena Cortés & Arturo Leyte, Alianza editorial, Madrid, 2007

parte de una mirada a la humanidad del ser humano propia de los humanismos que se posicionan desde una tradición metafísica en la que se engloba en categorías estáticas, homogéneas y universales al ser de los entes, partiendo inicialmente del ser del ser humano. Lo que se intentará durante la tesis, es mostrar los rastros de esta mirada metafísica, hacer patente su forma de comprensión para intentar también desde la propuesta de Heidegger aventurar una superación de dicha metafísica de la subjetividad presente en la comprensión de la dignidad humana del Derecho Humano de la Declaración Universal de Derechos Humanos.

Con la pregunta propuesta nos proponemos plantear un diálogo interlocutorio entre la crítica al humanismo propuesta por Heidegger y la conceptualización humanista que se manifiesta en el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948. El resultado de este diálogo nos puede brindar dentro del Derecho, y de manera precisa, en la enseñanza efectuada por las mismas facultades de Derecho, una explicación que se sume al debate acerca de la forma en que se mira (comprende) la dignidad humana plasmada en la Declaración Universal de Derechos Humanos. Este diálogo con la postura Heideggeriana busca devolver a la dignidad humana al plano de la cotidianidad, y ver desde aquí, no solo una posibilidad de poder comprender mejor la dignidad humana en términos teóricos sino de poder pensarla desde el mundo de la vida. Este sería el gran motivo de nuestra investigación.

Quizás no haga falta que ningún abogado, filósofo o científico nos explique lo que ya se vive en carne propia para que sintamos la necesidad de retomar la dignidad humana como uno de los temas dignos de ser tocados. No nombraremos un país en concreto porque no podemos hacer una valoración de cuales muertes y cuales penas pesan más que otras. Quizás sea muy evidente (al menos para mí lo es) que, con el sufrimiento y la muerte, el tema de los derechos humanos y especialmente de la dignidad humana sean un tema que no deja de ser latente sino urgente.

Desde esta urgencia para solucionar el sufrimiento y la muerte ¿qué sentido tiene preguntarnos por la dignidad humana? ¿Pensando y preguntando desde la metafísica, considerado muchas veces como un pensar ocioso y desprovisto de una relación con el

mundo práctico, qué puede ser transformado? Pensar desde la urgencia sin embargo no es lo más conveniente cuando lo que se busca es una respuesta que más que una solución inmediata pretenda ser el pensamiento diligente que busca recuperar aquello que se sigue escapando de nuestra vista para alcanzar la profundidad del problema.

Como se ve, en esta pregunta por la dignidad humana no se busca una solución a quienes hoy ya están sufriendo la catástrofe, y aun así también ese dolor es una razón para volver a formular la pregunta. No es un olvido del dolor sino todo lo contrario. Este no dejar que caiga en el olvido a quienes sufren o han sufrido, permite entender todo lo que se quiere pensar en esta investigación no como una ruptura con lo que se ha pensado hasta ahora, y con lo que se sigue pensando para una mayor protección, sino un reconocimiento y re-apropiación del problema con unas miras, no solo diferentes sino más hondas, más vitales.

Esta tesis no está destinada para lectores expertos en Heidegger o en derechos humanos. Si se quisiera encasillar, tiene origen en la pregunta de un estudiante de la facultad de derecho que tiene dudas sobre los márgenes de comprensión para la experiencia de la dignidad humana cuya respuesta le ofrece el Derecho. Entonces, inicialmente, está destinada a todos los que se puedan hacer esta misma pregunta en el espacio de las aulas de clase de una facultad de derecho; pero no solo está dirigida a ellos. Realmente se trata de una búsqueda por la experiencia de la dignidad humana, y en este sentido, está destinada para quienes albergan un ansia de seguir buscando otros caminos desde los cuales se puede seguir pensando este fenómeno.

¿Cómo estará organizada la presentación del tema? El primer capítulo inicia con una contextualización del problema, presentando el horizonte de comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana junto con la problematización de esa comprensión a partir de la crítica a los humanismos que presenta Martin Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*⁵ publicada en 1946. Los tres capítulos posteriores son las meditaciones que llevo a cabo para presentar los análisis que surgieron a partir de algunas ideas que retomamos del

⁵ *idem.*

mismo M. Heidegger, y desde los cuales se quiere poner en duda los lugares comunes de la comprensión de la dignidad a partir del Derecho Humano a la Dignidad Humana.

¿Qué son las descomposiciones? ¿Por qué el nombre descomposición? Una descomposición es la desintegración del todo en sus partes con la finalidad de examinarlas detalladamente, conocer sus características, sus cualidades, su estado, y, sacar conclusiones que nos permitan una mejor comprensión de la totalidad del fenómeno que estamos descomponiendo. Para cada descomposición utilizamos una parte de la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana (la temporalidad, la cuestión de la esencia y la cuestión de lo compartido con los otros) y la pusimos en diálogo con algunos desarrollos teóricos ontológicos que retomamos del filósofo alemán Martin Heidegger.

El objetivo del segundo capítulo es mostrar a través de la pregunta por el horizonte temporal desde el cuál se comprende la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana, a través de cuatro elementos desde los cuales se puede comprender la temporalidad del ser humano (Dasein), como son, (i) la integridad, (ii) el tiempo originario, (iii) la historicidad, y (iv) la intratemporalidad, con el fin de vislumbrar en qué medida la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana puede estar posicionada en una comprensión temporal que la limitan a abrirse a posibilidades más cercanas de la existencia del ser humano.

En el tercer capítulo, la idea que se intenta retomar parte de la base de que, si la dignidad humana es resultado o expresión de la esencia del ser humano, entonces resulta interesante intentar vislumbrar desde qué horizonte de comprensión se tiene la esencia del ser humano en la dignidad del Derecho Humano a la Dignidad Humana. En este sentido el objetivo de este capítulo es intentar mostrar a través de la pregunta por la esencia una descomposición de la mirada de la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana, para ver desde qué horizontes de comprensión de la esencia se respondió la pregunta de quién es el ser humano, para visualizar a partir los márgenes en el que nos encontramos inmersos y al mismo tiempo los espacios que se abren con la comprensión de la esencia y de la esencia del ser humano que plantea Heidegger.

En el cuarto y último capítulo, se intenta retomar la cuestión de lo compartido en la esencia, y derivado de ello, la afirmación sobre una “dignidad humana compartida” desde el Derecho Humano a la Dignidad Humana, como una cuestión que no es comprensible de suyo desde un primer momento, sino que puede exigir un poco de detenimiento para vislumbrar en qué sentido se manifiesta esto compartido de nuestra dignidad. En este sentido el tema de la mismidad y el reconocimiento del otro no solo como un igual, sino con quien comparto la posibilidad de un si mismo que reconoce en su diferencia y no solo en su identidad, puede sumar a la comprensión de la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana.

Para este propósito, la descomposición de las bases que sostienen la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana resulta necesaria. El primer propósito de una descomposición es tomar conciencia de los cimientos que sostienen nuestra interpretación del Derecho Humano a la Dignidad Humana, mostrar que eso que parece siempre comprensible de suyo y obvio tiene detrás todo un sistema de interpretaciones del mundo que llevan a ver la dignidad humana de una determinada manera. El segundo propósito de llevar a cabo estas descomposiciones es abrir el horizonte para afrontar los retos que tiene la comprensión obvia del Derecho Humano a la Dignidad Humana y exponer la posibilidad de nuevos caminos para su renovada comprensión.

Un dato importante para la lectura de cada meditación descomponedora es que está organizada de la siguiente manera: se presenta un resumen de las ideas de Heidegger que se utilizan para el análisis, y luego se lleva a cabo una tarea de “aterrizaje”, en la que se motivan análisis propios derivados de los conceptos que se habían explicado de manera previa. Esta forma de llevar a cabo una tesis no es usual, pero considero importante hacerlo de esta manera porque como lo expresé antes, no me dirijo a expertos en Heidegger, sino a quienes puedan tener inquietudes sobre la experiencia de la dignidad humana. De esta manera, me pareció más didáctica la propuesta de ofrecer de forma separada los postulados teóricos de los que se parten para luego mostrar las conclusiones a las que se llega.

La razón por la cual utilizamos en término aterrizaje es porque lo que allí se intenta es hacer propias las preguntas y las reflexiones que se plantean en las explicaciones de las ideas de Martin Heidegger, para llevarlo al terreno práctico de nuestra pregunta de investigación

sobre el Derecho Humano a la Dignidad Humana. Por lo tanto, lo que se verá en los aterrizajes será el reflejo de nuestras consideraciones personales desde lo planteado por el filósofo.

Las descomposiciones que se van a llevar a cabo dentro de esta investigación son el reflejo de una lucha por la cercanía, una lucha por hacer cercana nuestra interpretación de la comprensión del filósofo alemán sobre la esencia del ser humano, nombrada también como “*humanitas*”, con nuestra interpretación de la comprensión del derecho sobre la dignidad humana en la Declaración Universal de Derechos Humanos. Para el lector, (como en muchas ocasiones sucedió para el autor de este trabajo), puede surgir la duda de que se trata de lugares de comprensión equiparables, ya que Heidegger escribe en un lenguaje de posibilidades ontológicas y la Declaración Universal de Derechos Humanos está escrita con un lenguaje de posibilidades ópticas, que pueden verse como posibilidades tan lejanas que se pueda creer que no valía la pena transitar por un camino tan pedregoso para que al final se dijera que se trataba de dos cosas completamente extrañas que no tienen relación la una con la otra. Permitamos que prevalezca la confianza en que los análisis que aquí se proponen, aunque complejos en principio por el nivel de dificultad que nos ha puesto Heidegger y el Derecho Humano a la Dignidad Humana, son todos ellos un avance en un nuevo camino hacia la comprensión del fenómeno de la dignidad humana dentro del Derecho.

Pero ¿qué es lo que acercamos? ¿Acercamos a Heidegger al Derecho Humano a la Dignidad Humana? ¿Esta tesis planea concluir con un tipo de comprensión que se llame: ¿El Derecho Humano a la Dignidad Humana de Martin Heidegger? Definitivamente no. El proceso de cercanía realmente es un movimiento de regreso sobre nuestros pasos. Heidegger nos presentó una interpretación ontológica de la existencia, que no es otra cosa que un intento por devolvernos a una comprensión sobre nosotros mismos y sobre nuestra existencia. Entonces, si somos quienes experimentamos en cada caso el Derecho Humano a la Dignidad Humana, que es nuestro derecho a vivir nuestra propia existencia, volvemos sobre nuestros pasos para poder comprendernos dentro de ese fenómeno.

Con Heidegger nos sumergimos nuevamente, cada uno, con su Derecho Humano a la Dignidad Humana en el mar de nuestra propia existencia. Heidegger no nos puede ni tampoco

desea decirnos cuál es el Derecho Humano a la Dignidad Humana verdadero en un mundo de certezas, nos dirá, que, si existe alguna verdad, deberá surgir de nuestra propia existencia.

CAPÍTULO I: LA PREGUNTA POR LA DIGNIDAD HUMANA EN LA DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS HUMANOS DE 1948 Y LA CARTA SOBRE EL HUMANISMO DE MARTIN HEIDEGGER

1. Consideraciones preliminares

Desde la relevancia que tiene el tema de la dignidad humana y desde la complejidad que amerita su comprensión debido a todos los intereses que se han apropiado de este tema, nos parece importante llevar a cabo un proceso de depuración que nos permita una claridad, desde la cual buscamos vislumbrar aquello que se nos ha quedado oculto y nos puede ayudar a profundizar en una respuesta sobre la situación de la dignidad humana hoy en día.

Para esto, elegimos pensarla desde unos parámetros concretos del Derecho a partir del instrumento jurídico que se creó para su protección en el Derecho Humano a la Dignidad Humana dentro de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948. Para poder comprender el horizonte desde el cual fue visualizada la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana, decidimos plantear dos preguntas. La primera, nombrada “La pregunta por la Dignidad Humana en la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948” busca dar cuenta del horizonte de comprensión que se tuvo de la dignidad humana en su redacción, por lo que se realiza una investigación de tipo histórico para desentrañar su sentido. La segunda pregunta de este apartado es “La pregunta por la Dignidad Humana del filósofo alemán Martin Heidegger (1946)” con la que se plantea sumar al horizonte jurídico la problematicidad que plantea Heidegger en su crítica a los humanismos.

El contraste de estos dos horizontes de comprensión parece una forma fructífera para poner en duda los lugares comunes desde los cuales el Derecho se ha planteado la comprensión y la protección de la dignidad humana. Con este diálogo entre ambas comprensiones se quiere mostrar que la dignidad humana no es *solamente* ese objeto aislado y clasificable, disponible siempre para su uso en la voz del “tengo Derecho Humano a la Dignidad Humana”, un objeto que es fácilmente ubicable en un documento jurídico (la Declaración Universal de Derechos Humanos), que habla de la dignidad humana como aquello que le *pertenece* al ser humano, esa dignidad que los abogados usamos cuando

escribimos documentos jurídicos como parte de la argumentación para el convencimiento. Con este desarrollo interpretativo trato de mostrar que es posible dirigirnos a una dignidad humana que no busque convencer a los jueces, sino que es un fenómeno que excede los márgenes del Derecho, devolviendo la dignidad a la cotidianidad que experimenta en cada caso el ser humano autónomamente.

Se colocó en cursivas la palabra “pertenece” no sin un ánimo sugerente. ¿Realmente la dignidad humana es algo que nos pertenece (como una propiedad) o es algo que se vive? Quizás esta pregunta pueda abrir el interés para iniciar con este primer apartado.

2. La pregunta por la Dignidad Humana en la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948

Para aclarar la comprensión que tenemos los abogados y estudiantes de derecho, quizá convenga recurrir a la historia desde la que se pensó por primera vez la dignidad humana como derecho universal. ¿Qué comprensión tenían los redactores de la Declaración de la dignidad humana al momento de decidir legislar sobre la misma como derecho?

Se desarrolla la pregunta en tres partes: (i) por un lado una esclarecimiento histórico del ambiente político en el que se gestan los derechos humanos, pasando de ser un tema de nulo interés por los países potencia a un tema de gran relevancia, en segundo lugar, (ii) se presenta una investigación histórica del proceso de redacción de la Declaración Universal de Derechos Humanos con las dificultades para poder zanjar las distancias histórico culturales que existían entre los redactores, y finalmente, (iii) un revisión interpretativa de los elementos plasmados en la Declaración Universal de Derechos Humanos que permiten conformar el un círculo de comprensión de la dignidad humana a partir de una determinada forma de afrontar la pregunta por “lo humano”.

A. El ambiente político que dio lugar al Derecho Humano a la Dignidad Humana en la Declaración Universal de Derechos Humanos

El propósito de este apartado es contextualizarnos históricamente sobre las discusiones que dieron paso a la pregunta por el Derecho Humano a la Dignidad Humana. Para

adentrarnos en esa pregunta, este capítulo puede resultar muy útil para saber cuáles fueron las preguntas y las discusiones que tuvieron lugar al momento de la redacción de este documento internacional. Si se quiere ver así, con este capítulo se buscaría desentrañar, a través del método hermenéutico e histórico, cual habría sido el espíritu del legislador al momento de redactar la Declaración Universal de 1948.

En este sentido, con el presente apartado se pretende hacer mención del contexto histórico y social en el que se dio la firma de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948. Para este particular, se utilizó como referencia al profesor Antonio Truyol y Serra, así como al estudio del profesor Pallares Yabur, a Eleanor Roosevelt (miembro del comité redactor) y Jacques Maritain (miembro de la UNESCO y filósofo de los derechos humanos).

Para encauzar este recuento histórico de la Declaración, se debe hacer mención inicialmente a los eventos previos al establecimiento de la Comisión para la redacción de la Declaración Universal de Derechos Humanos.

Los hechos históricos que serían la puerta de ingreso de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 serían el de las dos guerras mundiales (1914-1919 y 1939-1945 respectivamente). La Declaración Universal de Derechos Humanos de la ONU sería un documento consolidatorio de una historia de relaciones internacionales entre los países del mundo, que iniciaron con la Sociedad de Naciones.

Antes de que se estableciera la Organización de Naciones Unidas, se había intentado consolidar después de la Primera Guerra Mundial la Sociedad de las Naciones. Fue la primera organización internacional que intentaba plantearse temas de relaciones internacionales, cuyo propósito (nunca cumplido) fue el de resolver los temas problemáticos que se presentaron durante los años posteriores a la Primera Guerra Mundial⁶.

El ambiente político que se desarrolló entre 1942 y 1946 estuvo determinado por la creación de algunas instituciones internacionales que tenían a su cargo la definición de las

⁶ Cfr. PALLARES YABUR, Pedro de Jesús, *Un acuerdo en las raíces. Los fundamentos en la Declaración Universal de Derechos Humanos. De Jacques Maritain a Charles Malik*. UNAM y Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, 2020, pp.19-20

condiciones de paz que servirían después de la Segunda Guerra. En 1944, se habían reunido las potencias aliadas (Estados Unidos, la Unión Soviética URSS, e Inglaterra) en Dumbarton Oaks para preparar lo que después sería la Carta de las Naciones Unidas⁷. En julio de ese mismo año, se reunirían los aliados para terminar de firmar los acuerdos económicos de Bretton Woods, que establecerían las principales instituciones económicas después de la Segunda Guerra, a saber, el Fondo Monetario Internacional y el Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento (Banco Mundial)⁸.

Dumbarton Oaks fue el momento de plantear el tema de los derechos humanos. Los objetivos que se desarrollaron en esta reunión estaban mucho más vinculados con el establecimiento de la estructura y facultades del órgano ejecutivo de las Naciones Unidas, denominado como Consejo de Seguridad⁹. En ese momento, el presidente Roosevelt planteó el tema de los derechos humanos como un asunto a desarrollar dentro de la Carta de Naciones Unidas, pero la respuesta de las otras potencias fue negativa. Mary Ann Glendon lo relata de la siguiente manera:

[...] el borrador con propuestas para la Carta de las Naciones Unidas nacido en esta reunión mencionaba, a sugerencia de los Estados Unidos, los derechos humanos sólo una vez y brevemente. Tanto Inglaterra como la Unión Soviética rechazaron la propuesta de la delegación estadounidense para que se incluyeran los derechos humanos como uno de los principales objetivos de Naciones Unidas; aun así, aprobaron la inclusión, entre las disposiciones de la Carta, de las que tuvieran que ver con temas económicos y sociales [...] ¹⁰.

Después de Oaks, y antes de la conferencia de San Francisco, el presidente Franklin Roosevelt muere de una hemorragia cerebral. Este hecho puso en riesgo el futuro de Naciones Unidas. Glendon escribe:

La pérdida de su promotor más poderoso amenazaba gravemente el futuro de las Naciones Unidas. A pesar de que Stalin no consideraba a la nueva organización de paz y seguridad como una amenaza real para continuar con sus planes, había mostrado en Yalta que desaprobaba una “organización universal”¹¹.

⁷ Cfr. ONU, *History of the United Nations*, (s. f.), [en línea], <https://www.un.org/es/node/44721>, [consulta: 20 de julio de 2022]

⁸ GLENDON, Mary Ann, *op. cit.*, p. 37

⁹ PALLARES YABUR, Pedro de Jesús, *op. cit.*, pp. 22-23

¹⁰ GLENDON, Mary Ann, *op. cit.*, p. 39.

¹¹ *ibidem.*, p. 43

Como relata Glendon en su recuento histórico, la inclusión de la referencia a los derechos humanos fue tratado como un asunto menor en Dumbarton Oaks por un motivo que los tratadistas internacionales de entonces han señalado de la siguiente manera: “*el trato que recibían los ciudadanos por parte de sus Estados, con algunas pocas excepciones, era asunto interno del país*”¹². Un hecho era evidente: legislar sobre derechos humanos no era un tema de interés para el momento en que se estaba empezando a desatar la Segunda Guerra Mundial. Habría que esperar un poco a que se conocieran los actos de barbarie lo que le permitiría a este tema resurgir de las sombras. Después de que se ganó la guerra por los aliados, y se empezaron a reproducir las fotografías de los campos de concentración, este concepto del derecho internacional comenzó a cambiar y sirvió como empuje a la inclusión del tema de los derechos humanos dentro de la Carta de Naciones Unidas.

En abril de 1945, 50 Naciones se reúnen en una conferencia en San Francisco para fundar las Naciones Unidas. Dentro de la promoción del tema de los derechos humanos, los pequeños países, y sobre todo los Latinoamericanos impulsaron vivamente la inclusión de un catálogo de derechos dentro de la Carta de la ONU. De acuerdo con Glendon:

Los derechos humanos no habrían tenido un lugar importante en la Carta de las Naciones Unidas sin el apoyo del Departamento de Estado de los Estados Unidos. La Unión Soviética no la objetó, con la certeza de que la Carta protegería los asuntos nacionales de la intervención de las Naciones Unidas.¹³

En síntesis, fue solo gracias a la influencia que ejercieron ciertos actores los que marginalmente lograron que se colocara sobre la mesa el tema de los derechos humanos dentro de la Carta de Naciones Unidas. Uno de los grandes ideadores fue el presidente Franklin Roosevelt. En segundo lugar, tuvo gran relevancia la publicación de las fotografías de los horrores que se habían gestado por el nazismo. Un tercer elemento, fue la presión de los pequeños países interesados más en temas económicos y sociales que en temas de seguridad, entre los que estaban a la cabeza los países Latinoamericanos¹⁴. Finalmente, jugó un papel decisivo el Departamento de Estado de los Estados Unidos, ya que después de la

¹² *idem.*

¹³ *ibidem*, p. 56.

¹⁴ *Cfr.* PALLARES YABUR, Pedro de Jesús, *op. cit.*, pp. 23-25

revelación de las fotografías sobre los crímenes de guerra le dio su apoyo a la conformación de una Comisión de Derechos Humanos¹⁵.

Cuando se terminó de aprobar la Carta de las Naciones Unidas, el 26 de junio, los principios de derechos humanos habían adquirido mayor relevancia sobre los demás temas. Sin embargo, las potencias se habían asegurado de que las fórmulas sobre derechos humanos no pudieran trastocar los límites de su soberanía nacional¹⁶. Para lograr esta salvaguarda, establecieron dentro de la Carta la no injerencia de Naciones Unidas en la jurisdicción interna de los Estados, exceptuando los casos en los que el Consejo de Seguridad lo determinara cuando la paz y la seguridad se encontraran en riesgo. Esto aseguró sobre todo a las cinco grandes potencias por su poder de veto dentro del consejo¹⁷.

Hasta este momento, lo que se ha querido mostrar con esta referencia a los acontecimientos previos de la Declaración, son todos los intereses que estuvieron de por medio mucho antes de que se hiciera evidente o que surgieran los derechos humanos como contingente ético que pudiera servir de bálsamo a la historia que las dos guerras mundiales habían dejado hasta ese momento. También para mostrar que se trató de un tema *sui generis* que se fue gestando desde las sombras, desde los márgenes del panorama político y jurídico.

Finalmente, los derechos humanos, y específicamente la dignidad humana se convierte en un tema a discutir. Nada fácil. Como se verá más adelante, la idea de una comunidad internacional que tuviera la tarea de establecer un acuerdo común sobre el asunto resultaba en un proyecto destinado a “fracasar” debido a la diversidad cultural y la pluralidad de visiones de mundo.

Tanto en la Carta de Naciones Unidas de 1945 como en la Declaración Universal de 1948, la idea de la dignidad humana se entrelazó fuertemente con la de derechos humanos, convirtiéndose en el vértice desde el cuál se proyectaría todo lo que se buscaba con la

¹⁵ Cfr. GLENDON, Mary Ann, *op. cit.*, pp. 55-56

¹⁶ Cfr. ONU, *Carta de las Naciones Unidas*, 26 de junio de 1945, [en línea], <https://www.un.org/es/about-us/un-charter/full-text>, [consulta: 9 de julio de 2021], Artículo 2, numeral 7.

¹⁷ Cfr. GLENDON, Mary Ann, *op. cit.*, p. 58

reflexión en torno a los derechos humanos. De acuerdo con Pallares, este vínculo se ha relacionado de dos maneras:

Como es bien conocido, en el siglo XX esta categoría [la dignidad] se incorporó a los documentos que se firmaron al final de la segunda guerra mundial como justificación del nuevo orden jurídico y político que se buscaba construir. En efecto, tanto la Carta de la ONU de 1945, como la DUDH aprobada en 1948, relacionan estos conceptos de dos maneras: como vinculados de forma coordinada—ambas categorías a un mismo nivel— o colocando la dignidad como fundamento de los derechos humanos. Dicho lazo ha favorecido para que en el discurso iusfilosófico sobre la fundamentación de éstos, aquélla ocupe un lugar eminente.¹⁸

Desde la conferencia de San Francisco se solicitó la elaboración de un catálogo de derechos y deberes de la persona que se relacionara con las obligaciones del Estado. Los países Latinoamericanos presentaron un gran apoyo a este propósito. Este apoyo estaba respaldado en la historia particular de incorporación de estos temas en algunos de estos países antes de la redacción de la Declaración Universal de Derechos Humanos. Sobre esto el profesor Pallares nos presenta un dato revelador de la propia experiencia mexicana:

Algunos países ya tenían experiencia constitucional de incorporar derechos humanos en sus documentos fundamentales. Asimismo, ya preveían —como en la constitución mexicana de 1917— la protección de derechos sociales. En otras palabras, en Latinoamérica ya existía la experiencia de traducir este compromiso político y ético por los derechos humanos en textos legales vinculatorios.¹⁹

Fue hasta el 16 de febrero de 1946 que el ECOSOC aprobó la creación de la Comisión nuclear que tuviera a su cargo el diseño de la Comisión de derechos humanos. Mientras tanto, se puso a revisión los borradores que hasta ese momento habían presentado algunos países para la redacción del catálogo. Tres de esos borradores provenían de países Latinoamericanos: uno panameño, uno chileno y otro cubano²⁰.

Como describe Pallares, la Comisión nuclear se reúne nuevamente en abril-mayo de 1946 y toma la decisión de que los miembros que se encargarían de la redacción debían ser

¹⁸ PALLARES YABUR, Pedro de Jesús, *op. cit.*, pp. 1-2

¹⁹ *ibidem*, p. 22

²⁰ *Cfr. ibid.*, p. 26

delegados de los países mas no expertos. Esto con el fin de fortalecer la idea universalidad del documento que se quería elaborar. Desde ese entonces, el objetivo fue la elaboración de una Carta Internacional de Derechos Humanos.²¹

Luego de la aprobación del ECOSOC, la Comisión de Derechos Humanos se reúne por primera vez del 27 de enero al 10 de febrero de 1947 (Ver: Tabla 1). El proceso para convenir en la redacción de la Declaración de derechos de 1948 es el que representa mayor interés en este trabajo, y, por lo tanto, en el que centraremos nuestros esfuerzos.

B. Proceso de redacción de la Declaración Universal de Derechos Humanos y el Derecho Humano a la Dignidad Humana

La idea a continuación es mostrar algunas de las discusiones que sirvieron de base para que se pudiera redactar la Declaración de 1948, concentrándonos en el proceso de discusión que dio nacimiento dentro de este documento al Derecho Humano a la Dignidad Humana. Se deja enseguida un cuadro en el que se puede ver sintéticamente los encuentros que tuvo la Comisión redactora.

Tabla 1: las etapas de redacción y los borradores de la Declaración²²

	Organismo	Borrador	Fecha
1	Comisión nuclear		1946 abril-mayo
2	Consejo económico y social (ECOSOC), 2ª sesión.		Mayo-junio
3	Comisión de derechos humanos, 1ª sesión		1947 Enero-febrero
4	ECOSOC, 4ª sesión.		Febrero-marzo
5	Comité redactor, 1ª sesión.	1. De John Humphrey (e/cn.4/21, anexo a), abril 2. De René Cassin (e/cn.4/21, anexo d), junio 3. Del comité redactor (e/cn.4/21, anexo f)	Junio-julio
6	Comisión de derechos humanos, 2ª sesión.	4. De Ginebra (e/600, anexo a)	Diciembre
7	ECOSOC, 6ª sesión.		1948 Febrero-marzo
8	Comité redactor, 2ª sesión.		Mayo
9	Comisión de derechos humanos, 3ª sesión.	5. De Lake Success (e/800, anexo a)	Mayo-junio
10	ECOSOC, 7ª sesión.		Julio-agosto
11	Asamblea general, 3ª sesión; tercera Comisión.	6. Borrador de la tercera Comisión. (a/777/, a)	Septiembre-diciembre

²¹ Cfr. *ibid.*, p. 28.

²² *ibid.*, p. 29.

12	Asamblea general, 3ª sesión; pleno.	7. Texto definitivo	Diciembre
----	-------------------------------------	---------------------	-----------

Las primeras discusiones de la Comisión se centraron en la naturaleza del documento que se debía redactar, dado que la solicitud del ECOSOC había sido la redacción de tres diferentes documentos: “*una Declaración no vinculatoria, un tratado internacional vinculatorio y unos mecanismos de implementación y monitoreo de estos derechos*”²³. Entonces, el debate giró en torno a si el documento que contendría el catálogo de derechos debía ser un documento vinculatorio de naturaleza jurídica o uno no vinculatorio de naturaleza ética.

Dentro de la elaboración del documento, uno de los aspectos más relevantes que estuvo presente durante todo el proceso fue la tensión existente entre la pretensión de universalidad del documento y la pluralidad de culturas y de formas de justificar cada uno de estos derechos.

En un primer momento, la UNESCO presenta para la segunda sesión de la Comisión un trabajo en el que preguntaba a expertos de todo el mundo y de todas las áreas, sobre la posibilidad de establecer un conjunto común de principios que permitieran fundamentar exigencias prácticas, como la figura que permitían los derechos. Desde ese momento, se vislumbró la complejidad del asunto, debido al enfrentamiento de diferentes concepciones del hombre, de la sociedad, de la economía (en ese momento occidente se debatía entre capitalismo y marxismo), así como de tradiciones filosóficas²⁴. Como se muestra en la siguiente cita, el profesor Pallares menciona que lo que se recomendaba por organismos internacionales como la UNESCO fue la superación de los obstáculos para poder llegar a un consenso que permitiera el logro del documento internacional:

Al resumir las respuestas recibidas, el informe de la UNESCO concluyó que no era posible alcanzar un acuerdo sobre la fundamentación racional de los derechos y libertades, pero sí sobre ciertas consecuencias prácticas de esas exigencias. Pero los filósofos no consideraban esa falta de consenso como un obstáculo insalvable. Para ellos, la única aspiración factible para una DUDH sería lograr ese acuerdo práctico común [...]²⁵

²³ *ibid.*, p. 30.

²⁴ *Cfr. ibid.*, pp.36-38

²⁵ *ibid.*, p. 38

Igualmente, es importante hacer notar para nuestro interés investigativo (que en el documento de la UNESCO se remarca como elemento de unidad) es la idea de una condición humana valiosa en tanto que se comparte una naturaleza común, y por esto mismo se advierte la posibilidad de un acuerdo práctico que utilizara como justificación “*unas exigencias de dignidad que pueden considerarse como “intrínsecas a la naturaleza humana, tanto en cuanto individuos como en cuanto miembros de la sociedad, que son como consecuencia del derecho fundamental a la vida”*”²⁶.

Para Jacques Maritain, miembro en ese momento de la UNESCO, este conflicto teórico no era posible de resolver a partir de las discusiones meramente teóricas para llegar a acuerdos comunes, sino que era necesario acudir a convenios prácticos. De esta imposibilidad teórica, se debe que este documento internacional no pudiera ser considerado un tratado, ya que se veía cualquier vínculo u obligación que se derivara de la forma en que se planteara el mismo como una afrenta a la libertad y la consciencia histórica de los países²⁷. En la conferencia de la UNESCO, Maritain se pronuncia en el siguiente sentido:

[...]dada la finalidad práctica de la UNESCO, la unidad sigue siendo posible. El acuerdo puede lograrse espontáneamente, no sobre el plano especulativo común, sino sobre la afirmación de un conjunto idéntico de convicciones, que presidan la acción. Basta con esto para emprender una gran obra.²⁸

Este interés por consolidar un acuerdo que garantizara la unidad obligaba a que las distintas visiones que se veían como particulares se salvaran apelando al elemento común: ese elemento era la naturaleza humana, entendida como lo que no cambiaba con el cambio de cultura, de época histórica, de lugar espacial, de profesión religiosa.

La UNESCO se apoyó en el llamado de Maritain a evitar los enfrentamientos teóricos, y en vez de ellos buscar consensos prácticos y eficaces²⁹. Y aunque lo “práctico y eficaz” terminó primando el problema teórico fue inevitable. Sobre este tema, el trabajo de Mary Ann Glendon puntualiza lo siguiente sobre el llamado de la UNESCO a adoptar una

²⁶ UNESCO, PHS/3 (Rev), Anexo II, en PALLARES YABUR, Pedro, *op. cit.*, pp. 38-39.

²⁷ *Cfr.* PALLARES YABUR, Pedro, *op. cit.*, pp.100-106

²⁸ MARITAIN, Jacques, *Entrevista – Maritain y la paz*, Vol. 1 No. 1, Periódico El Correo, UNESCO, París, febrero de 1948, p. 6.

²⁹ *Cfr.* PALLARES YABUR, Pedro, *op. cit.*, pp. 5-6

convicción compartida sobre la base de que es posible más allá de las diferencias histórico-culturales:

La respuesta de los filósofos de la UNESCO es insuperable: cuando se considera la importancia de los valores humanos básicos, la diversidad cultural se exagera. El grupo de filósofos encontró – después de haber consultado a pensadores que seguían a Confucio, hindúes, musulmanes y europeos – que una serie de principios fundamentales se compartía ampliamente incluso en aquellos países donde no se habían adoptado instrumentos de derechos humanos y en cuyas culturas todavía no se adoptaba el lenguaje de estos derechos. Sobre esa base, concluyeron que los derechos humanos básicos descansan sobre una “convicción compartida”, incluso a pesar de que esas convicciones “se expresen en función de distintos principios filosóficos y sobre la base de diferentes sistemas políticos y económicos”.³⁰

También es importante referir dentro de los datos que contiene la investigación del profesor Pallares, que, al lado de este documento de la UNESCO, la revista *American Anthropological Association* publicó una investigación denominada como “statement of human rights”, publicado en 1947, en la que presentaba una advertencia al documento que se estaba intentando redactar por la Comisión de derechos humanos. De acuerdo con este “statement”, “[...] si los derechos humanos sólo podían entenderse a través de una cultura específica, parcial y relativa, ¿cómo pretendían lograr un acuerdo universal que no implicara la supresión de la legítima disparidad filosófica?”³¹.

Este esfuerzo por reunir lo compartido más allá de las diferencias no deja de parecerse a las leyes científicas que pueden ser evidentes para cualquier que aplique el mismo experimento en cualquier parte del mundo. Los principios filosóficos que dan paso a las distintas concepciones de mundo de cada cultura buscaban ser equiparados con principios científicos desde los cuales es posible la consolidación de leyes universales.

Finalmente, el documento de recomendación la UNESCO no fue tomado en cuenta por la Comisión debido a que ellos no habían solicitado la elaboración de un documento así y por

³⁰ GLENDON, Mary Ann, *op. cit.*, p. 312.

³¹ AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION, “Statement on Human Rights”, *American Anthropologist*, vol. 49, núm. 4, EE. UU., 1947, pp. 539-543, en PALLARES YABUR, Pedro de Jesús, *op. cit.*, p. 61.

ese motivo no podía hacer suyas esas ideas, y, sin embargo, fue un acuerdo “práctico y eficaz” lo que se buscó durante el proceso de redacción³².

Debido a la dificultad en el acuerdo de bases comunes por la diversidad cultural, se convirtió en un proyecto inviable un documento de naturaleza jurídica con carácter vinculatorio en el que pudieran estar de acuerdo todas las culturas. Igualmente, existía la alerta desde la reunión de Dumbarton Oaks por parte de los países poderosos (Estados Unidos, la Unión Soviética URSS, e Inglaterra) que negaba cualquier injerencia en la soberanía nacional.

Como advierte Pallares³³, el documento no vinculatorio fue al que se dedicaron permanentemente los debates de la Comisión. El concepto de “internacional” se modificó por el de “universal” para desligarse del derecho de tratados y de las obligaciones entre Estados y vincular el documento a todos los seres humanos del planeta, incluso si fueran ciudadanos de Estados no firmantes. Sobre este particular refiere el autor en mención lo siguiente:

La decisión de trabajar sólo en un texto no vinculatorio permitió que la persona y su dignidad se convirtieran en el núcleo esencial del documento por aprobar. Gracias a esta centralidad y al carácter ético de las sentencias contenidas en la DUDH, se generó un espacio para justificar por qué existen unos derechos que expresan las consecuencias prácticas de dicho valor absoluto e incondicional de la persona.³⁴

El debate iusfilosófico en el proceso de redacción de la Declaración, se podría decir que inició con la pregunta por el fundamento o los fundamentos que debería tener este catálogo de derechos. La pregunta por la concepción de persona y de sociedad que guiaría la elaboración de este proyecto. Este debate fue posterior a que se decidiera redactar un documento no vinculatorio, pero fue precisamente esto lo que desembocó en la mayor de las dificultades para encontrar elementos comunes que no se quedaran en formas vacías de

³² Cfr. PALLARES YABUR, Pedro de Jesús, *op. cit.*, p.41

³³ *ibidem.*, p. 45.

³⁴ *ibid.*, p. 49

contenido y que por lo mismo no representarían ninguna obligación moral para cualquier ser humano del planeta.

De acuerdo con los documentos revisados, se conoce lo siguiente: fueron nueve los integrantes de la Comisión que tuvieron una participación nuclear en la elaboración del documento. Sin embargo, sólo hay dos de ellos desde quienes es posible argumentar que brindaron los fundamentos de las discusiones para los conceptos subyacentes a la redacción de la Declaración que fueron P. C. Chang, representante de China, y Charles Malik representante del Líbano.³⁵

Un dato importante para esta tesis es que tanto Chang como Malik habían hecho su doctorado en filosofía. Pero particularmente Malik, realizó una estancia de investigación en Alemania, junto a Martin Heidegger, y para su tesis doctoral, utilizó la teoría filosófica de Heidegger como uno de sus referentes principales³⁶. De esta manera, el lector podrá comprobar que lo que aquí se plantea como tema de investigación no era ajeno a los horizontes de las preguntas que se podían plantear los redactores de la Declaración, ya que uno de sus redactores no solo jugó un papel preponderante, sino que además estaba al tanto de las cuestiones filosóficas sobre la mirada metafísica y el humanismo que aquí se intentan tratar en la investigación.

Este antecedente es significativo porque se puede pensar entonces, que los cuestionamientos que aquí se hacen sobre la dignidad humana desde los horizontes de las preguntas que nos propone Martin Heidegger, no eran ajenos a las posibilidades que podía ofrecer la Declaración Universal de Derechos Humanos. No sería descabellado pensar entonces que los interrogantes al humanismo también eran parte de las controversias que Malik podía poner sobre la mesa de discusión. Los horizontes filosóficos desde los que se situaban estos dos redactores principales son los siguientes:

La filosofía de Chang es calificada por el profesor Tony Evans como un positivismo pluralista, es decir “una aproximación que reconoce las diferencias culturales en la comprensión de los derechos humanos y busca soluciones en la ley positiva”. En cambio, la postura de Malik es descrita por este académico

³⁵ *Cfr. ibid.*, pp. 50 - 51

³⁶ *Cfr. ibid.*, p. 51.

como representativa de un iusnaturalismo universalista. Para él, “esta aproximación parte del reconocimiento de una naturaleza universal de los seres humanos, e intenta definir derechos comunes a toda la humanidad como especie”.³⁷

Por un lado, mientras Chang no mostraba interés en justificar filosóficamente sus afirmaciones éticas ni en aclarar el respaldo metafísico o la relación entre ambos tipos de argumentos³⁸, por el otro, a Malik le interesaba la redacción de afirmaciones prácticas que tuvieran explícito una postura sobre la naturaleza del ser humano, de la misma manera que fórmulas que se sostuvieran en principios comunes alrededor de esta naturaleza y de la cual se pudiera plasmar exigencias ético-jurídicas que se desprendieran de esa naturaleza y dichos principios.³⁹

Como se indicó anteriormente, tanto la UNESCO como otras investigaciones advirtieron a la Comisión redactora de la dificultad de establecer una pauta común entre la diversidad cultural existente. El debate fue zanjado por el llamamiento de la UNESCO a través de Jacques Maritain a favorecer los acuerdos prácticos sobre los teóricos. Pero este llamamiento no fue del todo fácil. Se cuenta dentro del estudio que recopila Pallares, que, en enero de 1947, en las primeras sesiones de trabajo, el delegado libanés Charles Malik le presentó el siguiente argumento a la delegada de la India, Hansa Metha, luego de que ella le hubiera hecho un reclamo para evitar entrar en un “laberinto ideológico”⁴⁰. Frente a esto Malik, le respondió:

Desafortunadamente, cualquier cosa que diga, *madam*, se fundamenta sobre unos presupuestos ideológicos que se afirman implícitamente. Aunque intente ocultarlos, siempre están presentes. Por lo que, o los esconde o es lo suficientemente valiente como para expresarlos en público, señalarlos y criticarlos. Más aún, precisamente es mi intención dotar de significado a una frase tan vaga que utiliza la Carta [S.G.: de la ONU], como “la dignidad y el valor de la persona humana”. Quiero asignarle un contenido y, por tanto, salvarla del vacío y del sinsentido.⁴¹

³⁷ *ibid.*, p. 52.

³⁸ *Cfr. ibid.*, p. 54.

³⁹ *Cfr. ibid.*, p. 56.

⁴⁰ *Cfr. ibid.*, p. 6.

⁴¹ MALIK, Charles Habib, *The Challenge of Human Rights: Charles Malik and the Universal Declaration*, ed. Charles Habib Malik, Oxford, Charles Malik Foundation, 2000, p. 31. en PALLARES YABUR, Pedro de Jesús, *op. cit.*, p. 6.

Dado que la decisión de la Comisión fue redactar un documento no vinculatorio para los Estados, pero cuyo contenido moral tuviera alcances en todo el orbe y que a su vez no fuera una imposición de una visión “occidental” de escuelas filosóficas concretas, algunos de los conceptos que allí se plasmaron fueron ampliamente debatidos para darles algún tipo de “neutralidad epistémica”⁴², entre ellos y particularmente el de dignidad humana y naturaleza humana. Refiere el profesor Pallares en el siguiente sentido:

De lo contrario, ¿a qué se vincula una persona cuando las palabras significan cualquier cosa? Si los términos operativos con los que se llega a un acuerdo carecen de contenido real e inteligible, el acuerdo será sólo una promesa de comportarse arbitrariamente: un sinsentido para un documento como la DUDH.⁴³

Esto de la “neutralidad epistémica” parece un “buen” destino para pensar lo universal, pero a mi parecer es un destino inaccesible o imposible, porque no es posible tal cosa como una neutralidad epistémica, y parece más bien un ocultamiento y recubrimiento de los verdaderos horizontes desde los que se piensa sobre algo. En ese sentido, añadiendo a lo que dice Pallares sobre el interés de los redactores para no dejar flotando en el aire el contenido de la Declaración Universal de Derechos Humanos y por lo mismo adoptar una neutralidad epistémica, en mi opinión termina nuevamente dejando entre un “polvo de hadas” que impide el reconocimiento dicha esperanza de neutralidad.

Sobre las dificultades y las críticas que enfrentó la Declaración Universal de Derechos Humanos fruto de su contenido, Mary Ann Glendon ofrece una aclaración sobre los horizontes en los que se pensó dicho documento. Glendon refiere del siguiente modo:

Uno de los más comunes y desafortunados malentendidos contemporáneos sobre la Declaración consiste en considerar que muestra un único modelo de conducta válido, y no que ofrezca un ideal común que ha de llevarse a la práctica en diferentes culturas mediante una legítima variedad de caminos. Esta confusión ha diseminado en muchos lugares la sospecha de que la Declaración Universal es una muestra más del imperialismo cultural de occidente que con frecuencia se interpone contra todo el movimiento de los derechos humanos.⁴⁴

⁴² Cfr. PALLARES YABUR, Pedro de Jesús, *op. cit.*, pp. 191-192

⁴³ *ibidem.*, p. 179.

⁴⁴ GLENDON, Mary Ann, *op. cit.*, p. 30

Sin embargo, la posibilidad de un imperialismo cultural de occidente también ha tenido muchos detractores, que al igual que los defensores de la Declaración Universal de Derechos Humanos, han logrado identificar los vacíos y las distancias que tiene este documento con respecto a distintas cosmovisiones del mundo. En el estudio histórico que realiza Mary Ann Glendon también recoge algunas de estas perspectivas:

[...]por ejemplo, en un *symposium* organizado en la universidad de Harvard sobre el 50 aniversario de la Declaración Universal, en 1998, el profesor de derecho de la Universidad de Buffalo, Makau Mutua, describió la Declaración como el arrogante intento de universalizar un conjunto particular de ideas y de imponer las a las tres cuartas partes de la población mundial, la mayoría de las cuales no estuvieron representadas en el proceso de su creación. Mutua, profesor nacido en Kenia, dijo que “musulmanes, hindúes, africanos, no judeocristianos, feministas, teóricos críticos y otros académicos de avanzada han desenmascarado tanto los prejuicios como el exclusivismo de la Declaración”.⁴⁵

Finalmente, en esta explicación de los horizontes en los cuales se redactó el Derecho Humano a la Dignidad Humana en la Declaración Universal de Derechos Humanos considero necesario hacer referencia a la incorporación de este término gracias al horizonte del humanismo cristiano. La razón por la cual me pareció interesante es porque se suele entender que el Derecho Humano a la Dignidad Humana es un concepto que tiene su origen puramente en el humanismo ilustrado. Sin embargo, dentro de las notas que ofrece el profesor Pallares en su investigación, resulta importante citar el trabajo de Samuel Moyn⁴⁶ titulado “Christian Human Rights”, ya que allí plantea el primer momento en el que la idea de dignidad humana se utiliza dentro del ambiente jurídico. En ese trabajo, Moyn muestra que el primer lugar en el que aparece constitucionalizada esta idea es en la Constitución de Irlanda de 1937, así como que “históricamente, hasta que Pío XII y Jacques Maritain popularizaron el uso de la palabra dignidad como fundamento de los derechos humanos entre los pensadores católicos, no era utilizada en los documentos jurídicos o políticos”⁴⁷.

En la misma dirección, hablando sobre la evolución histórica de la vigencia y protección jurídica de los derechos humanos en el orden personal, comunitario y territorial, Máximo

⁴⁵ *ibidem*, p. 316.

⁴⁶ MOYN, Samuel, *Christian Human Rights*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2015, pp. 26 y 27, en PALLARES YABUR, Pedro de Jesús, *op. cit.*, pp. 204 y 205.

⁴⁷ PALLARES YABUR, Pedro de Jesús, *op. cit.*, p. 205

Pacheco en su estudio sobre los derechos humanos, señala aspectos cruciales para la concepción de la dignidad humana que le imprimieron una particular centralidad, tales como, la creación del hombre a imagen y semejanza de dios, la naturaleza humana que toma Jesucristo como hijo de dios, la igualdad de todos ante los ojos de dios por ser sus hijos sin importar la condición particular de cada uno, y, la redención y salvación, en la que dios está dispuesto a sacrificar a su hijo único por toda la humanidad⁴⁸. En estos elementos, los “humano” cobra una relevancia per se el vínculo que se encuentra establecido entre el creador y su creación, y derivado de ello, lo humano cobra un valor objetivable.

Hasta este momento se ha visto las complicaciones que se tuvo al momento de la búsqueda de un acuerdo por la redacción, así como el horizonte desde el cuál se decantaron los redactores. Avanzaremos ahora por mostrar el desarrollo que tuvo la discusión respecto del Derecho Humano a la Dignidad Humana. Este derecho se devela dentro de la Declaración Universal, primero, como una constatación de una realidad (tanto en el preámbulo de la Declaración como en el Artículo 1), como un derecho autónomo de los demás que reconoce la Declaración (plasmado propiamente en el Artículo 1), y finalmente como una condición que está presente en el respeto por los demás derechos que se plasmaron en la Declaración, ya que la protección de lo humano es lo que inspira no solo los demás derechos sino también la inspiración que se tuvo del nombre de la Declaración: “derechos humanos” puesto que lo que se buscaba proteger era lo humano y su dignidad.

Dado que el objetivo principal de esta investigación es presentar un análisis del Derecho Humano a la Dignidad Humana, nos concentraremos sobre todo en el Artículo 1, aunque también en los aspectos que desde la comprensión general de la Declaración Universal de Derechos Humanos se desprenden de la dignidad humana. Este derecho se encuentra establecido de manera aislada de la siguiente manera por la Declaración:

Artículo 1: Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.⁴⁹

⁴⁸Cfr. PACHECO G., Máximo, *Los derechos humanos, Documentos básicos*, Editorial Jurídica de Chile, 1987, p. VII.

⁴⁹Organización de Naciones Unidas (ONU), Declaración Universal de Derechos Humanos, Resolución 217A (III), París, 1948, Art. 1.

En vista de esto, lo primero sería decir que la interpretación de la mirada metafísica que he extraído de la forma de considerar la dignidad humana por el derecho que está plasmado en este primer Artículo está dada sobre todo por aquello que no se hace explícito. Plantearemos una sola pregunta desde las cual intentaremos ir respondiendo cuales son los horizontes de comprensión metafísicos. La pregunta es ¿De qué manera se responde la pregunta por quién es el ser humano a partir de la redacción de esta dignidad humana como propiedad que “poseemos” desde nuestro nacimiento?

Para terminar de cerrar con los horizontes desde los cuales se redactó este derecho, nos permitimos anexar el cuadro de las diferentes fórmulas que tuvo el Artículo 1 durante todos los debates, ya que como advierte el profesor Pallares:

[...]se percibe cómo, poco a poco, el texto se centra en la persona, y en la importancia otorgada al proceso racional por el que ésta se descubre y es consciente de sus deberes. Esta afirmación se convierte en la justificación de la acción ética a la que apela el resto de los derechos descritos en el documento.”⁵⁰

Tabla 2: las fórmulas del Artículo 1 en los borradores⁵¹

1. Borrador de Humphrey, abril, 1947.	Toda persona le debe lealtad a su Estado y a las (sociedad internacional) (sic) Naciones Unidas. Debe aceptar su parte justa de responsabilidad en el cumplimiento de tales deberes sociales y compartir los sacrificios comunes necesarios para contribuir al bien común.
2. Borrador de Cassin, junio, 1947.	[todos los hombres], [siendo miembros de una familia], [son libres y poseen igual dignidad y derechos], [deben comportarse como hermanos.]
3. Primera sesión del comité redactor, julio, 1947.	Todos los hombres son hermanos. [dotados como están de razón] [y conciencia], [...] son miembros de una familia. Son libres y poseen igual dignidad y derechos.
4. Segunda sesión de la Comisión de derechos Humanos, diciembre, 1947.	Todos los hombres [nacen] libres e iguales en dignidad y derechos. Dotados como están [por naturaleza] de razón y conciencia, [deben comportarse] como hermanos con los demás.
5. Tercera sesión de la Comisión de derechos Humanos, junio, 1948.	Todos los [seres humanos] nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están por naturaleza de razón y conciencia, deben comportarse [fraternalmente] los unos con los otros.
6. Tercera sesión de la tercera Comisión de la asamblea general, diciembre, 1948.	Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están [...] de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.

Extraigamos algunos puntos comunes de este artículo que resultan particularmente relevantes para la pregunta que buscamos resolver ¿quién es el ser humano en el Derecho Humano a la Dignidad Humana? El lugar del nacimiento como el momento desde el cuál se

⁵⁰ PALLARES YABUR, Pedro de Jesús, *op. cit.*, p. 181.

⁵¹ *ibidem*, p. 182.

da el acontecimiento de la dignidad humana, se pasa del término “poseer” dignidad humana a “nacer” con dignidad humana. Pero este nacimiento es especial porque indica que no hay forma de que aquel que haya nacido como parte de la especie o “familia” humana pueda no nacer con dignidad. En el nacimiento hay un brotar por completo tanto la condición de “lo humano” y concatenado a esta condición surge al unísono la dignidad humana. Lo que intentamos decir es que surge de golpe una afirmación: es humano el que ha nacido humano, y nace con dignidad el que es humano.

En términos metafísicos, desde mi análisis de la configuración del Artículo 1 relativo a la dignidad humana, nacemos con nuestro ser ya “completo” y ya identificado, y si hacemos la pregunta ¿quién es el ser humano? Hace falta corroborar un hecho fáctico consistente en haber nacido parte de la especie humana. Si se afirma “todos los seres humanos nacen con dignidad humana”, lo lógico sería que la dignidad humana se predique solo de lo que es humano, y para esto, para verificar que se trata de lo humano el hecho al que debemos recurrir es su nacimiento. De esta manera, la pregunta por la dignidad humana se deriva necesariamente del mismo hecho fáctico que permite la identificación de la respuesta a la pregunta por quién es el ser humano.

Recapitulando, hasta este punto se habrían visto los antecedentes históricos de la Declaración Universal de Derechos Humanos, así como el desenvolvimiento de algunas de las primeras discusiones para que finalmente se decidiera redactar un documento no vinculatorio pero cuyo contenido no fuera vacío y desobligante, sino al contrario, cuyas aspiraciones éticas pudieran ser reconocidas como propias en todo el mundo. Finalmente, se mencionó los antecedentes que tiene el Artículo 1, ya que es allí en el que se haría mención del Derecho Humano a la Dignidad Humana de forma aislada y además en donde estaría presente el mayor contenido filosófico de donde abreviar elementos para tomar dentro de nuestra investigación.

A continuación se hace referencia a aspectos concretos de estas modificaciones que sirven de lupa para entrever la concepción de quién es el ser humano y la construcción que se hace desde allí de su dignidad humana.

C. La comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana dentro de la Declaración Universal de 1948

Una de las cuestiones esenciales por preguntar a la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana, y que se busca desarrollar dentro de esta investigación, tiene que ver con el motivo que nos lleva a preguntarnos por la dignidad humana. Las condiciones dentro de las cuales el ser humano se preguntó por esta dignidad humana como derecho, fue en un momento histórico de dificultad, de un sentimiento de pérdida del valor sobre la vida humana, y en la que por lo mismo se buscaba devolverle su valor. Pero ¿la dignidad humana sería únicamente un asunto moral, es decir, solo se le reconoce porque se le concede un valor dentro de la sociedad?

Aunque en esta tesis no dejamos de tener en nuestro corazón el sufrimiento que tiene el ser humano en la actualidad, debemos reconocer que el motivo para elevar la pregunta no parte de los mismos presupuestos desde los que se redactó y configuró el Derecho Humano a la Dignidad Humana. ¿Qué nos lleva a querer preguntar por la dignidad humana si no es el sufrimiento? No, no es una pregunta morbosa o displicente. Genuinamente ¿No sería una dignidad humana muy reducida para el ser humano si nos preguntáramos por ella únicamente en los momentos de crisis? ¿No fue quizás un momento límite para volver sobre esa pregunta?

Dado la continua aspiración al progreso de las sociedades, me pregunto ¿Cuál es el momento o situación en el cuál vale la pena hacer la pregunta por la dignidad humana? ¿cuándo el ser humano debe preguntarse acerca de su propio derecho humano a la dignidad humana? ¿solamente cuando siente que alguna de sus necesidades básicas se encuentra insatisfecha? ¿solamente la carencia material (propia o ajena) sería el motivo por el cual nos preguntaríamos por nuestra propia dignidad humana? En un estado hipotético de absoluta plenitud, de solvencia en todos los aspectos de la vida, ¿dejaría de existir la pregunta por nuestra dignidad humana por haber sido alcanzada? ¿el Derecho Humano a la Dignidad Humana podría ser descrito como la esperanza por alcanzar algún día la meta, por alcanzar la dignidad como valor?

En la redacción de este Artículo 1, y de lo que se cuidaron siempre, fue de no cargarlo con un modelo filosófico concreto o con una cosmovisión específica. Como se advirtió en los debates de redacción, el propósito principal era el de permitir que estos derechos sirvieran de identificación a todos los seres humanos del planeta. Al menos en la teoría, el objetivo fue la redacción de un documento que tuviera una neutralidad semántica en sus conceptos de tal manera que fuera reconocible en todos partes.

Para el logro de esta neutralidad, como narra el estudio del profesor Pallares, el concepto de “por naturaleza” fue retirado por la dificultad de zanjar las posturas teológicas, así como las posturales racionales-materialistas. La separación de la referencia biológico-materialista se debió a su intención de distinguir al ser humano de los animales y mostrar su cualidad racional desde la cual era posible reconocer su naturaleza bondadosa con otros de su especie. Por otra parte, la separación de la idea teológica de la naturaleza se debió a la distancia que se debía marcar con respecto a cualquier tipo de profesión religiosa, y hablar de un creador sería vincular la dignidad con una visión judeocristiana⁵².

Yo pregunto, ¿no son todas estas modificaciones, que quizás deberíamos llamar más apropiadamente, actos de mutilación, formas de negar la propia expresión de la forma de concebir la humanidad del ser humano?

En este apartado, creemos prudente poner sobre la mesa algunos de los aspectos de la comprensión que se tiene de este derecho dentro de la Declaración Universal de 1948 y partir de los cuales seguiremos hilando durante toda nuestra investigación. Utilizaremos el cuarteto de preguntas kantianas (Véase: *¿Qué es el hombre?* De Martin Buber) al abordar el análisis del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos. Dentro de este derecho, la cuestión se establece desde los siguientes parámetros. (i) ¿Qué puedo conocer? El valor objetivo de la humano a partir del hecho fáctico del nacimiento; (ii) ¿qué puedo esperar? El reconocimiento de la dignidad de todos los seres humanos por las vías de la razón y la consciencia, lo que nos distingue de los animales; (iii) ¿qué debemos hacer? El respeto del deber de fraternidad por pertenecer todos a la familia

⁵² Cfr. *ibid.*, pp. 185-191.

humana; y (iv) la pregunta final es ¿Quién es el ser humano para el Derecho Humano a la Dignidad Humana?

Para presentar los elementos de comprensión que tendremos para ir desintegrando la mirada metafísica, es importante mencionar lo que nos comparte la investigación del profesor Pallares a propósito de la construcción del Artículo 1 de la Declaración Universal de Derechos Humanos:

Si se lee con atención, el Artículo 1 se construye en tres secciones interrelacionadas entre sí, que expresan esas ideas: (1) la descripción de un hecho (“nacen”, “libres”, “iguales”, “dignidad”); (2) el reconocimiento de una consecuencia deóntica y normativa vinculada a esos derechos, el deber de fraternidad; y (3) una conexión gnoseológico-cognitiva entre las dos anteriores (“dotados como están de razón y conciencia”).⁵³

Desde esta forma tripartita de construcción del Derecho Humano a la Dignidad Humana es visible que la presunta neutralidad epistémica no logra ser del todo neutral, porque cuando se describen los hechos se debe partir de una concepción de la realidad y de la verdad desde la cual es posible establecer algo como una consecuencia deóntica. Si realmente existiera una neutralidad epistémica, en mi opinión sería imposible extraer una conclusión fija, ya que la neutralidad permitiría un sinnúmero de posibilidades tanto como la comprensión de la realidad lo permita. Finalmente, el establecimiento de una forma de conocimiento de dicha realidad nos posiciona también históricamente en un determinado sistema epistémico.

Lo que se intenta decir entre líneas desde este reconocimiento del posicionamiento epistémico desde el Derecho Humano a la Dignidad Humana, es que la pregunta de quién es el hombre es deudora también de los postulados que le permiten a este derecho tener las afirmaciones que tiene sobre la verdad de la dignidad humana y de la realidad, tal y como allí se encuentran planteados.

I. ¿Qué puedo conocer?

Lo que logramos conocer a partir del Artículo 1 de la Declaración Universal de Derechos Humanos es el “ser” del ser humano a partir de su nacimiento. Su esencia humana brota

⁵³ *ibid.*, p. 181.

inmediata y completamente desde su nacimiento. A este respecto el profesor Pallares refiere lo siguiente:

Como se ha podido advertir, en todas estas discusiones prevalecía la intención de afirmar, lo más claramente posible, la existencia de un ser humano real, portador de derechos inherentes a su condición. Por lo tanto, el término “nacen” se utiliza en la Declaración para señalar la existencia de alguien que, en cuanto se incorpora, o en cuanto pertenece a la humanidad, le son intrínsecos unos derechos. “Nacen” fue una palabra con la que señalaban una forma de ser, que justifica la existencia de los derechos humanos. En definitiva, se trataba de subrayar que cuando alguien existe como persona humana, ya lo hace con dignidad y derechos, porque le son intrínsecos a su forma de ser.⁵⁴

¿Qué más podemos conocer a partir de este reconocimiento evidente de la esencia del ser humano? Este nacimiento nos vincula además con una forma de ser particular que se plasmó como forma de ser del ser humano, que lo distingue de los demás seres vivos que nacen, y es que una de las cualidades de la especie humana es tender hacia fines.

Este reconocimiento de su tendencia a fines se desprende de su lugar como derecho. El Derecho Humano a la Dignidad Humana no está allí de forma predominante para que se comprenda la forma de ser del ser humano, sino porque esta dignidad se hace efectiva mientras se le proteja a sí misma. Igualmente, aunque no se hace explícito de la propia redacción del Artículo 1, pero es el sustento de todo el sistema de derechos plasmados en la Declaración Universal de Derechos Humanos, la protección de la dignidad humana se entiende a partir de la efectividad de los demás derechos plasmados en la Declaración. En esta vía, la comprensión que se va configurando de la dignidad humana como derecho parte de un reconocimiento de la forma de ser del ser humano, en la que se reconoce su esencia desde que nace, y en su esencia está el conducirse hacia fines que le permiten su propia dignidad humana.

La dignidad humana no solo sería esto que proviene de nuestra esencia, sino que también del conocimiento nuestra esencia estaría el encaminarnos a alcanzar una dignidad humana plena. De esta manera, se funda en una concepción de tipo teleológico de la dignidad y de la

⁵⁴ *ibid.*, p. 204.

esencia del ser humano, ya que se entiende que el logro de ciertos fines es lo que le permite la plenitud al ser humano.

En la investigación del profesor Pallares se refiere los modos en que el borrador de Humphrey buscaba establecer de forma similar a como se describió antes:

El borrador de Humphrey se refería a la palabra “dignidad” de dos modos distintos: primero, como característica intrínseca del ser humano, una señal de su valor absoluto; y segundo, como un logro que se alcanza, o al que se llega, cuando los derechos humanos son respetados. Estos dos sentidos se mantuvieron a lo largo de todo el proceso de redacción, y así se incorporaron a la versión final.⁵⁵

Se puede entrever de lo anterior, que se podría sintetizar la mirada o comprensión de la dignidad humana en los siguientes elementos: (i) la descripción de una cualidad esencial y no accidental, (ii) esta cualidad esencial sería compartida con todos los de su especie (universalidad), (iii) esta condición esencial implica un reconocimiento de valor objetivo e incondicional *per se*, y finalmente (iv) este reconocimiento sería necesario como estándar por alcanzar, para garantizar el desarrollo de los fines de la existencia humana.

Quiero rescatar de lo dicho hasta aquí algo fundamental. Desde la reflexión que se plantea el Derecho Humano a la Dignidad Humana es posible conocer la esencia del ser humano y de allí es posible conocer una dignidad humana definitiva. Y aunque no lo parezca, ¿no parece un poco pretensioso determinar con tanta seguridad la esencia del ser humano y su dignidad humana con una seguridad tan insoslayable?

Parece casi una respuesta evidente: Somos seres humanos porque así lo determinó nuestro nacimiento dentro de esta especie humana, y gracias a esta pertenencia tenemos una dignidad humana que se hace efectiva con el cumplimiento de todos los derechos de la Declaración Universal de Derechos Humanos. Si dudáramos por un momento que esto que nos hace humanos no es únicamente nuestra pertenencia a una especie, o que de esta especie predique de sí misma una cualidad racional ¿Cuándo esto que somos nos asombrará lo suficiente para volver a preguntarnos quienes somos si ya lo sabemos? ¿Cuándo nos asombrará el valor de

⁵⁵ *ibid.*, p. 207

nuestra humanidad si dejamos de reconocer el valor de nuestra dignidad en la medida en la que tendemos hacia determinados fines?

II. ¿Qué puedo esperar?

Nuevamente una respuesta clara y objetiva. Puedo esperar, en razón del ser que reconozco como ser humano, que reconozca su propia dignidad y la dignidad de otros seres humanos por vías de “la razón y la conciencia”. Dicho proceso, se encuentra plasmado también al interior del Artículo 1 de la Declaración Universal de Derechos Humanos cuando menciona los conceptos “dotados como están de razón y conciencia”.

Como se encuentra dicho por la investigación de Pallares, con el concepto de razón en la Declaración Universal de Derechos Humanos se quería hacer referencia a él por los redactores ya que se trata de una “operación intuitiva y natural por la cual es posible conocer los deberes que surgen de la dignidad de la persona”⁵⁶. Por otra parte, la referencia a la conciencia intenta plasmar que el reconocimiento de la experiencia como seres humanos se da de forma compartida y no como fruto de un saber racional individual, de tal manera que solo podría reconocer mi dignidad siempre que también puedo ver la dignidad del otro⁵⁷.

La Declaración Universal de Derechos Humanos presenta unas fórmulas que pretendían establecer una verdad práctica común. Estas fórmulas parten de que, todo lo que es posible conocer y además lo que se puede esperar para el reconocimiento de lo que este conocimiento implica, está cimentado en la consideración de las facultades de “razón y conciencia”. El profesor Pallares lo presenta de la siguiente manera:

En otras palabras, dadas las condiciones y el modo en que se redactó la DUDH, sólo es posible afirmar alguna verdad práctica común —cuyos contenidos vinculan a personas y gobiernos— si todas las partes comprenden y comparten el significado básico de los términos expresados por los Artículos, los bienes a los que apuntan, los modos en que es posible realizarlos y la necesidad de que ellos mismos supieran que sin su deber solidario, sería imposible lograrlos.⁵⁸

⁵⁶ *ibid.*, p. 214.

⁵⁷ *Cfr. ibid.*, pp. 218-219.

⁵⁸ *ibid.*, p. 240.

Si se da por sentado que todos parten de los mismos presupuestos, si por razón es posible concebir todos estos factores que se dan como reconocidos de la realidad, entonces la consecuencia a la que se llega es que es posible llegar al mismo resultado. Lo que sucede es que bajo el presupuesto de la racionalidad como si se tratara de una condición *sine qua non* con la que se puede alcanzar una ley universal, de modo similar a como se presenta el imperativo categórico kantiano, se trata de reducir y conducir demasiado las posibilidades de existencia del ser humano. La racionalidad es una de nuestras posibilidades para la acción, pero eso no significa que por la racionalidad todos podamos llegar a las mismas conclusiones sobre la vida. Eso implicaría que la racionalidad sería el presupuesto para hacer una ciencia de la acción del ser humano, lo mismo que se hace ciencia con los fenómenos de la naturaleza.

Lo que se muestra a partir de estas categorías de razón y conciencia es que sería posible llegar todos a conocer la objetividad del valor de la dignidad humana a partir de la misma existencia del ser humano.

Frente a este proceso racional, la pregunta que surge es ¿de qué manera se genera el acercamiento de “la razón y la conciencia” a la dignidad humana? En mi opinión, esta cercanía se da por un camino de única vía y unidireccional, que garantiza, además de una comprensión del fenómeno de la dignidad humana de una manera superficial, es el reconocimiento de que la dignidad humana es un valor objetivo intrínseco a toda la humanidad.

Lo que va quedando claro es un innegable lugar de certeza en el que queda ubicado el conocimiento de la dignidad humana y de quien es el ser humano, y, además, también queda completamente ubicado los modos de acceso a ese mismo conocimiento certero de la realidad vía la “razón y la conciencia”. Yo pregunto ¿Puede la dignidad ser genuinamente ubicada a partir de este camino de única vía desde el cual se reconoce la humanidad del ser humano?

III. ¿Qué debemos hacer?

Finalmente, una consecuencia deóntica objetiva, que marca quizás la mayor objetividad de todas. La consideración de la dignidad humana como un valor objetivo, y al mismo tiempo la existencia del ser humano que se dirige hacia el fin mismo que es su propia dignidad,

permite entrever que la dignidad humana encarna un propósito teleológico para la existencia. Para que dicho valor se pueda alcanzar, el deber ético es el de la fraternidad entre todos los de la especie.

Como señala Pallares, es a través de la razón y la conciencia que comparte la especie humana, de forma universal, que resultaría evidente para todos, el valor incondicionado de la condición humana, que sería lo mismo que decir, en que se haría claro el propósito teleológico de la dignidad humana.

Pero, con base en lo expuesto hasta ahora, se descubre que, en general, los delegados repetidamente insistieron en que los derechos humanos eran manifestación de la persona en cuanto que existe realmente como “ser humano”. Esto significa que el logro de los fines de aquel que es considerado “ser humano” —de lo que es en verdad— le permiten que consiga la plenitud de su vida. En consecuencia, se entiende que comparte, con el resto de la humanidad, tanto esa forma de ser, como el dinamismo teleológico implicado en su plenitud como personas humanas.⁵⁹

Desde una comprensión objetiva del ser de las cosas, del ser humano y de su dignidad, es posible extraer consecuencias deónticas definidas también. Estas consecuencias y la comprensión objetiva que se quiso plasmar en la Declaración Universal de Derechos Humanos sobre la dignidad humana son claramente comprensibles como fruto de un momento histórico determinado. Lo que llevaría a los de hoy a una cuestión por preguntar: ¿realmente hemos abonado lo suficiente la comprensión de nuestro ser y de nuestra dignidad como seres humanos para poder extraer consecuencias deónticas definidas sobre cómo protegerlo? ¿Podemos realmente encarar la tarea de proteger algo como la dignidad humana, que no terminamos de comprender del todo, imponiendo un peso sobre la acción del ser humano sin darnos la oportunidad de poder cuestionar el camino de única vía que hemos cifrado para su comprensión?

IV.¿Quién es el ser humano para el Derecho Humano a la Dignidad Humana?

Lo que se muestra a partir de la redacción del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos es que frente a esta pregunta es posible

⁵⁹ *ibid.*, p. 192.

alcanzar una absoluta objetividad, ya que siendo dotados como estamos de “razón y conciencia”, es obvio y comprensible de suyo del valor de la dignidad humana a partir de la misma existencia del ser humano.

Frente a la pregunta de quienes somos, lo que resulta notable para nuestra investigación es la objetividad de la respuesta a la que se llega desde los presupuestos en los que está dispuesto el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos. Hay una completa objetividad de lo que es el ser humano y también hay una completa objetividad del momento en el que surge y se asienta una comprensión plena de la dignidad humana.

Esta absoluta claridad, alcanzada a través del proceso cognitivo (razón y conciencia) que se plantea en la Declaración Universal de Derechos Humanos lleva aparejado un fundamento metafísico, a partir del cual se conserva el horizonte de búsqueda por un desocultamiento total del mundo. En otras palabras, la reflexión, bien sea del proceso racional o de conciencia, tienen como destino mostrar algo evidente: que existe una naturaleza humana totalmente descubierta. Esta certeza, como se intentará mostrar con Heidegger, no es otra cosa que el continuo devenir de la historia de la metafísica.

En este sentido, aunque los redactores de la Declaración Universal de Derechos Humanos afirman intentar no determinar una forma fija de entender la dignidad humana, y de ahí la posición de neutralidad que intentaron establecer, con el Derecho Humano a la Dignidad Humana la expresión del ser del ser humano y de su dignidad es una y la misma en toda situación y en todo tiempo. Esto es lo que quiero hacer notar respecto de la pregunta sobre quién es el ser humano para el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos. Se trata de una dignidad humana ya dispuesta de antemano, que resulta en una obviedad para quien pregunta y por lo tanto que busca ser fácilmente ubicable. Sobre esta ubicación en un único lugar de lo humano que estaba por encima de toda limitación, la investigación del profesor Pallares refiere lo siguiente:

Chang, Cassin, Malik y Roosevelt, no eran homogeneizadores, sino universalistas en el sentido de que creían en que la naturaleza humana era la misma en cualquier lugar, y que por medio de la reflexión sobre su experiencia, conocimiento y juicio, todos eran capaces de llegar a ciertas verdades básicas

[...] en 1948, los redactores de la Declaración nunca pensaron haber encontrado toda la verdad del ser humano y los derechos humanos. Nunca defendieron la idea de que el documento elaborado por ellos, construido después de muchas dificultades, representara la última palabra. En efecto, los redactores reconocieron uno tras otro, el 09 de diciembre de 1948, que la Declaración no era perfecta. La metáfora más utilizada era la de un hito importante en un viaje largo y difícil. Estaban satisfechos de haber avanzado en la búsqueda, y confiaba en que la experiencia obtenida en la implementación de los principios de la Declaración permitiría en el futuro una mejor comprensión de los mismos.⁶⁰

Pero ¿realmente la experiencia de lo humano es tan fácilmente ubicable, a partir de una única expresión de lo humano y de su dignidad, y a la cuál podemos llegar por este camino de única vía? Nos permitimos colocarlo en duda para animar la dialéctica del debate.

Lo curioso que también quiero hacer notar es que el mismo ser humano puede representar la misma pregunta sobre su esencia y sobre la dignidad que de ella se deriva, exigiendo replantearnos los caminos desde los cuales nos hemos dirigido a su encuentro, y por lo mismo, a cada generación nos corresponde volver a elevar la pregunta que busque una mejor comprensión de esto a lo que nos referimos como dignidad humana. Al igual que los redactores, también con esta investigación se está buscando la experiencia de la dignidad humana en sus más altas posibilidades, y decir esto no me intento ubicar como la última palabra, sino como quien intenta presentar la posibilidad de que experimentemos el camino por cuenta propia respecto de nuestra más auténtica dignidad.

3. La pregunta por la dignidad humana del filósofo Martin Heidegger (1946)

La intención de esta investigación es proponer un diálogo, volver a poner sobre la mesa lo que viene siendo pasado de largo. ¿qué es esto que se viene pasando de largo? Curiosamente esto de lo que nos venimos ocupando con tanto esmero, y que por ser tan cercano siempre corre el riesgo de darse por sentado. Con todo lo que se expuso anteriormente, se ha querido dejar claro que comprendemos por el Derecho Humano a la Dignidad Humana desde la lectura que se hizo por los redactores en la Declaración Universal

⁶⁰ *ibid.*, p. 325.

de Derechos Humanos, el primer documento jurídico internacional que reconoció a la dignidad humana como derecho para todos los seres humanos del planeta tierra.

A partir de allí reconocemos que se trata de un tema de vital importancia no solo para el derecho, sino para todos los seres humanos, para quienes utilizan una comprensión de la dignidad humana con referencia al Derecho Humano a la Dignidad Humana que reconoció la Declaración Universal de Derechos Humanos.

Se propone un diálogo en el que no se pretende llegar a una verdad última o una verdad revelada. Al contrario, el objetivo es separarse del ejército de certezas que ronda alrededor del Derecho Humano a la Dignidad Humana, para volver a preguntar sobre el mismo dentro del campo del derecho. Es precisamente la pregunta por la cosa misma, por la dignidad humana que se recupera con el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de 1948, lo que nos reúne en este espacio.

En el curso de este apartado, y de las meditaciones que se plantearán a partir de la lectura de Heidegger, se intentará mostrar las preguntas que han hecho que llegue a un asombro y que se extraen del ensayo intitulado *Carta sobre el humanismo*, que ponen en cuestión los lugares seguros desde los cuales nos han formado en las facultades de derecho.

Con la forma en que se nos ha formado en las facultades de derecho quiero referir a la idea de que la dignidad humana es un asunto comprensible de suyo a partir de lo dispuesto por el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración de 1948, y que además se trata de la herramienta que sirve para sustentar todo el sistema de derechos.

Dado que se trata de un asunto tan importante para el mundo jurídico y también para los que ven en el Derecho Humano a la Dignidad Humana una punta de lanza para el desarrollo de la teoría futura del derecho, creo que las preguntas y cuestionamientos que nos puede ofrecer Heidegger pueden servirnos para ampliar las miras de nuestro panorama, para enfocar más la mirada, para percatarnos de lo que dábamos por sentado.

La segunda referencia con la que se quiere iniciar este apartado es con la advertencia que presenta Mary Ann Glendon cuando pone sobre la palestra a las filosofías que niegan la

existencia de una verdad moral. En la presente investigación, se debe advertir que en ningún momento se está recayendo sobre esta categoría, y, sin embargo, la pregunta por la dignidad humana pone en entredicho cualquier afirmación absoluta sobre la humanidad del ser humano. Su intención no es obscena o solamente polémica, sino que tiene como horizonte devolver la pregunta por la dignidad humana desde el campo de estudio del derecho. La cita de Glendon es la siguiente:

Una cosa es reconocer que la inteligencia humana puede vislumbrar la verdad, aunque sea sólo parcialmente, y otra es negar su existencia [...] los redactores de la Declaración eran conscientes de este tipo de amenazas. Lo único que podían hacer era afirmar que las verdades en las que creían eran evidentes por sí mismas, y sugerir que el documento en sí mismo establecía los límites externos al legítimo pluralismo. La estructura que construyeron es lo suficientemente flexible como para permitir distintos énfasis y medios de implementación; pero no tan maleable que permita que algún derecho fundamental sea eclipsado por completo o subordinado innecesariamente en “beneficio” de otros derechos.⁶¹

Hecha estas advertencias iniciales sobre el horizonte de nuestra mirada procedemos entonces a hablar propiamente de las ideas que se presentan en *Carta sobre el humanismo*, y con las cuales pretendo entrelazar la búsqueda alrededor del Derecho Humano a la Dignidad Humana.

Martin Heidegger, justamente un año después de la Segunda Guerra Mundial, escribe una respuesta a la Carta que le envía Jean Beaufret, y posteriormente dicha contestación se publica como *Carta sobre el humanismo* en 1946. Dicha contestación busca responder tres preguntas que le plantea Jean Beaufret. Estos cuestionamientos son: (i) ¿cómo volver a darle un sentido a la palabra humanismo?, (ii) ¿cuál es la relación entre la ontología y la ética?, y (iii) ¿cómo salvar el elemento de aventura que comporta toda investigación filosófica sin hacer de la filosofía una simple aventurera?⁶²

Para los efectos de nuestra investigación, nos parece importante destacar que la publicación de la Declaración Universal de 1948 fue justamente dos años después de que se

⁶¹ GLENDON, Mary Ann, *op. cit.*, pp.326-327.

⁶² *Cfr.* HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el humanismo* en *Hitos*, Trad. Helena Cortés & Arturo Leyte, Alianza editorial, Madrid, 2007

publicó la *Carta sobre el humanismo*. Esta referencia nos permite suponer que el horizonte de comprensión sobre en cual se está planteando esta investigación no era extraño al momento en que se discutía la redacción de la Declaración. Un segundo elemento, que ya fue mencionado con anterioridad⁶³, pero que vale la pena resaltarlo nuevamente, es que uno de los más importantes redactores de esta Declaración de derechos, quien fue el filósofo libanés Charles Malik, cuya tesis doctoral tuvo como uno de sus referentes principales a Heidegger. Ambas condiciones fácticas nos permiten intuir que los temas que aquí trataremos tenían la posibilidad de estar en la mesa de discusión al momento de la redacción del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos.

¿Qué se puede encontrar en esta investigación? Las investigaciones sobre los fundamentos filosóficos de los derechos humanos han sido abundantes, especialmente desde las posturas contrarias a una hegemonía epistémica para comprender los derechos humanos (un ejemplo de ello está en la crítica de las culturas musulmanas o hindú). En esta investigación, la crítica que yo propongo a la episteme que da fundamento al derecho humano a la dignidad humana no se da desde un punto de vista epistemológico sino ontológico, y consiste en denotar que la mirada de la Declaración Universal sobre la dignidad humana está condicionada por la metafísica, y eso significa que implica una reducción ontológica. Esta reducción debe ser entendida en los términos del olvido del ser que plantea Heidegger, así como en una determinación de la mirada desde la que se determina la esencia del ser humano a partir de dicho olvido.

Lo que se intenta para plantear de la postura de Heidegger en torno al olvido del ser que encuentra vinculada con el tema de la dignidad humana, será la exposición de algunos de los temas tratados en la *Carta sobre el humanismo*, y a partir de lo que allí se expone situar la relación con el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos.

Dicho esto, me propongo subdividir en dos ejes temáticos esta exposición. La primera, en la que se plantea la cuestión del humanismo a partir de su origen en la metafísica de la subjetividad, para a partir de allí poder vincularla con la forma de mirar la dignidad humana

⁶³ Ver: Nota al pie 36

por el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos. La segunda, que sería la posibilidad de superar los condicionamientos de la metafísica de la subjetividad a partir de la comprensión de la cercanía con la verdad del ser, así como la propuesta de la ex – sistencia como modo de ser del ser humano a partir de la cual sería posible comprender las coordenadas desde las que fue pensada la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana, así como la posibilidad de pensar desde allí una dignidad humana fuera del horizonte de la metafísica de la subjetividad.

A. Humanismos y la mirada de la metafísica de la subjetividad

El tema del humanismo, que es el sustrato del que se vale Heidegger para poder rememorar algunos de los temas ya trabajados en su obra, tiene origen en una pregunta que le hace Jean Beaufret: “¿cómo volver a darle sentido a la palabra “humanismo”?”⁶⁴. La respuesta de Heidegger prefiere pasar de largo por la pregunta porque considera que no se está tomando en cuenta la historia de su concepto, y prefiere dirigir la pregunta a los problemas que lleva de fondo. Heidegger no lo dice de esta manera tan escolar, pero yo quisiera plantear ese problema de fondo en mis palabras: ¿tiene sentido esperar del humanismo una respuesta para recordar el sentido de lo humano? ¿puede el humanismo darnos una respuesta del destino y el sentido del ser humano cuando la catástrofe parece mostrar que hemos perdido el sentido de nosotros mismos? ¿si hemos olvidado el sentido de nuestro ser puede el humanismo devolvérselo?

Para Heidegger la recuperación de este “sentido perdido” pasa por recordar qué es lo que hemos olvidado. Y dentro de eso que hemos olvidado, el humanismo parece ser partícipe de dicho olvido. El olvido es uno de los temas privilegiados por el pensar de Heidegger. El olvido al que hace referencia no es un simple descuido en la atención que se soluciona poniendo más atención, sino que se trata de una forma en la que nos movemos por el mundo. A ninguno de nosotros nos gusta estar olvidando las cosas, y lo terrible y misterioso, es que resulta inevitable.

⁶⁴ Ver: Nota al pie 62

Preguntamos ¿qué es lo que hemos olvidado? ¿qué es lo que el humanismo no nos permite recordar? La pregunta por el ser, la pregunta por el sentido de nuestro propio ser. Y el humanismo, al contrario de ayudarnos a dar la respuesta por nuestro ser, dice Heidegger, no colabora en esta tarea, sino que nos mantiene en el encubrimiento de dicho sentido. Entonces, tiene sentido que Heidegger no espere una respuesta del humanismo, porque considera que al contrario de aclarar y de ayudar, puede encubrir y mantenernos en lo oculto de dicho sentido.

Heidegger es generoso en explicar por qué considera que el humanismo no colabora en aclarar la pregunta por nuestro ser y nos mantiene en un encubrimiento. Para esta explicación, se refiere a los humanismos y la forma de preguntar por la esencia del ser humano (la *humanitas*), por considerar que lo hace de una manera tal que se inscribe dentro de la forma en que se pregunta por las cosas la metafísica tradicional, también nombrada metafísica de la subjetividad⁶⁵.

El lector se preguntará, qué relación tiene la pregunta por la esencia del ser humano (la *humanitas*) con la dignidad humana, y mucho más me interesa que el lector tenga claridad de como lo visualizamos, ya que la pregunta que promueve todos estos cuestionamientos es si el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos conserva la mirada metafísica de los humanismos de los que se hace eco en la *Carta sobre el humanismo* de Martin Heidegger.

La respuesta a esta relación es clara desde el siguiente punto de vista. Si la dignidad humana es un pensar sobre la dignidad de “lo humano”, dependiendo de cómo se responda la pregunta por la esencia del ser humano, la dignidad humana tendrá distintos acercamientos a la respuesta. Debido a esto, si la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos piensa la esencia del ser humano como lo hacen los humanismos que Heidegger está poniendo en cuestión porque no aclaran la cuestión del sentido y del ser del ser humano, sino que lo mantiene en lo cubierto, las conclusiones a las que podamos llegar a partir de esta crítica nos permitirán vislumbrar si

⁶⁵ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el humanismo* en *Hitos*, Trad. Helena Cortés & Arturo Leyte, Alianza editorial, Madrid, 2007, p. 265

desde el Derecho Humano a la Dignidad Humana nos mantenemos en lo oculto de nuestro ser o en lo claro.

A partir de ahora, comparto con el lector mi hipótesis y es que con el Derecho Humano a la Dignidad Humana nos mantenemos en el encubrimiento con la comprensión de la dignidad humana, y será por ello la tarea de cada una de las meditaciones que siguen explicar con más detalle la forma en que nos mantenemos en dicho ocultamiento a partir de la disposición de la mirada que tenemos de nuestra esencia en el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos. En este momento me interesa mostrar cuales son los cuestionamientos al humanismo que sostienen la crítica de Heidegger y que nos animaron a profundizar mucho más con esta investigación.

¿Cómo inicia la crítica a estos humanismos? Inicia cuestionando la forma de mirar que tienen de la esencia del ser humano por considerarla heredera de la metafísica de la subjetividad. A grandes rasgos, la forma de ver el ser humano por el humanismo es la siguiente: “eso es el humanismo: meditar y cuidarse de que el hombre sea humano en lugar de no humano, “inhumano”, esto es, ajeno a su esencia”⁶⁶. Si debemos cuidar que “seamos” humanos, es porque, se podría considerar, que hay quienes teniendo todas las condiciones para poder ser catalogados como humanos desde su nacimiento “pueden dejar de serlo”, porque son inhumanos. El humanismo quiere hacernos “más humanos”, cuidando de no alejarnos de aquello que se entiende por la humanidad del ser humano.

Lo que le interesa poner sobre la mesa a Heidegger en los cuestionamientos a los humanismos, no es lo que hemos pensado que es la humanidad, sino la forma en que hemos arribado a esas conclusiones y la disposición de la mirada que nos mantiene fijos a esas conclusiones. En *Ser y Tiempo*, Heidegger destaca que las categorías de “ser” y de “tiempo”, son figuras dicotómicas y escindidas. En este sentido, cuando se piensa el ser de los entes, se afirma un carácter estático del ser, ajeno al tiempo. Heidegger cuestiona esa escisión, y piensa el ser a partir de un horizonte temporal.

⁶⁶ *ibidem.*, p. 264

Este meditar y cuidarse de que algo sea algo, asegurando su ser como una verdad atemporal, es lo que sintetiza la mirada de la metafísica. Lo que se busca es una certeza, un cerciorarse de que lo que se estableció desde un principio como una aprehensión de la realidad, debe ser elevado a principio y mandato que gobierna la realidad futura.

Para hacer las cosas claras para el lector, debemos hacer una referencia a lo que entendemos como el trasfondo metafísico que conserva la mirada de los humanismos sobre la esencia del ser humano. Me interesa mostrar la referencia a la metafísica tradicional y metafísica de la subjetividad que refiere Heidegger como fundamento del humanismo, ya que, para esta tesis, la pregunta orientadora es si el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos mantiene la mirada metafísica sobre la dignidad humana propia de los humanismos.

Se debe decir que la metafísica, desde un punto de vista general que va más allá de la crítica de Heidegger a lo que denomina como “metafísica tradicional”, se puede definir como “el esfuerzo vigilante del pensamiento humano por comprender el conjunto de la realidad y de sus razones”⁶⁷. Esta pregunta se separa de las otras disciplinas (como la matemática, la física, la biología o incluso el propio derecho) debido a que su interés no es la descripción de objetos concretos, sino la pregunta por aquello que le da sustento a todo lo que es, por el “ser” de eso que existe⁶⁸.

Por otra parte, Heidegger habla de la metafísica tradicional. Esta forma de referirse a la metafísica la utiliza para mostrar que la forma del pensamiento que ha abarcado el entendimiento del “ser” y que ha sido el dominante durante más de dos milenios, es el de una sobre exposición de los entes (lo que está “a la vista” de lo que aparece ante nosotros), y, por consiguiente, la pregunta por el ser ha pasado a un plano de la obvedad, el plano de lo olvidado.

Debido a que la metafísica no se puede conceptualizar de forma unívoca, y cualquier crítica que se le haga a la metafísica se hace con el único sentido de hacer evidente los

⁶⁷ GRONDIN, Jean, *Del sentido de las cosas, La idea de la metafísica*, Trad. Víctor Goldstein. Editorial Herder, España, 2018, p. 43

⁶⁸ *Cfr. ibidem*, p. 44

presupuestos con los cuales desde allí nos acercamos a la realidad, nuestra referencia a la metafísica desde la *Carta sobre el humanismo*, y de aquí en adelante, cualquier referencia que se quiera hacer al pensamiento metafísico o la metafísica de la subjetividad, debemos situarla a partir de una forma concreta de comprensión, que entiende la realidad a partir de verdades fijas y atemporales inscribiéndose por lo tanto en la historia del olvido del ser. A propósito de esta forma de entender la crítica a la metafísica que se desarrolla por Heidegger, Grondin refiere lo siguiente:

La metafísica que Heidegger encara entonces pretende ser una “metafísica del Dasein”, así como la llamaría inmediatamente después de *Ser y Tiempo*, es decir, una ontología de ese ente que comprende al ser de manera temporal porque él mismo está traspasado por una mortalidad inexorable, que él conoce pero que no quiere ver. Esa condición temporal sería la razón por la cual la metafísica, a lo largo de toda su historia, habría complementado, como por compensación, al ser que ella formula como verdadero, el *ontos on*, con un coeficiente de permanencia o de atemporalidad (teniendo el ser verdadero su sede en la idea intemporal, según Platón, en la permanencia de la sustancia, según Aristóteles, luego en la del dios creador de los medievales o del ego absoluto de los modernos, de Descartes a Husserl).⁶⁹

Para Heidegger, la unidad de su crítica al pensamiento metafísico estaría cimentada en la incapacidad para pensar el ser. Esa va a ser también la razón de la crítica que se le hace al humanismo por su origen metafísico. La pregunta que nos debe orientar sería esta ¿en qué sentido hay un olvido del ser por el humanismo? Este olvido se daría cuando se piensa la esencia del ser humano como un lugar seguro desde el cuál se puede dominar todo lo ente, le lugar seguro del sujeto que puede determinar la verdad de los objetos.

La historia de la metafísica tradicional se entiende como la historia del olvido del ser. Este olvido se daría porque la pregunta por el ente se llena con más ente, y se olvida que toda manifestación óntica está dada por el ser que origina dicha manifestación. De lo que se encarga este tipo de pensar metafísico es de asegurar el ente en tanto que ente, de objetualizar lo que se presenta. La objetualización del mundo tiene una consecuencia y es que todo resulta accesible y para todo lo que “es” ya disponemos de una respuesta o está en nuestras manos dicha respuesta. Si pregunto por cualquier cosa, sea el árbol, una tortuga, el amor, o la

⁶⁹ *ibid.*, p. 34.

dignidad humana, el pensar científico con fundamento metafísico tiene una respuesta. No quiere decir que se esté poniendo en entredicho la posibilidad de tener respuestas, sino que en estas respuestas se encuentre “en manos” del ser humano y que a partir de allí se identifique y también se petrifique el sentido último del ser a partir de esas respuestas. Esta referencia a “estar en manos” del ser humano tiene como propósito hacer un guiño a aquello que está “sujeto” a nosotros como seres racionales y a su vez a que la razón es la única forma de alcanzar la verdad. Si la verdad de las cosas (los objetos) está sujeta al ser humano, es porque está planteada una relación de sujeto-objeto.

Este pensamiento metafísico al cuál Heidegger se enfrenta, tendría como característica, la búsqueda de explicación del ente para “a partir de entonces volverlo disponible, previsible, dócil a nuestra dominación”⁷⁰. Lo que intenta Heidegger con su crítica al pensamiento metafísico y al humanismo acusándolos de promover y hacer parte del olvido del ser, no quiere decir, a nuestro parecer, que hasta este momento el ser no haya sido pensando por toda la tradición metafísica y por la historia de la filosofía, sino que al “ser” se le ha ubicado como el lugar seguro, comprensible de suyo, de fácil acceso.

Para hacer de esta explicación un poco más clara al lector quizás un ejemplo pueda ayudar. Un ejemplo de esta forma de comprensión puede ser animada por la búsqueda de comprender un animal como el murciélago. Podríamos tomar una radiografía de su cuerpo, y eso nos ofrecería unos *datos* de este animal. Podríamos hacer un ejercicio de etnozología y obtener otros *datos* de este animal. Desde la crítica de la mirada metafísica que plantea Heidegger, podríamos decir que este cúmulo de datos no puede confundirse con el conocimiento total del ser de estos entes, y, aun así, todo lo que se conoce es gracias a que se ha hecho manifiesto el ser del animal que hemos puesto bajo estudio.

Cuando se hace referencia, durante toda la investigación, a la mirada metafísica, no debe entenderse referida a una definición general del propósito de la metafísica, sino solamente a esta relación que entabla el ser humano con el mundo, en donde la comprensión que se tiene del mundo es únicamente a partir del ente y no del ser. La consecuencia más radical de esta mirada es la representación objetualizada del mundo, incluidos nosotros mismos en él. En

⁷⁰ *ibidem.*, p. 35.

pocas palabras, la realidad queda reducida a un gran almacén de objetos, diseccionados cada uno hasta el hartazgo. Como se verá en la crítica al humanismo de Heidegger, no se juzga de falsas ninguna de esas aseveraciones. Pero se duda de que esa sea una manera apropiada de afirmar la comprensión del mundo y de la esencia de nuestro ser como seres humanos.

Hay en el fondo de esta crítica a la metafísica tradicional que da sustento a los humanismos una prevención frente a un sentimiento de soberbia que nos deja esta forma de orientar nuestra mirada. La soberbia de canta victoria con haber encontrado la verdad del ser de los entes desde la seguridad que permite el afamado pensamiento racional. Una soberbia que limita el volver a asombrarnos de las cosas, a preguntar por el ser de las cosas y que además nos tranquiliza en la mirada petrificada sobre el mundo (una mirada medusa).

Frente a las dificultades que imprime sobre nuestra mirada la metafísica de la subjetividad, la pregunta con la que somos orientados ahora es ¿de qué manera se ha determinado la esencia del ser humano por los humanismos que nos ha permanecido hasta ahora en el olvido nuestro ser? Y desde aquí poder determinar en qué sentido se considera que la determinación de la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos nos inscribe en la mirada de los humanismos y por ello de la historia de la metafísica de la subjetividad.

Se cuestiona a los humanismos que su forma de determinar la esencia de lo humano sea adecuada con la propia esencia del ser humano. Lo que busca es devolvernos sobre nuestros pasos para volver a caminar el camino que se pregunta por esta esencia. Para volver a caminar este camino, lo primero que se debe poner en cuestión es nuestra manera de preguntarnos por aquello esencial del ser del ser humano. Dice Heidegger:

Esta pregunta la solemos plantear siempre de manera inadecuada, ya sea cuando preguntamos qué es el hombre, ya sea cuando preguntamos quién es el hombre, porque con ese ¿quién? O ¿qué? Nos ponemos en el punto de vista que trata de ver ya una persona o un objeto. Pero sucede que tanto el carácter personal como el carácter de objeto no sólo no aciertan con lo esencial de la ex – sistencia de la historia del ser, sino que impiden verlo [...] en cuanto ex – sistente, el hombre soporta el ser-aquí, en la medida en que toma a su << cuidado>> él aquí en cuanto claro del ser. Pero el propio ser aquí se presenta en cuanto << arrojado>>. ⁷¹

⁷¹ HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el humanismo ...*, op. cit., p. 269.

Desde nuestro punto de vista, la postura de Heidegger en la *Carta sobre el humanismo* puede ser caracterizada tanto por una crítica a los humanismos (un anti-humanismo) como por una postura propositiva frente a lo humano con su “humanismo en un sentido extremo”, ya que lo que se busca con la crítica es “dar un empujón que logre que surjan por fin dudas sobre la *humanitas* del homo humanus y su fundamentación”⁷² así como un humanismo “que piensa la humanidad del hombre desde la proximidad al ser [...] un humanismo en el que lo que está en juego ya no es el hombre, sino la esencia histórica del hombre en su origen procedente de la verdad del ser”⁷³.

Heidegger destaca tres distintos tipos de humanismos durante la historia, señalando el humanismo romano como el primero en pensar la “*humanitas*” o esencia del ser humano bajo ese nombre expreso, situando lo humano como lo opuesto al “homo barbarus” y también como el lugar dispuesto por la educación en la virtud. El segundo humanismo sería el humanismo cristiano, que ve la humanidad del ser humano como el límite frente a dios y que por lo tanto es creatura de dios y tránsito hacia el más allá. Finalmente, el tercer humanismo que se señala en la historia occidental es el humanismo marxista, en el que se reconoce la humanidad del ser humano por su pertenencia al grupo social en el que satisface sus necesidades vitales inmediatas (alimento, vestido, reproducción y sustento económico).⁷⁴

En cada uno de estos humanismos la humanidad del ser humano se le ha dispuesto un lugar en el cuál puede ser ubicada, y no hace falta volver a preguntar por ella ya que el humanismo le ha dado una respuesta que permite a lo “humano” ser distinguido sobre el resto de las cosas. Sobre lo que tienen en común todos los humanismos, señala Heidegger:

[...] Por muy diferentes que puedan ser estos distintos tipos de humanismo en función de su meta y fundamento, del modo y los medios empleados para su realización y de la forma de su doctrina, en cualquier caso, siempre coinciden en el hecho de que la *humanitas* del homo humanus se determina desde la perspectiva previamente establecida de una interpretación de la naturaleza, la historia, el mundo y el fundamento del mundo, esto es, de lo ente en su totalidad⁷⁵

⁷² *ibidem.*, p. 283.

⁷³ *ibid.*, p. 281.

⁷⁴ *Cfr. ibid.*, p. 264.

⁷⁵ *ibid.*, p. 265.

Esto significaría que, para cada época, lo que se pueda considerar humano por el humanismo o por los humanismos que estén en tendencia, será lo que se considere como la esencia del ser humano. En cada uno de estos casos, con el humanismo de época, se edifica desde una aprehensión de lo que nos resulta más “humano” y desde allí esa concepción de lo humano se nos presenta como una esencia fija y estática que puede responder a la forma en que para cada caso resulta necesaria y útil la determinación de la humanidad del ser humano.

Esta forma de asegurar, aprehender la realidad a través de la percepción o el pensamiento del sujeto (metafísica de la subjetividad) no son consideradas como falsas⁷⁶, pero llevan a la radical afirmación de Heidegger de que son afirmaciones que están condicionadas por la metafísica y no dejan lo suficientemente alta la *humanitas* del ser humano⁷⁷. Todo humanismo parte de una metafísica, ya que “a la hora de determinar la humanidad del ser humano, el humanismo no pregunta por la relación del ser con el ser humano, sino que hasta impide esa pregunta, puesto que no la conoce ni la entiende debido a su origen metafísico.”⁷⁸

Sobre la manera en que se aprehende la esencia del ser humano por los humanismos, Heidegger destaca que por su propia mirada metafísica en la que determinan las posibilidades ontológicas a partir de las manifestaciones ópticas hacen parte del proyecto metafísico. Dice en la *Carta sobre el humanismo* lo siguiente:

[...] así como la esencia del hombre no consiste en ser un organismo animal, así tampoco es insuficiente definición esencial del hombre se puede desechar o remediar con el argumento de que el hombre está dotado de un alma inmortal o una facultad de raciocinio o del carácter de persona. En todos los casos estamos pasando por encima de la esencia basándonos precisamente en el fundamento del propio proyecto metafísico.⁷⁹

La visión del humanismo, visto desde la mirada de la metafísica tradicional, ve en la esencia del hombre un proyecto por desarrollar, una esencia a la cuál llegar, sin advertir que desde el primer instante y hasta el final, ya el ser humano se encuentra desplegándose en su

⁷⁶ Cfr. *ibid.*, p. 266.

⁷⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 271-272.

⁷⁸ *ibid.*, p. 265.

⁷⁹ *ibid.*, pp. 267-268.

“esencia”. A lo sumo, solo se puede mostrar lo que estaba inmediatamente ahí pero que por su cercanía con la mirada resultaba no distinguible o subestimado.

Esta ubicación de la esencia de lo humano desde la metafísica de la subjetividad tendría al menos dos consecuencias. La primera de ellas es que dicha esencia es convertida en una abstracción que “presuponen y dan por sobreentendida la “esencia” más universal del ser humano”⁸⁰, y, en segundo lugar, la consecuencia que yo encuentro es que dicha esencia abstracta se convierte en un fin en sí mismo cuando se ubica dentro de una teoría de los valores.

Sobre esta abstracción, lo que ha sucedido es que se ha ubicado la esencia del ser humano desde su “*animalitas*”, esto es, desde su cercanía con la materialidad del mundo que le es más cercana, que es el reino animal. Pero a pesar de esta cercanía biológica, lo que encuentra Heidegger es que nuestro ser como seres humanos es diferente y peculiar, y, por lo tanto, el acercamiento que podemos tener con él debe ser diferente al de la mirada científica que intenta determinar su esencia a partir de la manifestación material o óptica de nuestro ser. Al respecto dice lo siguiente Heidegger:

[...] lo que finalmente nos queda por preguntar por encima de todo si acaso la esencia del hombre reside de una manera inicial que decide todo por anticipado en la dimensión de la *animalitas*. ¿de verdad estamos en el buen camino para llegar a la esencia del hombre cuando y mientras lo definimos como un ser vivo entre otros, diferente de las plantas, los animales y dios? Sin duda, se puede proceder así, se puede disponer de ese modo al hombre dentro del horizonte entendiéndolo como un ente en medio de los otros. De esta suerte, siempre se podrán afirmar cosas correctas sobre el ser humano. Pero también debe quedarnos muy claro que, procediendo así, el hombre queda definitivamente relegado al ámbito esencial de la *animalitas*, aun cuando no lo pongamos al mismo nivel que el animal, sino que le concedamos una diferencia específica”⁸¹.

Para Heidegger este camino de distinción a partir de la *animalitas* no es buen camino porque desconoce la diferencia del ser de los entes y el ser del ser humano (se conoce como diferencia ontológica). Sin esa diferencia, el ser del ser humano es un ente entre otros entes. Pero para Heidegger este ente, es un ente peculiar, porque a él le va en juego su ser. Sobre

⁸⁰ *ibid.*, p. 265.

⁸¹ *ibid.*, p. 266.

esto último se ahondará en las meditaciones. El concepto de diferencia ontológica permitiría comprender la diferencia que hay entre el ser y lo ente, así como la diferencia que tiene dentro de la comprensión del ser, el ente que es el ser humano.

Así mismo, sobre la ubicación de algo como valor, dice Heidegger lo siguiente. En mi opinión, y a merced de mejor consideración del lector, lo dicho a continuación tiene una gran relevancia para nuestra investigación en torno a la dignidad humana:

[...] Todo valorar es una subjetivización, incluso cuando valora positivamente. No deja ser a lo ente, sino que lo hace valer única y exclusivamente como objeto de su propio quehacer. El peregrino esfuerzo de querer demostrar la objetividad de los valores no sabe lo que hace. Cuando se declara a «dios» el «valor supremo», lo que se está haciendo es devaluar la esencia de dios. El pensar en valores es aquí y en todas partes la mayor blasfemia que se pueda pensar contra el ser. Y, por eso, pensar contra los valores no significa proclamar a son de trompeta la falta de valor y la nulidad de lo ente, sino traer el claro de la verdad del ser ante el pensar, en contra de la subjetivización de lo ente convertido en mero objeto.⁸²

Querer demostrar la objetividad de la dignidad humana como valor, no responde a la pregunta por la esencia del ser humano. Solamente nos encubre más el poder volver sobre la pregunta por nuestra esencia y sobre una dignidad humana más cercana a nuestra “esencia”. Con esto no se cuestiona el valor de la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos, pero estamos adelantándonos a cualquier crítica que quiera objetar el sentido de volver a cuestionar lo que allí se planteó por querer salvar lo dicho a través de una afirmación como valor de la dignidad humana.

En síntesis, Heidegger ofrece una postura crítica de los humanismos que preguntan por la esencia del ser humano desde una mirada metafísica, ya que a partir de ellos las respuestas que se dan sobre nuestra esencia son determinaciones de la realidad que se asumen de manera fija y atemporal, determinaciones que impiden que se vuelva a formular la pregunta, que da como resultado un estado de falta de asombro en el ser humano para volver a preguntar por su ser-en-el mundo. Me interesa destacar en la siguiente cita las posibilidades que nos ofrece

⁸² *ibid.*, p. 286.

el humanismo (del criticado por Heidegger, así como el que intenta ser propuesto) para pensar la esencia del ser humano:

Pero si se entiende bajo el término general de humanismo el esfuerzo por que el hombre se torne libre para su humanidad y encuentre en ella su dignidad, en ese caso el humanismo variará en función del concepto que se tenga de «libertad» y «naturaleza» del hombre. Asimismo, también variarán los caminos que conducen a su realización⁸³.

En la anterior cita, puede darse una doble interpretación a partir de cómo se entienda libertad y naturaleza, ya que si por el segundo termino se entiende lo invariable, allí no puede haber libertad. En esta ambivalencia, creo que está tanto la crítica a los humanismos que determinan la esencia del ser humano con su mirada metafísica, frente a un humanismo no metafísico que intenta proponer Heidegger. La pregunta que amplía las perspectivas de la respuesta que buscamos con el humanismo puede ser la siguiente: ¿lo que se busca con los humanismos es un concepto con el cual aprehender la esencia del ser humano, o un esfuerzo para que el ser humano se torne libre para su humanidad y encuentre en ella su dignidad? ¿en estos humanismos estamos buscando una dignidad en la que somos libres para nuestra humanidad, o una dignidad en la que debemos cuidarnos de ser aquella realidad en la que hemos aprehendido nuestra humanidad?

Para el destino del “humanismo en sentido extremo”, Heidegger plantea la necesidad de dejar por un momento los nombres a través de los cuales fijamos el ser de las cosas (en este caso del humanismo que nombra la esencia del ser humano). Frente a esta necesidad de siempre tener una respuesta para todo, de un decir que nombra y clasifica todo cuanto existe, debemos detenernos en un silencio que nos permite ser interpelados por el ser⁸⁴.

La esencia del ser humano se resiste en los humanismos no porque nos esté velada esa posibilidad, sino porque la hemos dado por sentada y hemos pasado de ella por darla por satisfecha. Frente a esta resistencia, a lo que nos invita Heidegger con su crítica a los humanismos es a volver sobre la pregunta y a permanecer atentos a las respuestas que esa esencia se haga manifiesta. ¿en dónde debemos prestar atención de esta esencia? Debemos

⁸³ *ibid.*, p. 265.

⁸⁴ *Cfr. ibid.*, p. 263.

ver hacia la propia existencia, entendida como un ex – sistencia, como el salir fuera del ser. En otras palabras, cuidar el emerger del ser en nuestro ser. ¿en dónde emerge? En el lenguaje, que es su casa, el lugar en el que habita y mora.

Heidegger aclara el camino en su *Carta* para poder dar con la cuestión de la esencia. Ese camino de encuentro con la esencia del ser humano es el modo de ser del ser humano, que Heidegger lo encuentra cifrado en su “ex – sistencia”, una palabra que divide con un guion la palabra existencia, en razón de que se trata de un modo de ser no del ser humano sino del ser del ser humano que se conoce en Ser y Tiempo con el nombre de “Dasein”, haciendo énfasis con su primera parte que la forma de ser del ser humano se da como éxtasis, como un salir fuera de sí, y no se trata de un tipo de ente aislado y estático sino que siempre se encuentra en relación con el mundo, con los otros, y consigo mismo. La segunda parte de la palabra señala el “aquí” de este salir fuera, de ahí que no sea una abstracción de la ser del ser humano, sino que siempre se dé de forma situada en el tiempo⁸⁵. Dice Heidegger sobre esta forma de ser:

La metafísica se cierra al sencillo hecho esencial de que el hombre sólo se presenta en su esencia en la medida en que es interpelado por el ser. Sólo por esa llamada «ha» encontrado el hombre dónde habita su esencia. Sólo por ese habitar «tiene» el «lenguaje» a modo de morada que preserva el carácter extático de su esencia. A estar en el claro del ser es a lo que yo llamo la ex-sistencia del hombre. Sólo el hombre tiene ese modo de ser, sólo de él es propio. La ex-sistencia así entendida no es sólo el fundamento de la posibilidad de la razón, ratio, sino aquello en donde la esencia del hombre preserva el origen de su determinación.⁸⁶

Desde este desarrollo de la pregunta por la esencia del ser humano por los humanismos y la concreción del olvido del ser a partir de su preguntar, la pregunta que orienta al lector ahora sería ¿en qué sentido se considera que la determinación de la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos nos inscribe en la mirada de los humanismos y por ello de la historia de la metafísica de la subjetividad?

⁸⁵ Cfr. *ibid.*, p. 268.

⁸⁶ *ibid.*, p. 267.

En nuestra opinión, como quedó plasmado en el apartado dedicado a hacer la historia de cómo se orientó la comprensión de la dignidad humana por los redactores de la Declaración Universal de Derechos Humanos, la dignidad humana que se plasmó en el Derecho Humano a la Dignidad Humana parte de una presuposición de una dignidad humana fija a partir de una esencia del ser humano también fija que se ha dado por hecho y por sentado de una manera previa. Esta presuposición se da cuando la cuestión de la dignidad humana se desprende de una cuestión de la “especie” humana, colocando la esencia del ser humano en el lugar de la *animalitas* señalado en la *Carta*.

Con esta referencia a la fijeza aún queda mucho por ser dicho, ya que es precisamente a partir de la comprensión de la temporalidad, de la esencia y de lo compartido, que son los tres elementos que orientan cada una de las tres meditaciones, a partir de los cuales considero que se puede presentar un camino para entender los lugares donde se ha fijado la dignidad humana desprendida de una cuestión de especie.

Por lo tanto, a propósito de la pregunta a la vinculación con los humanismos y la mirada metafísica por parte del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos, parece claro, precisamente a partir de la presuposición de la esencia del ser humano, del lugar estático y fijo en el que surge y desde el cuál se desprende una dignidad humana, comprensible de suyo como lo más intrínseco e invaluable del ser humano. Esta forma de esenciación y de ubicación objetiva en el lugar del valor a la dignidad humana lo ubican necesariamente dentro de la mirada metafísica de los humanismos a los que está haciendo referencia Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*.

B. Superación de la metafísica de la subjetividad y la propuesta ontológica de la existencia

Partiendo de esta relación, la tarea que sigue es pensar los elementos que se desprenden de esta forma de mirar al ser humano, para poder alcanzar desde allí una comprensión, así sea superficial, del estado de cosas para la dignidad humana actualmente, y como lo presenta Heidegger, dirigirnos a pensar una dignidad “a la altura” del ser humano, de su esencia. Como lo plantea Heidegger, para poder experimentar este tipo de dignidad humana más alta es necesario poder volver a pensarla desde aquello que le pertenece a la esencia del ser humano.

La referencia a la altura de la “*humanitas*” es presentada en Heidegger como el proyecto que se dispone a desarrollar también en Ser y Tiempo, ya que también allí se está contra el humanismo en tanto que:

[...] éste no pone la *humanitas* del hombre a suficiente altura. Es claro que la altura esencial del hombre no consiste en que él sea la substancia de lo ente en cuanto su “sujeto” para luego, y puesto que él es el que tiene en sus manos el poder del ser, dejar que desaparezca el ser ente de lo ente en esa tan excesivamente celebrada objetividad.⁸⁷

La pregunta que Jean Beaufret le formula a Heidegger en la *Carta sobre el humanismo* es “¿cómo volver a darle sentido al humanismo?”⁸⁸, que formulada de otra manera la pregunta diría: ¿cómo superar un olvido de sentido por lo humano? Las preguntas planteadas son muy importantes para el desarrollo de esta investigación, porque se pueden extrapolar de la siguiente manera: ¿cómo volver a darle un sentido a la dignidad humana? ¿cómo superar el olvido de sentido de lo humano en la dignidad humana? Para todo esto lo que se plantea también es una superación de la metafísica del olvido del ser.

¿Pérdida de sentido de lo humano en la dignidad humana? Con pérdida de sentido nos referimos a la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos. Queriendo ser mucho más contundentes en la búsqueda de respuestas, tal y como fue preguntado a Heidegger por Jean Beaufret, se plantea la pregunta: ¿puede el misterio olvidado de lo humano ser respondido por la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana? ¿se puede esperar una respuesta en este derecho teniendo una base humanista fruto de la metafísica de la subjetividad? Esto, si tomamos en cuenta que, en el contexto en el que se escribe la *Carta sobre el humanismo* han ocurrido las catástrofes de la primera mitad del siglo XX, y, sin embargo, aún con la Declaración Universal de Derechos Humanos, no han mejorado las cosas para nuestro tiempo, a pesar de que ahora contamos con la herramienta del Derecho Humano a la Dignidad Humana.

Si algo ha perdido sentido (No desde el supuesto de que alguna vez -en un tiempo originario- lo ha tenido y que ha funcionado para dar sentido a “lo humano”, sino que a cada

⁸⁷ *ibid.*, p. 272.

⁸⁸ Ver: Nota al pie 62

época le resulta necesario apropiarse del sentido. Pero para apropiarse de algo, inicialmente debe no estar al alcance, encontrarse perdido), como se lo preguntó Beaufret y se continúa preguntando hoy, precisamente es, porque nos ha inquietado que eso que antes funcionaba ya no funcione, ya no nos esté dando las respuestas que estamos buscando. Si algo no nos da respuesta, nos afana, y buscamos comprenderlo más detalladamente, para darle nuevamente sentido.

Para Heidegger los humanismos han perdido sentido porque por su origen metafísico, “se empeña en seguir anclada en el olvido del ser”⁸⁹. Esta advertencia muestra un camino para pensar estas meditaciones, para poder volver a dar sentido a la dignidad humana, resulta necesario pensarla desde la proximidad al ser, volviendo a pensar la esencia del ser humano desde este “humanismo en sentido extremo”.

Pensando en esta superación, se plantea en la *Carta sobre el humanismo* la cuestión de la ex – sistencia. Las meditaciones serán todo un esfuerzo por explicar la diferencia entre la existencia (como forma en la que está anclada la comprensión metafísica de la esencia del ser humano) y la ex – sistencia como posibilidades ontológicas desde las cuales se puede plantear la pregunta por la esencia del ser humano y su dignidad humana. Sin embargo, aquí me interesa dejar de alguna manera cimentada la bandera y esfuerzo común con el cual se avanzará en cada una de las meditaciones y este es el intento de superación de la metafísica de la subjetividad presente (desde nuestra hipótesis) en la comprensión de la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos.

Nos orientamos ahora a explicar en qué sentido se entiende esta superación de la metafísica, así como la propuesta de la ex – sistencia y de ser-en-el-mundo que desde la *Carta sobre el humanismo* se plantean como superación.

¿Cómo se plantea superar la metafísica? Quizás parece contraintuitiva la respuesta que ofrece Heidegger, porque para superar algo no se debe abandonar y suplantar lo hecho por otra cosa, destruir un mundo para edificar uno nuevo sobre el viejo. Superar quiere decir

⁸⁹ *ibid.*, p. 283.

retornar sobre las cosas mismas, de su manifestación fenoménica, un descenso hacia lo que nos resulta familiar y cotidiano en la interacción del mundo del ser humano con aquello que le resulta cercano, desligándonos de las abstracciones sobre las que se ha construido el edificio de la metafísica tradicional. Heidegger lo plantea en los siguientes términos en la *Carta*:

[...]el pensar no supera la metafísica por el hecho de alzarse por encima de ella sobrepasándola en algún lugar, sino por el hecho de volver a descender a la proximidad de lo más próximo. El descenso, sobre todo cuando el hombre se ha estrellado ascendiendo hacia la subjetividad, es más difícil y peligroso que el ascenso. El descenso conduce a la pobreza de la ex – sistencia del homo humanus. [...]⁹⁰

De la misma manera, cuando decimos que nuestro esfuerzo en cada una de las tres meditaciones sobre la dignidad humana y el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos es la superación la mirada metafísica de la dignidad humana, no pensamos en alzarnos más alto que la subjetividad, sino en volver sobre la cotidianidad del ser humano, en la vida familiar y ordinaria en la que se desenvuelve la esencia del ser humano y su dignidad humana.

Emulando el argumento del pensar del ser que plantea Heidegger desde lo simple, para mí en esta investigación, el destino del pensar la dignidad humana se encuentra en lo simple de la vida cotidiana. A propósito de lo simple comparto la interpretación que realiza la Dra. Angélica Natalia Crespo Vargas en *Heidegger: El ser es lo sencillo. Hacia una pedagogía del habitar*⁹¹, en el que piensa el ser a través de la categoría de “lo sencillo” como “*Das Einfach*” cuya raíz etimológica alemana permite entender lo sencillo como unidad completa de sentido, y a partir de allí la comprensión del ser-ahí con lo otro y los otros en unidad.

Aunque esta afirmación resulta problemática de explicar por ahora, por lo que intentaremos que se desarrolle en las meditaciones. Heidegger refiere lo siguiente en la *Carta sobre el humanismo* sobre el pensar la simplicidad en oposición al pensamiento científico:

⁹⁰ *ibid.*, p. 288.

⁹¹ *Cfr.* CRESPO VARGAS, Angélica Natalia, *Heidegger: El ser es lo sencillo, Hacia una pedagogía del habitar*, Ediciones USTA, Bogotá D.C., 2018, pp. 50-51.

Lo extraño en este pensar del ser es su simplicidad. Y esto es precisamente lo que nos mantiene apartados de él. Porque, efectivamente, buscamos ese pensar conocido en la historia universal con el nombre de «filosofía» bajo la figura de lo inusual y de lo que sólo es accesible a los iniciados. Al mismo tiempo, nos representamos el pensar a la manera del conocimiento científico y sus empresas investigadoras. Medimos el hacer por el rasero de los impresionantes logros de la praxis, colmados de éxito. Pero el quehacer del pensar no es ni teórico ni práctico, ni tampoco la reunión de ambos modos de proceder.⁹²

Antes que la comprensión del ser humano sobre sí mismo se dé dentro de los márgenes de la científicidad, la salida o superación de la metafísica de la subjetividad que Heidegger plantea intenta pensarnos en nuestra esencia en un paso previo a la consideración de nosotros mismos como sujetos, sin que se niegue la posibilidad de encontrarnos a nosotros mismos visualizando y determinando el mundo desde allí. Heidegger lo dice en la *Carta* de la siguiente forma:

El hombre no es nunca en primer lugar hombre más acá del mundo en cuanto «sujeto», ya se entienda éste como «yo» o como «nosotros». Tampoco es nunca solamente un sujeto que al mismo tiempo se refiera también siempre a objetos, de tal modo que su esencia resida en la relación sujeto-objeto. Antes bien, en su esencia el hombre ex-siste ya previamente en la apertura del ser, cuyo espacio abierto es el claro de ese «entre» en cuyo interior puede llegar a «ser» una «relación» entre el sujeto y el objeto.⁹³

Heidegger demarca en la *Carta sobre el humanismo*, que en su ensayo de 1930 titulado “*De la Esencia de la Verdad*”⁹⁴, se intentó de un modo más logrado el pensar el abandono de la metafísica de la subjetividad. En dicho texto se piensa en una concepción de la verdad que va más allá de la metafísica de la subjetividad, esto es, de una correspondencia entre el pensamiento (sujeto) y la realidad (objeto), a través de la concepción de la verdad como ocultamiento y desocultamiento (*Aletheia*), y por lo tanto, el ser humano no sería punto de partida de la verdad, sino que solamente se encontraría como un peregrino que busca y da su vida al encuentro con esa verdad, transita por los caminos de lo encubierto del ser para dar en un instante con su desencubrimiento.

⁹² HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el humanismo ...*, op. cit., p. 296.

⁹³ *ibidem.*, p. 286.

⁹⁴ *ibid.*, p. 151.

[...] ¿qué preserva el dejar ser en esta relación con el encubrimiento? Nada menos que el encubrimiento de lo que está oculto en su totalidad, de lo ente como tal, es decir, del misterio. No se trata de un misterio aislado sobre esto o aquello, sino sólo de una única cosa: que, en general, el misterio (el encubrimiento de lo oculto) penetra y domina como tal todo el ser-aquí del hombre.⁹⁵

Vista la superación como un regreso a la ex – sistencia como cercanía con nuestro ser y el misterio que se abre desde allí, resulta necesario aclarar un poco en qué sentido se trata de una propuesta con la que se intenta abandonar la metafísica de la subjetividad, ya que como lo dice Heidegger, no se trata de la realización de una idea o esencia del ser humano, sino que como ya se dijo antes, se trata de colocar en dicha expresión la forma de ser del ser humano. Dice en *Ser y Tiempo*, “la “esencia” del Dasein reside en su existencia”⁹⁶.

Si entendemos entonces esta ex – sistencia como un encontrarnos de camino en la verdad del ser, que se oculta y se desoculta, y desde aquí proyectamos la pregunta que orienta a los humanismos sobre la esencia del ser humano, la tarea del humanismo no es la de colocar en el lugar del sujeto la correspondencia del pensamiento (la esencia como animal racional, como creación divina, como sujeto que pertenece a una sociedad, o como lo dice Sartre en su humanismo existencialista, de “la existencia precede a la esencia”⁹⁷) con la realidad, porque en estos casos, el ser humano como sujeto que se ubica en el lugar de garante y medida de la verdad sobre las cosas, dejando en el olvido el misterio que guarda la verdad del ser. Con el existencialismo de Sartre se mantiene en la diferencia entre esencia y existencia, y, además, que esa existencia a la que hace referencia está dada como realización de la idea. Esa idea en Sartre no sería previa, sino que nosotros la elegiríamos en nuestra disposición de sujetos cartesianos.

El humanismo Heideggeriano, utilizando un lenguaje metafórico, estaría siempre como un buscador peregrino cuya tarea es la de preservar el misterio de la esencia del ser humano que reside en su ex - sistencia, encontrándose ya siempre en su verdad (como misterio) como

⁹⁵ HEIDEGGER, Martin, *De la Esencia de la Verdad en Hitos*, Trad. Helena Cortés & Arturo Leyte, Alianza editorial, Madrid, 2007, p. 164

⁹⁶ HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, Trad. José Eduardo Rivera, Editorial Trotta, Madrid, 2003, p. 67.

⁹⁷ Cfr. SARTRE, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*. Trad. Victoria Praci de Fernández, Editorial Edhasa, España, 2009, p. 31.

pastor del ser, y estando siempre de camino hacia el encuentro de la verdad (como desocultamiento) del ser a través de la ex – sistencia.

Sobre lo anterior, la pregunta que debe orientarnos para nuestra investigación debe ser ¿en la comprensión de la dignidad humana por el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos nos colocamos en el lugar de sujetos que determinan la realidad, que garantizan que la realidad sea de una determinada manera a través de la garantía que ofrece nuestro pensamiento? ¿qué implica superar la metafísica de la subjetividad dentro de nuestra relación con el mundo y particularmente con la dignidad humana en la que no somos garantes de la realidad, sino quienes cuidan del misterio de la verdad del ser de la dignidad humana? Estas preguntas deben ser respondidas en cada una de las meditaciones.

Con la referencia de Heidegger a la ex – sistencia como manifestación de la esencia del ser humano, no se están desechando las interpretaciones humanísticas que se han hecho hasta ahora del ser humano, “como animal racional, persona o ser dotado de espíritu, alma y cuerpo. Por el contrario, se puede afirmar que el único pensamiento es el de que las supremas determinaciones humanistas de la esencia del hombre todavía no llegan a experimentar la auténtica dignidad del hombre”⁹⁸. Partiendo de que con esta investigación tampoco se está tildando de falsa la dignidad humana plasmada en el Derecho Humano a la Dignidad Humana, la pregunta que debe orientarnos para poder incursionar con las meditaciones es si con el Derecho Humano a la Dignidad Humana se llega a experimentar la auténtica dignidad del hombre.

Para pensar el destino de la auténtica dignidad del ser humano hay un llamamiento evidente a partir de la *Carta sobre el humanismo*, y es que no hay una relación de disposición y dominio de un pensar representador sobre “mi” dignidad humana (sujeto individual) o de “la” dignidad humana (sujeto colectivo). Lo que hay, desde mi interpretación de la postura Heideggeriana, es una relación de cuidado y preservación de la manifestación de la dignidad humana. ¿Existe en el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal

⁹⁸ HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el humanismo ...*, op. cit., p. 271.

de Derechos Humanos esa relación de cuidado y preservación o una relación de dominio y disposición? Esto intentará ser aclarado por cada una de las meditaciones.

Qué pueda significar este cuidado y cómo se preserva la relación del destino del ser y la dignidad humana no es algo que en este momento podamos responder o que se responda decididamente dentro de esta investigación, ya que lo que me interesa por ahora es hacer evidente la determinación de la dignidad humana desde el horizonte de la metafísica de la subjetividad que intenta superar Heidegger en sus reflexiones en torno al olvido del ser. Queda pendiente (para una investigación futura) qué significa pensar la dignidad humana desde el cuidado y el “claro del ser”. Actualmente, la dignidad humana se ha pensado⁹⁹ predominantemente desde una teoría de los derechos (en un sentido de no hacer, de no vulnerar mi dignidad) o de una teoría del deber (para alcanzar un estado concreto de la dignidad humana otros deben comportarse de determinada manera). Y aunque en ambos casos parece que se está dando un “cuidado” de la dignidad humana, en Heidegger este cuidado (“Sorge” en alemán) es pensando de forma diferente.

¿Queremos alcanzar con esta investigación una dignidad más “verdadera” que las que se han dado hasta ahora por los humanismos cuando han pensado la esencia humana a través de una refutación de la mirada metafísica? De ninguna manera. Asumir la crítica a la mirada metafísica como parte de la comprensión de la dignidad humana, tiene como propósito dirigir nuevamente la mirada sobre la dignidad humana, motivar el camino hacia lo que en este trabajo se considera que ha quedado olvidado y oculto en la comprensión de la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos.

Heidegger no tilda de falsas las conclusiones de la metafísica de la subjetividad, porque puestos allí, desde esa relación de sujeto-objeto es posible llegar a conclusiones verdaderas. Su interés no es desacreditar la historia del pensamiento, sino arrojar luz sobre una determinada forma de pensar, para decir de una manera casi poética lo siguiente:

⁹⁹Cfr. TRUEBA ATIENZA, Carmen & CORTÉS PÉREZ, Sergio (Eds.), *Dignidad, Perspectivas y aportaciones de la filosofía moral y la filosofía política*, Editorial Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2018.

La metafísica absoluta, junto con las inversiones que llevaron a cabo Marx y Nietzsche, pertenece a la historia de la verdad del ser. Lo que de ella sale no se puede atacar ni mucho menos eliminar por medio de refutaciones. Solo se puede asumir, siempre que su verdad se vuelva a albergar de manera más inicial que en el propio ser y se sustraiga al ámbito de la mera opinión humana. Toda refutación en el campo del pensar esencial es absurda. La disputa entre pensadores es la <<disputa amorosa>> de la cosa misma. Es la que les ayuda alternativamente a entrar a formar parte de la sencilla pertenencia a la cosa misma, a partir de la cual encuentran en el destino del ser el destino adecuado.¹⁰⁰

Así como no se está tildando de falsa la metafísica y todo lo que fue pensado hasta ahora sobre la dignidad humana a partir del humanismo, ya que se trata de un pensar verdadero dentro de la historia de la verdad del ser, en esta investigación no se trata de declarar falso todo el pensamiento anterior a la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos para poder inaugurar a partir de Heidegger una “nueva” dignidad humana. Todo se trata de pensar la cosa misma desde un lugar diferente a este lugar fijo, obvio y comprensible de suyo en el que ya hemos dispuesto las cosas del mundo para que se encuentren bajo nuestro dominio. Lo que se busca con las meditaciones sobre la dignidad humana a partir de esta crítica a los humanismos, es pensar junto a Heidegger, una dignidad humana desde el “humanismo radical”, un “humanismo que piensa la humanidad del hombre desde su proximidad al ser.”¹⁰¹ Y, por lo tanto, se trata también de una “disputa amorosa” que intenta pensar la distancia que hay con respecto a esta dignidad pensada desde la proximidad al ser.

En el lenguaje Heideggeriano, lo que me interesa por ahora es hacer patente el ocultamiento (un estado de oculto) en el que se encuentra la dignidad humana (esta es nuestra hipótesis en la interpretación que se tiene en el campo del Derecho) con el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos. Este ocultamiento no tiene un reproche moral, y tampoco señala algún tipo de defecto del pensamiento. El motivo para hacer notar este ocultamiento es porque Heidegger nos está haciendo un llamamiento a pensar una dignidad humana más cercana a nuestra esencia pensándola desde la pregunta “¿cómo se relaciona el ser con la ex-sistencia?”¹⁰². Solo, y siempre y cuando, admitamos que somos

¹⁰⁰ HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el humanismo ...*, op. cit., p. 276.

¹⁰¹ *ibidem.*, p. 281.

¹⁰² *ibidem.*, p. 273.

interpelados por el ser a través de su olvido, es que es posible tomar camino para pensar lo olvidado y acercarnos a esta “dignidad humana esencialmente humana” (como a mí personalmente me gustaría llamarla por ahora).

Muchas cosas quedan por pensar para mí, conceptos que aún no acabo de entender y que debo profundizar más. ¿Qué significaría una dignidad humana pensada desde la proximidad al ser, desde la vecindad al ser? ¿Qué significa una dignidad humana desde la ex–sistencia? Quizás las meditaciones que se exponen en esta investigación puedan servir para medir distancias y ver qué quiere decir cercanía para pensar la dignidad humana, si entendemos que la mirada que hemos dado desde la metafísica de la subjetividad nos coloca en la lejanía del ser, en tanto que, según nuestra hipótesis, ocurre una entificación de la esencia del ser humano en el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos.

El lector podría caer en una confusión a partir de las dos afirmaciones que hemos hecho en los dos últimos párrafos precedentes. Por una parte, nuestra intención de no edificar una “nueva” dignidad humana, y, por otro lado, intentar acercarnos a un “dignidad humana esencialmente humana”. A primera vista parecería que incurrimos en una contradicción de principio. Pero, con lo primero, lo que queremos decir es que no estamos intentando definir de una manera novedosa la esencia del ser humano, para a partir de allí inaugurar una “nueva” dignidad humana. Aquí habría una recaída en la metafísica de la subjetividad ya que aseguraríamos la dignidad humana a partir de la definición que diéramos del ser humano. El acercamiento que proponemos parte de la idea que señala Heidegger en la *Carta*, en la que nos dice que ““ser-en-el-mundo” es el rasgo fundamental de la *humanitas* [S.G: esencia del ser humano]”¹⁰³ y de la referencia a la ex–sistencia como propuesta de comprensión de la forma de ser del ser humano, de su esencia. A través de este acercamiento no se intenta una definición de la esencia, sino una comprensión de la esencia a través de la forma de ser del ser humano, como ex–sistencia, y a partir de aquí poder pensar la dignidad humana como expresión de esta forma de ser del ser humano. Con este análisis se intentaría una superación de la metafísica de la subjetividad para pensar la dignidad humana, lo que quiere decir, una

¹⁰³ *ibid.*, p. 286.

dignidad humana que no se asegura a través de una representación objetiva de lo que es el ser humano (que sería una comprensión fija y acabada del ser humano y su dignidad), sino a la misma ex–sistencia del ser humano, en la que se permite que habite el misterio de la verdad del ser a través de la ex–sistencia.

Como parte de este pensar la superación de la metafísica, nos parece importante traer una reflexión sobre la posibilidad prepararnos en este movimiento. Superación no quiere decir volver a un tiempo en el que sí éramos cercanos, ya que el olvido y la lejanía respecto de nuestra existencia son parte también de nuestra forma de ser como seres humanos (Dasein). Superación no es un cambio de personalidad, ni un cambio de hábitos. Superación, como yo lo entiendo, está más relacionado con una apertura de las posibilidades de la relación que tenemos con la existencia, una de las cuales puede ser el olvido, pero también no la única. En ese movimiento de olvido, lo que se plantea es que lo que sucede cotidiana y habitualmente es que damos la existencia por hecho y nos envolvemos en las ocupaciones del mundo, desatendiendo que cargamos con nuestra propia existencia siempre a nuestros hombros.

Heidegger presenta los temores sobre este despertar, porque dice que incluso el paso de la Primera Guerra Mundial no fue capaz de despertarnos un temor frente a nuestra existencia. Viéndolo desde nuestra perspectiva actual, ya no podemos referirnos a guerras mundiales, pero sí a una pandemia planetaria, al enfrentamiento de Ucrania y Rusia, al enfrentamiento de Israel y Palestina y la latente figura de las bombas nucleares, etc. Lo que se trata de vislumbrar en esta investigación es ver de qué manera el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos nos coloca en ese camino para ser despertados, si en verdad lo hace o si no, en qué punto nos deja del camino y qué cosas nos corresponde darnos cuenta para seguir en nuestro camino a ser despertados.

Heidegger desde su tratamiento del movimiento de caída y del temple anímico de la angustia en Ser y Tiempo, o el temple anímico del aburrimiento profundo como estado anímico de una época y que desarrolla en “*Conceptos Fundamentales de la Metafísica: Mundo, finitud, soledad*”, nos advierte que no hay ningún método para ser despertados. Estos temples anímicos fundamentales no surgen de algo en específico y no puede ser motivado,

sino que debemos ponernos en camino, esperarlo. Colocarnos en situación de espera. Esto es muy valioso para nuestra investigación, porque lo que aquí buscamos en las distintas descomposiciones es devolvernos a nuestra situación de espera, tomando conciencia que con el Derecho Humano a la Dignidad Humana quizás no estamos en espera, sino que más bien estamos dormidos (en el movimiento de lejanía, en estado de olvido) a nuestra existencia.

A propósito de la superación, un camino es la transformación. Este concepto quizás puede ayudar a entender el sentido de lo que se busca superar. La transformación es una idea importante que va a ir cuajándose cada vez con más fuerza en las siguientes descomposiciones. Pero ¿Qué ocurre realmente en una transformación? Contra la opinión común, la transformación a la que se quiere hacer referencia no es el cambio de una cosa por otra. Todo esto se responde con el volver sobre lo mismo que siempre ocurre en la filosofía, no para decir lo que otros no ha dicho sino para regresar sobre nuestros pasos, para recordar lo que ha estado encubierto. Heidegger lo plantea de la siguiente manera:

[...] Pero transformar no significa lo que la vanidad de los literatos entiende por ello: decir lo contrario siempre y a cualquier precio, o, caso de que en este negocio siempre lleguen fácilmente demasiado tarde, declarar después: yo eso ya lo dije hace tiempo. Pero la mismidad de la filosofía no consiste en que todos opinen lo mismo y todos digan sí a todo. Como el entendimiento vulgar – el ideal gozoso – busca tal mismidad en la filosofía, pero de hecho no la encuentra, sólo le queda la otra posibilidad de considerar la historia de la filosofía como un manicomio en el que cada vez uno mata a golpes al otro y aporta alguna otra opinión distinta.¹⁰⁴

Con el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos se está haciendo nada más ni nada menos que la pregunta que determina la filosofía en tanto que metafísica, la metafísica como la más eminente forma del filosofar, y este filosofar a su vez como un hacer humano. Sobre el abordaje de la pregunta de quienes somos como la más grande pregunta metafísica, se pregunta Heidegger:

[...] ¿Pero sabemos pues lo que nosotros mismos somos? ¿Qué es el hombre?
¿La corona de la creación o un camino equivocado, un gran malentendido y un

¹⁰⁴HEIDEGGER, Martin, *Conceptos Fundamentales de la Metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Trad. Alberto Ciria, Alianza editorial, Madrid, 2007, pp. 223-224.

abismo? Si tan poco sabemos del hombre, ¿cómo no ha de sernos extraña nuestra esencia? [...]¹⁰⁵

Frente a esta pregunta que parece acuciar una respuesta, que parece no dar espera, Heidegger también advierte que podemos apresurarnos demasiado a responder por lo “esencial” de nuestra existencia poniendo los ojos en las necesidades que siempre están tocando a nuestra puerta¹⁰⁶. Pero ¿cómo podemos no perdernos en nuestra búsqueda de una respuesta? ¿Cómo afrontar entonces este esfuerzo de consecuencias tan radicales? Dice Heidegger que debemos encontrar aquello que puede provocarle un terror a la existencia:

[...] primero, tenemos que volver a invocar aquello que es capaz de provocarle un terror a nuestra existencia. Pues, ¿qué sucede con nuestra existencia cuando un acontecimiento tal como la guerra mundial en lo esencial ha pasado de largo ante nosotros sin dejar ningún rastro? ¿No es eso una señal de que quizá ningún acontecimiento, por muy grande que sea, es capaz de asumir esta tarea si el hombre previamente no se ha puesto en camino para ser despertado?¹⁰⁷

Siguiendo con esta pregunta sobre aquello que es capaz de movilizar el terror de nuestra existencia, en esta investigación yo me hacía esta pregunta ¿Las dos guerras mundiales fueron capaces de aterrar nuestra existencia al momento de resolver la pregunta por la dignidad humana cuando se estaba redactando la Declaración Universal de Derechos Humanos? Lo que se muestra de la anterior cita, es que nada logra realmente asumir la colocación frente a la proximidad de nuestra existencia, si no nos encontramos preparados. En mi opinión, el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos conserva el terror de los acontecimientos sucedidos en las dos guerras mundiales, y nos recuerda también las necesidades acuciantes de nuestros tiempos, pero nada de esto lograr colocarnos en la cercanía a menos que nos preparemos para asumir esta cercanía, porque nada externo a nosotros puede hacerlo.

De esta manera, la mejor forma de ponernos frente al terror es prepararnos a través de un cuidado de la pregunta, apropiándonos y devolviéndonos a ella ¿cómo comprendemos la existencia? Como la pregunta fundamental que debemos hacernos desde el Derecho Humano

¹⁰⁵ *ibidem.*, p. 27.

¹⁰⁶ *Cfr. ibid.*, pp. 208-209.

¹⁰⁷ *ibid.*, p. 221.

a la Dignidad Humana para poder colocarnos de camino a poder experimentar la dignidad humana más alta.

Dice Heidegger, la existencia del ser humano no es algo que se lleve en coche, no es algo tan fácil de llevar que se dé sin más con nuestras ocupaciones cotidianas. Más bien, la existencia es aquello que nos corresponde asumir expresamente, aquello que nos es encomendado, aquello que está puesto a nuestro cuidado, somos el “pastor” del ser.

Con esta disquisición con la que iniciamos esta reflexión también se va mostrando la constante que nos está obsequiando la llamada que nos hace el filósofo alemán, siempre la pregunta por nuestra existencia que se repite una y otra vez, a caer en cuenta que no estamos hablando de algo obvio, que, aunque pareciera a primera vista que estamos siempre sobre un puerto seguro, siempre estamos de camino a la pregunta por la existencia.

Como esperamos que suceda con esta tesis, esta espera se prepara con el preguntar comprensivamente por el mundo y por nuestra existencia, para invocarla. Esta invocación debe surgir de cada individuo, nunca de un sujeto trascendental que hace el trabajo por nosotros. En nuestra opinión, el filósofo si nos puede aportar muchas pistas para guiar las preguntas más no las respuestas. Una pista sobre la dirección de este salto nos la da Heidegger al decir que no se trata de una existencia que surge sin más, que se da al unísono de un hacer, sino como aquello que debe asumirse y conquistarse, aquello que debe perseguirse, traerse ante sí, acercarnos a ella y que sin embargo no cuelga como bandera como lo hacen ver los humanismos:

¿A qué tiene que decidirse entonces la existencia? A que se proporcione primero el auténtico saber de aquello en lo que consiste lo que propiamente la posibilita a ella misma. ¿Y qué es eso? Que a la existencia en cuanto tal una y otra vez tiene que serle inminente el *instante* en el que ella se trae ante sí misma como lo propiamente vinculante. Ante sí misma, no como un ideal fijo y un modelo original que cuelgue fijamente, sino ante sí misma como algo que primero tiene que conseguirse la posibilidad propia y asumirse a sí misma en una tal.¹⁰⁸ (La cursiva es del autor)

¹⁰⁸ *ibid.*, p. 211.

Para traernos ante nosotros, la analítica existencial de la que estamos trayendo a nuestro puerto a través de las tres meditaciones que continúan puede servir para arrojar luz de la comprensión de nuestra existencia en términos ontológicos y desde ahí seguir extrayendo conclusiones óntico-ontológicas para el Derecho Humano a la Dignidad Humana.

CAPÍTULO II: PRIMERA DESCOMPOSICIÓN. LA CUESTIÓN DE LA TEMPORALIDAD EN LA COMPRESIÓN DEL DERECHO HUMANO A LA DIGNIDAD HUMANA

1. Consideraciones preliminares

El objetivo del presente capítulo es mostrar a través de la pregunta por el horizonte temporal desde el cuál se comprende la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana, a través de cuatro elementos desde los cuales se puede comprender la temporalidad del ser humano (Dasein), como son, (i) la integridad, (ii) el tiempo originario, (iii) la historicidad, y (iv) la intratemporalidad, con el fin de vislumbrar en qué medida la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana puede estar posicionada en una comprensión temporal que la limitan a abrirse a posibilidades más cercanas de la existencia del ser humano.

Como se había anunciado, la idea es presentar una descomposición de algunos de los elementos desde los cuales se puede vislumbrar la mirada metafísica que se dio a la dignidad humana en el Derecho Humano a la Dignidad Humana. Una de esas bases ontológicas es el tiempo, y en este apartado se muestra de qué manera, aunque no sea transparente su presencia en la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana, allí se encuentra latente.

Si lo quisiéramos poner con un ejemplo, y pensáramos en la Declaración Universal de Derechos Humanos como un cuadro de pintura en la que el pintor serían los redactores de la Declaración Universal de Derechos Humanos, que idearon y plasmaron este cuadro, en el que está presente un elemento que inunda toda la obra y que conocemos como el Derecho Humano a la Dignidad Humana. La labor que tenemos desde la mirada metafísica es analizar la forma en que se concibió la realidad dentro de ese cuadro, desentrañar la forma en que se concibió nuestra propia existencia por el Derecho Humano a la Dignidad Humana. No significa decir algo que no sabía el propio pintor (los redactores), ya que incluso el pintor cuando pinta reconoce su propio estilo, reconoce su época y la diferencia con otros.

Lo que se intenta en esta descomposición y en las demás de esta investigación no surge del vacío o la arbitrariedad metafísica, sino de la interpretación que yo he hecho de los análisis que elabora Heidegger en torno a la metafísica y particularmente su analítica existencial.

Se puede decir que la primera forma de cercanía que se encuentra en esta investigación es trayendo la comprensión y la experiencia del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos a las posibilidades de interpretación de nuestra existencia que nos ofrece la analítica existencial del ser humano (Dasein). En este sentido, uno de los aportes que puede ofrecer esta tesis a la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos es verlo desde la propia experiencia existencial, dentro de las posibilidades de la proximidad.

Soy consciente de la dificultad de unir estos dos conceptos: ser humano y (Dasein), teniendo en cuenta que el propio autor quiso hacer una distinción sobre los mismos, para que no se confundiera al ente que es cada ser humano con el ser del ser humano y la forma de ser de este ente particular. Sin embargo, consideramos importante reunir tanto lo óntico como lo ontológico al hablar del Ser Humano (Dasein).

Con esta cercanía que nos brinda la analítica existencial, ya no tiene sentido diferenciar la comprensión de Heidegger sobre la dignidad humana con la comprensión de la dignidad humana por la Declaración Universal de Derechos Humanos, porque, ya dentro de la comprensión de nuestra existencia que nos ofrece la analítica existencial podemos comprender la experiencia del Derecho Humano a la Dignidad Humana como un fenómeno que participa del análisis de la existencia del ser humano. No hay oposición entre uno y otro, nunca la hubo, sino que Heidegger nos brinda las herramientas de análisis para comprender el Derecho Humano a la Dignidad Humana y la Declaración Universal de Derechos Humanos.

La posibilidad de hacer cercano los horizontes de comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana con la analítica existencial tiene origen en la siguiente pregunta ¿por qué podemos llevar al análisis de la interpretación hecha por Heidegger el Derecho Humano a la Dignidad Humana si Heidegger nunca se refirió a la dignidad humana en su forma

jurídica como “derecho”? Este puede parecer un gran factor de distanciamiento, pero no lo es, ya que, aunque Heidegger nunca se refirió la dignidad humana como derecho esto no ha sido óbice para mostrar que el Derecho Humano a la Dignidad Humana maneja una comprensión de la dignidad humana y que le imprime esta comprensión a la protección de este fenómeno. Que la dignidad humana tenga el carácter de “derecho” le da una peculiaridad a la comprensión de esta, pero no deja de ser nunca la dignidad del ser humano de lo que se habla.

Dicho esto, con este acercamiento queda claro que son comprensiones diferentes, y también son lenguajes diferentes de aproximación (óntico y ontológico), pero siempre referidos al mismo fenómeno, la dignidad humana. Y que dicha comprensión de la dignidad (La del Derecho Humano a la Dignidad Humana y la de Heidegger) está pensada a su vez a la luz de una comprensión de la esencia del ser humano, su “*Humanitas*”.

Hecha esta precisión, volvemos a nuestro interés por esta primera etapa de descomposición en la que analizamos el fenómeno del tiempo como base ontológica del Derecho Humano a la Dignidad Humana. Las preguntas con las que se puede fomentar la curiosidad en este capítulo⁸ son las siguientes: Si se entiende que el Derecho Humano a la Dignidad Humana protege el derecho a nuestra existencia sin importar nuestro origen, condición social, género o creencias, ¿traer el tiempo como primer elemento de la descomposición fenomenológica es porque se le ve como un limitante no tenido en cuenta para la protección del Derecho Humano a la Dignidad Humana? ¿Podemos evadir el tiempo como parte de las descomposiciones para la comprensión más profunda de la dignidad del Derecho Humano a la Dignidad Humana? ¿Es la temporalidad realmente tan importante para la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana, para la comprensión de la experiencia humana?

Lo primero es encontrar el punto de contacto con el fenómeno del tiempo en la Declaración Universal de Derechos Humanos para poder empezar a hilar desde allí nuestro análisis ontológico. Iniciamos entonces con una pregunta ¿La Declaración Universal de Derechos Humanos tiene una preocupación sobre el tiempo? ¿Existe dentro del círculo de

comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana una preocupación por el tiempo? La respuesta a ambas preguntas es afirmativa.

Desde mi punto de vista, la Declaración Universal de Derechos Humanos es antes que nada una preocupación por su propio tiempo, el tiempo inmediatamente siguiente a la finalización de las dos guerras. Tan es así que tiene una preocupación por su tiempo, que su intención es la de *desapegarse de un tiempo* (para que no se repita en el futuro), *impidiendo que se repita un tiempo* (lo sucedido en el pasado), *fijando un sentido para el tiempo* (fijando una comprensión que es siempre actual o presente).

Más adelante se mostrará que el lenguaje de la “Declaración” es el de la fijación de un tiempo determinado, de un tiempo que se experimentó en el pasado y que proyectará siempre igual hacia el futuro. De tal manera que el propio lenguaje utilizado fue puesto al servicio de esta preocupación que existía sobre el tiempo, y por esto mismo, también determinó los márgenes para la comprensión temporal de la dignidad humana.

Ahora, visto esto, lo que sigue es preguntarnos, bueno ¿Y acaso esta comprensión de la temporalidad es relevante para que comprendamos de tal o cual manera la dignidad humana con el Derecho Humano a la Dignidad Humana? Y si es así, ¿De qué manera ocurre esta influencia?

Para resolver estos interrogantes, es importante devolernos a la filosofía, particularmente a lo dicho por Heidegger en torno al tiempo, que nos permita ver el motivo por el que resulta también relevante el preguntarnos por la temporalidad dentro de nuestra investigación.

Lo primero que habría que hacer es volver sobre los acercamientos que tiene Heidegger acerca del tiempo. Aquí trabajaremos con el acercamiento que tiene en su texto *Ser y Tiempo*. El nombre de esta obra ya proyecta gran parte de lo que está intentando plantearse allí, pero también sirve para decir que en esta dicotomía se vislumbra lo que se está diciendo en torno al Derecho Humano a la Dignidad Humana y los análisis que estamos aventurando dentro de esta investigación.

En el título “Ser y Tiempo” se pone de presente una relación que de acuerdo con Heidegger había estado encubierta en la tradición filosófica por los prejuicios sobre el ser que han sido heredados desde la filosofía aristotélica y platónica. El “ser” ha caído en la obviedad, porque cuando se pregunta por el ser, la respuesta que se ofrece es la que estamos acostumbrados a dar cuando se está preguntando por el ente, entonces, si se pregunta por el ser de algo que tiene existencia en el mundo, se hace la pregunta por el ente (v.gr.: ¿Qué es el árbol?) inmediatamente el ser ya tiene una respuesta. El ser es obviado con la omnipresencia del ente. Además de esta obviedad del ser, el ser también ha sido aquello que permanece fijo a través del tiempo. Entonces el ser del árbol hace milenios es el mismo ser del árbol que tenemos hoy.

Lo primero que denota Heidegger con el título Ser y Tiempo es una distancia que existe en la tradición filosófica entre estos dos fenómenos: por un lado, el ser y por otro lado el tiempo. Lo que va a decir Heidegger, y que es uno de los grandes aportes de su obra, es que no existe el ser separado del tiempo, y que la temporalidad es el horizonte de sentido de la pregunta por el ser. En síntesis, se dirá que el ser siempre es ser-en-el-tiempo, y nunca separado del tiempo.

Los estadios de descomposición de las meditaciones de esta investigación no son otra cosa que un lugar para volver a hacer preguntas sobre lo que parece obvio o se da por sentado y satisfecho. De la misma forma, las respuestas a las que aquí se llega no son fijas e inmóviles, sino que están sujetas a reinterpretaciones o contradicciones. Pero, si nos queremos quedar con algo valioso de este ejercicio de las descomposiciones es con la posibilidad de volver a hacer preguntas, preguntas que nos animan a una búsqueda.

Retomando la preocupación sobre el tiempo de la Declaración Universal de Derechos Humanos, se podría decir que este documento tiene un pie en su tiempo y el otro puesto fuera. Entonces, al preguntar por el derecho humano a la dignidad humana y por la impresión del sello humanista en la Declaración Universal de Derechos Humanos, realmente se pretende comprender el tiempo en que esto fue escrito. Y el tiempo no se refiere sólo a la posguerra, sino, ante todo al horizonte de comprensión temporal del ser en el que se fijó determinada forma de ver la dignidad humana. Vislumbrar ese horizonte de comprensión temporal es

comprendernos también a nosotros hoy, porque se trata de nuestro pasado, un pasado que nos ata y que ahora nos convoca, porque es un tiempo que también nos rige a través del lenguaje del Derecho y que atraviesa el tiempo como un centinela que no lo deja escapar.

En un sentido figurado, se podría decir que el Derecho fue el enviado a hacer lo que la historia, la filosofía, las artes o la religión no podían en el momento de la posguerra del siglo pasado, que es transformar un tiempo. La forma en que lo hizo fue fijando el sentido de comprensión de los valores que se mantuvieran en el tiempo y que sobrepasaran todos los límites. En este espacio no es de mi interés evaluar si esa transformación se logró o no, sino la manera en que el tiempo de la dignidad humana fue puesto para ser enfocado por el foco de la historia.

Lo más curioso de ver quizás con el Derecho es que en su buena intención de modificar un tiempo, su solución fue parar el tiempo, deteniendo en las palabras de un documento jurídico cuál debía ser el sentido que por el resto del tiempo debía ser tomado como verdadero y correcto. En otras palabras, se podría decir que su intento fue el de sacar del tiempo la comprensión de un fenómeno. Y sacar a algo del tiempo quiere decir una sola cosa: La búsqueda de eternidad, de infinito.

El vínculo del tiempo y la ética representa una de las posibilidades más fructíferas para seguimos haciendo preguntas hoy en día. La temporalidad es esencial para la comprensión de la experiencia humana, ya que el ser humano se comprende a sí mismo y se da su lugar a partir de la temporalidad. El que la Declaración Universal de Derechos Humanos haya intentado sobrepasar todas las barreras (históricas, sociales, culturales, etc.) para la protección de nuestra experiencia humana, también incluyen el intentar sobrepasar la barrera del tiempo.

¿Qué problema tiene el tiempo para la protección que se busca con el Derecho Humano a la Dignidad Humana? que el tiempo acaba con todas las cosas fijas, es el descomponedor de las cosas fijas por antonomasia. Pero ¿enfrentarnos al tiempo (como primer estadio de descomposición) no es enfrentarnos a la vida? ¿El tiempo se opone a la vida o es acaso lo que le da su curso?

Heidegger no nos dirá que fijar algo en el tiempo “esté mal” para nuestra comprensión del mundo. En su ensayo “De la esencia del fundamento” nos muestra que de hecho necesitamos de esas bases sólidas para poder continuar nuestra existencia. No sólo la ética y las normas fijan el tiempo. En este ensayo sobre la esencia del fundamento, una forma de las formas de fundamentación es el tomar suelo para la comprensión del mundo, ya que “[...] El Ser Humano (Dasein) fundamenta (funda) un mundo en la medida en que se fundamenta en medio de lo ente. [...]”¹⁰⁹. Lo que quiere decir desde mi interpretación que cuando comprendemos las cosas de una determinada manera, también lo hacemos porque buscamos comprendernos a nosotros mismos dentro de ese mundo.

Cuando nombro la palabra árbol, viene a mi mente la idea preconcebida de lo que es un árbol, es una idea fija en el tiempo comprensible para todos. El ser humano requiere de ese principio de identidad para una comprensión mutua. El Derecho tiene un aditamento especial, su impositividad, su heteronomía, su lenguaje prescriptivo apoyado en la fuerza de la estructura del Estado. Entonces, bajo esta aclaración se puede comprender que este lugar fijo es tan similar en el concepto del derecho humano a la dignidad humana como del concepto de árbol, porque ambas son ideas que nos permiten la comprensibilidad de un mundo.

Luego de esta aclaración se entiende que, la preocupación por el tiempo de la Declaración Universal de Derechos Humanos y su forma de fijar una comprensión en el tiempo, nos permiten ahora la comprensibilidad de nuestro mundo. Sin embargo, lo que aún sigue quedando latente es la relación que tiene la Declaración Universal de Derechos Humanos con la temporalidad o con la evasión de ella, y las preguntas que esta evasión tienen para nuestro tiempo respecto de nuestra dignidad humana bajo el presupuesto de que es un tiempo que sigue operativo hoy en día porque seguimos trabajando con esa comprensión de la dignidad del Derecho Humano a la Dignidad Humana.

Ahora también quiero que el lector entienda por qué motivo no podíamos evadir el tiempo como primer estadio de descomposición, ya que para un análisis completo que busque la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana es necesario abordarlo y

¹⁰⁹HEIDEGGER, Martin, *De la esencia del fundamento* en *Hitos*, Trad. Helena Cortés & Arturo Leyte, Alianza editorial, Madrid, 2007, p. 143.

profundizar en él, ya que el ser siempre se da en el tiempo, y por eso el fenómeno del Derecho Humano a la Dignidad Humana también tiene al tiempo como horizonte de su despliegue.

A través de los cuatro análisis del fenómeno del tiempo que presenta Heidegger en *Ser y Tiempo*, desarrollamos el análisis del primer estadio de descomposición de la base ontológica del tiempo para el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos. Esos cuatro análisis son los siguientes: i) el ser-posible como forma de ser-íntegro que se da gracias a la conciencia del tiempo, ii) la temporalidad originaria y la temporalidad cotidiana como forma de experimentar el tiempo el *Dasein*, iii) la historicidad como forma de ser del ser humano (*Dasein*), y, por último, iv) la intratemporalidad y el tiempo vulgar.

El interés explícito de esta descomposición es el de plasmar la comprensión y los *prejuicios* sobre el fenómeno del tiempo que se tienen en la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana en la Declaración Universal de Derechos Humanos. Advertir estos prejuicios sobre el tiempo nos permitirá vislumbrar que el Derecho Humano a la Dignidad Humana también es un fenómeno que solo puede comprenderse en el tiempo y no puede salirse de él incluso cuando no hace transparente su huida. Entender que es un fenómeno que tiene la temporalidad como horizonte no es accidental, sino que tiene origen en la misma naturaleza del ser humano.

Por “*prejuicio*” aquí se entiende lo que Heidegger advierte en torno a una “mala comprensión” o “comprensión común”. El prejuicio no percibe como un error en la comprensión, sino una falta de profundización en los fenómenos. Lo que intentaré sostener es que el círculo de comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos sea errado, sino que no ha profundizado suficiente en el fenómeno y ha permanecido dentro de una comprensión común. Esta comprensión común puede ser superada haciendo evidente los prejuicios. Al respecto dice lo siguiente Heidegger:

[...] Lo característico de la comprensión común consiste en que ella cree experimentar tan sólo entes “de hecho”, para poder así sustraerse a una comprensión del ser. No comprende que los entes sólo pueden ser experimentados “de hecho” si el ser ya ha sido comprendido, aunque sea sin

conceptos. La comprensión común comprende mal el comprender. Y por eso tiene que considerar necesariamente como “violento” aquello que supera el alcance de su comprensión e incluso la tendencia misma a superarla.¹¹⁰

2. La integridad de la naturaleza temporal del ser humano a partir de nuestro ser-posible frente al humanismo del Derecho Humano a la Dignidad Humana

Hasta este momento ha quedado claro que la temporalidad como primer estadio de descomposición no ha sido ni una decisión arbitraria para el análisis y tampoco es un asunto que pueda ser omitido deliberadamente, ya que lo que se está buscando con esta descomposición es poder profundizar en las bases ontológicas que permiten la comprensión de nuestra existencia y dignidad desde el Derecho Humano a la Dignidad Humana actual plasmado en la Declaración Universal de Derechos Humanos.

Este apartado de la integridad permitirá mostrar el contraste que existe entre la integridad que propone el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos que está determinada por la esencia humana compartida distinguible debido a nuestra especie (la esencia humana que permanece a través del tiempo), frente a la integridad que plantea la comprensión de la analítica existencial que estaría dada en virtud de la consciencia de nuestra naturaleza temporal distinguible por tener un inicio en el nacimiento y un final con la muerte.

Lo primero que al lector le empezará a resonar es ¿a qué estamos haciendo referencia cuando decimos integridad? Es un término que recogemos de la segunda sección de *Ser y Tiempo* a partir del cual Heidegger plantea la posibilidad de ser-enteros. ¿Qué significa ser-entero? En la aclaración que hace el traductor J.E. Rivera, se muestra que el término también ha sido traducido como “totalidad”.¹¹¹

Ser-entero hace referencia por un lado a la unidad de los dos modos existenciales en los que se manifiesta la existencia del ser humano (Dasein): la propiedad y la impropiiedad. Ya habíamos dicho con anterioridad que estos dos modos existenciales no hacen referencia a

¹¹⁰ HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 334.

¹¹¹ [N. del T.], *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 486.

formas de ser de diferentes personas, en la que una hace referencia a la prudencia de alguien que se hace responsable de su existencia y otra en la que las personas son irresponsables y despreocupadas de su existencia. La integridad en Heidegger muestra la libertad que poseemos como seres que siempre tenemos en juego nuestro ser para movernos en la proximidad de nuestra propia existencia. Pero el ser entero también hace referencia a una pregunta ¿podemos ser enteros? ¿Cómo podríamos alcanzar este ser enteros?

Pensándolo desde nuestra investigación, esta comprensión desde la totalidad de lo que somos ¿no es lo que intenta hacer el humanismo que brota del Derecho Humano a la Dignidad Humana? ¿No está diciéndonos el círculo de comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana que la comprensión de nuestra humanidad toda está buscando ser protegida desde la dignidad humana plasmada en la Declaración Universal de Derechos Humanos? ¿No es la Declaración Universal de Derechos Humanos un aventurarse a plasmar la totalidad de eso que somos en nuestra humanidad?

Para Heidegger la reinterpretación de la existencia del ser humano (Dasein) desde la temporalidad permite “sacar a la luz el ser del Dasein en su posible propiedad e integridad”¹¹². Tanto Heidegger como el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos están intentando sacar a la luz la totalidad de nuestra humanidad. Entonces en este apartado tenemos el contraste de dos formas de vislumbrar nuestra integridad. La idea aquí no es decir cuál está equivocada y cuál es correcta, sino mostrar las derivas que logramos entrever desde la comprensión de la integridad de la existencia del ser humano y la dignidad de cada una, y sacar conclusiones sobre cuál puede estar haciendo más manifiesto lo oculto de la dignidad humana.

Inicialmente queríamos comprender que quiere decir nuestra existencia y al paso nos surgió la cuestión del tiempo como cuestión necesaria para poder comprenderla en profundidad. ¿Por qué es esto? Como habíamos planteado anteriormente, una de las aportaciones de Heidegger con Ser y Tiempo fue mostrar que no existe el ser separado del tiempo. El ser del ser humano, al que su ser llamamos Dasein, tampoco podemos entenderlo en su ser de manera separada del fenómeno del tiempo. Pero entonces, en nuestra existencia

¹¹² HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 253.

¿es posible que experimentemos el tiempo? ¿se experimenta el tiempo de la misma manera en que se experimenta un plato de comida o una conversación con un amigo? ¿es distinguible el tiempo sobre el resto de las cosas que existen en el mundo? Podemos decir: ¿aquí está el tiempo, pero aquí no?

Lo que nos muestra Heidegger es que el tiempo no “es” de la misma forma en todos los entes, sino que el tiempo se da, el tiempo deviene. En donde hay ser hay tiempo. Podemos distinguir la forma en que se da a partir de las formas de pasado, presente y futuro. Y solamente puede experimentar el tiempo el ser humano, porque solamente él puede tomar consciencia de esas tres unidades de tiempo en su existencia.

Como decíamos al comienzo de la presentación de esta descomposición, la importancia del tiempo como primer estadio es radical debido a que, si con el Derecho Humano a la Dignidad Humana estamos preguntando por la manera en que comprendemos la existencia del ser humano, y no cualquiera a decir verdad, sino la nuestra, la que en cada caso nos corresponde a cada uno, lo primero que sale a la luz es que no podemos comprender (nos) sin atender a la pregunta por el tiempo, porque este es el horizonte en el que nos movemos. Sobre esto Heidegger señala en su texto “Conceptos fundamentales de la metafísica” lo siguiente:

[...] pero la pregunta por la esencia del tiempo es el origen de todo preguntar de la metafísica y de su posible desarrollo. Sin embargo, si la problemática de la metafísica tiene que desarrollarse en todo momento a partir de la temporalidad de la existencia, es algo que no puede decidirse objetivamente, para toda la historia universal, por decirlo así. Tiene que quedar abierta la posibilidad de otra necesidad de la fundamentación de la metafísica. Pero esta posibilidad no es una posibilidad vacía lógicamente formal, sino que en lo posible esta posibilidad depende sólo del destino del hombre.¹¹³

El tiempo se revela como la melodía en la que somos siempre nuestras notas musicales. El tiempo le da el lugar a nuestra existencia. Y ese lugar no es espacial, no es que el tiempo exista como algo ajeno a nosotros, como algo “objetivo” en lo que nos movemos, sino que gracias al tiempo somos este ser-posible, es nuestro horizonte.

¹¹³ HEIDEGGER, Martin, *Conceptos Fundamentales ...*, op. cit., p. 219.

Pero ese horizonte en el que siempre nos movemos nos marca de una manera peculiar nuestra existencia. El tiempo que nos da lugar en la existencia es además un **tiempo finito**. Si quisiéramos ponerlo en palabras coloquiales “Finitud es el apellido de nuestro tiempo”. La finitud la concibe Heidegger con el concepto de ruptura, una ruptura de nuestra existencia que durante este capítulo va a estar muy presente, dice así:

[...] ¿es al cabo una ruptura? ¿Qué significa este estar rota la existencia en sí misma? Lo llamamos la finitud de la existencia, y preguntamos ¿qué significa finitud? Con esta pregunta obtenemos por vez primera toda la pregunta que se apropia de aquello que quiere pronunciarse en aquel temple de ánimo fundamental. [...].¹¹⁴

Queda resonando muy fuerte la idea de la ruptura de nuestra existencia, y todavía más un pronunciamiento de nuestra existencia finita. Y preguntamos ¿cómo así que tenemos una ruptura por el nuestro tiempo finito? Y también ¿cómo se da ese pronunciamiento de nuestra ruptura? Sobre la ruptura, Heidegger volverá sobre la idea de oscilación de nuestra existencia, en el que nuestra existencia se hace a veces más cercana y otras veces más lejana, y es precisamente en este movimiento siempre cambiante, siempre posible que se pronuncia la ruptura existencial. Lo plasma Heidegger de la siguiente manera tan decisiva:

[...] hacia allí, hacia el ser en su conjunto somos movidos en nuestra nostalgia. Nuestro ser es este ser movidos. Siempre hemos progresado ya de algún modo hacia este conjunto, o mejor, estamos de camino hacia él. Pero somos empujados, es decir, al mismo tiempo nos vemos como arrastrados hacia atrás, reposando en una gravedad que contrarresta. Estamos de camino no hacia este <<en conjunto>>. Nosotros mismos somos éste <<de camino>>, esta transición, este <<ni lo uno ni lo otro>>. ¿Qué es este oscilar de un lado a otro entre él <<ni lo uno ni lo otro>>? Ni lo uno ni tampoco lo otro, este <<pese a todo sí, y pese a todo no, y pese a todo sí>>. ¿Qué es esta inquietud del no? La llamamos la finitud. [...] Preguntamos ¿qué es eso: finitud? La finitud no es una mera propiedad que tengamos sólo añadida, sino que es el modo fundamental de nuestro ser. Si queremos llegar a ser lo que somos, no podemos abandonar esta finitud ni confundirnos acerca de ella, sino que tenemos que preservarla. [...].¹¹⁵

De alguna manera esta cita deja ver más de lo que se uno lee a primera vista. Nuestro tiempo finito hace patente que nuestra existencia es tránsito, con la peculiaridad de que

¹¹⁴ *ibidem.*, p. 218.

¹¹⁵ *ibid.*, pp. 28-29.

nuestro tránsito es un ir y venir, un acercarnos y alejarnos del “mundo” y de nuestra existencia. Quizás sea una de las citas más valiosas para comprender la importancia de haber situado en la primera descomposición al tiempo. No hay que olvidar esa oscilación. Nuestra existencia del “ahí” se caracteriza por la oscilación entre la cercanía y el alejamiento, del abandono de sí a la reapropiación de sí. De la despreocupación de sí en la esfera pública de involucramiento (El *Uno*) frente a la preocupación y la responsabilidad para con nuestra existencia en el sí mismo propio. Nuestra integridad, atada a nuestro ser finito y nuestro ser posible, es unir ambos movimientos oscilatorios, y esto solo sucede con la conciencia del tiempo. En *Ser y Tiempo* y en el texto “*Concepto Fundamentales de la Metafísica*”, ambos de M. Heidegger, esta conciencia del tiempo se abre con los templos de ánimo fundamentales, el de la angustia o el del aburrimiento profundo respectivamente.

De acuerdo con Heidegger la interpretación del movimiento oscilatorio de la cercanía a la existencia es violento en la medida en que la originalidad se ve obligada a abrirse paso perforando las certezas y el lenguaje de la vida cotidiana¹¹⁶.

La violencia de la explicación de nuestra existencia finita, de nuestra existencia como tránsito, como un estar de camino a veces como cercanía y a veces como alejamiento, es algo que suma en nuestra pregunta por el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos, porque aquí no se trata de decir que algo es falso o no, sino ver que tanto nos acercamos precisamente a nuestra propia existencia desde las respuestas y las certezas que se desprenden del círculo de comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana. Pero en este trabajo, en vez de utilizar esta diferenciación entre propiedad e impropiedad queremos hacer uso de la idea de proximidad.

La razón para preferir la idea de proximidad a la de propiedad o impropiedad (también traducido como autenticidad o inautenticidad) es por la dificultad fenomenológica que esto implica. Heidegger está intentado dar cuenta de la existencia media del ser humano, en el que inicialmente presenta una existencia perdida de sí misma porque está en un movimiento de caída por el involucramiento que tenemos con nuestra vida diaria, y el movimiento de atestiguación de nosotros mismos que nos lo muestra la angustia y el estar vueltos hacia

¹¹⁶ Ver Nota al pie 110

nuestro fin. Este movimiento de atestiguación solo se puede entender como proximidad porque de acuerdo con Heidegger nunca alcanzamos a poseer nuestra existencia (lo veremos en la explicación de ser-posible e integridad).

Para que Heidegger pueda llegar a la cuestión de la integridad, inicia la explicación del fenómeno de la temporalidad primero revelando el momento en que no somos enteros, y esto se da cuando no somos consciente de nuestra naturaleza temporal. Para poder ser-enteros, para poder comprendernos íntegramente se debe llegar a la conciencia de la temporalidad. ¿Qué nos ofrece la conciencia de nuestra temporalidad que nos permite comprendernos íntegramente? ¿Cuándo no somos conscientes de nuestra temporalidad no somos íntegros y por tanto somos incompletos?

Esta conciencia de nuestra temporalidad no es otra cosa que la conciencia de que somos seres finitos. La conciencia de nuestra finitud es lo que nos revela nuestro ser-entero y nuestra integridad¹¹⁷. Ser-entero no tiene ninguna connotación valorativa, no se está refiriendo a un superhombre que se ha distinguido por encima de la población para llevar a cabo una misión específica.

¿Qué nos dice Heidegger sobre la conciencia de nuestra finitud? Que hay momentos en que la perdemos de vista, y esto ocurre cuando estamos envueltos en las ocupaciones en las que nos encontramos cotidianamente. Nos ocurre a todos. Nuestros días se mueven con cierta regularidad, nos despertamos y ya sabemos más o menos cómo se desenvolverá nuestro día, ya sabemos cómo nos relacionamos con nuestros seres queridos, ya sabemos cómo desenvolvemos en nuestro ambiente laboral. Y en todos esos momentos no tomamos en cuenta que somos seres finitos¹¹⁸. ¿Cuándo sí lo somos? Cuando tenemos que elegir¹¹⁹.

A esta falta de elección y la pérdida de nosotros mismos en las posibilidades prefijadas por la esfera pública es lo que Heidegger va a denominar el movimiento de caída. El movimiento de caída hace parte de los fenómenos de la impropiedad (lejanía de nuestra existencia) en la que cotidianamente nos movemos, en lo que dicen los demás, en lo que

¹¹⁷ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, op. cit., p.266.

¹¹⁸ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 278

¹¹⁹ Cfr. *ibidem*, pp. 287-288.

piensan los demás, en el comportamiento prefijado. Sin embargo, a pesar de que siempre estamos eligiendo, no siempre “elegimos elegir”. Lo que nos dice esto es que nuestras elecciones cotidianamente nos mantienen dispersos en la esfera pública, nos mantenemos “lejanos a nosotros mismos” en la familiaridad del mundo¹²⁰.

El movimiento de caída muestra un estar lejos de sí mismo, un involucramiento en mis actividades diarias y en la familiaridad del mundo, que me llevan a estar despreocupado de mi condición de arrojado, la condición en la que he sido colocado en este mundo sin yo quererlo y debo hacer algo conmigo. Dice J.A. Escudero en su estudio sobre Ser y Tiempo:

[...]En opinión de Heidegger, al vivir la mayoría de los casos lejos de nosotros mismos (*weg sein*), en las diferentes modalidades del estar-caído del *Uno*, no solemos desplegar todo el abanico de posibilidades de existencia a nuestro alcance. La idea común de la primera sección es que no abrazamos el tipo de ente que somos, a saber, *Da-sein* como posibilidad y lugar de manifestación del ser.¹²¹

¿Qué nos dice la elección? Cuando “elegimos elegir” hay una toma de consciencia de nuestra finitud. Si fuéramos inmortales no haría falta que desecháramos una opción para hacer prevalecer otra porque todas las opciones serían posibles. Pero no lo somos, y nuestras posibilidades están limitadas por nuestra naturaleza finita. ¿Y la finitud qué nos revela? Nos revela algo muy importante de nuestro ser y es que somos posibilidad, ser-posible. Mientras existimos podemos elegir las posibilidades de nuestro ser. En este sentido, la impropiedad (lejanía de nuestra existencia) del movimiento de caída podría ser entendida como la inconsciencia de que somos finitos y somos seres posibles. La propiedad (proximidad a nuestra existencia) por su parte sería la consciencia de esta finitud y de nuestro ser-posible.

El movimiento de caída es el fenómeno que experimentamos mientras nos perdemos en el mundo público. No tiene ningún carácter negativo, y tampoco denota un estado de impureza o corrupción que debe ser suplido para alcanzar un estado de pureza. Una forma de entender el movimiento de caída es este que nos comparte el profesor J.A. Escudero en su estudio sobre Ser y Tiempo, dice:

¹²⁰ Cfr. *ibidem*, p. 288

¹²¹ ESCUDERO, Jesús Adrián, *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*, Vol. I, Editorial Herder, Barcelona, 2016, p. 328.

Nos guiamos por lo que la gente cotidiana y ordinariamente hace, piensa, cree, sin tomarnos el tiempo de explorar las cosas por nosotros mismos. Las formas públicas de interpretación en que estamos absorbidos nos proporcionan la base para comprender el mundo que nos rodea, pero también son responsables de la caída. De alguna manera tiene que ser así: si cuestionáramos constantemente nuestras convenciones públicas quedaríamos paralizados.¹²²

El movimiento de caída tampoco es algo que podamos superar, sino que hace parte de la constitución ontológica de la existencia. Si quisiéramos explicar la caída con facilidad deberíamos referirnos a un estado de absorción y total involucramiento con el mundo, en lo que me gusta o me disgusta, en lo que me interesa, en lo que me inquieta, en lo que me quita o me da la calma. Heidegger lo explica como un torbellino que nos arrastra, y tiene distintos grados de profundización como movimiento de caída (que por ahora no queremos tocar para no hacer demasiado extensa esta explicación).

Queremos que quede inicialmente claro que el movimiento de caída en el que cotidianamente nos encontramos es la antesala para la comprensión de nuestro ser-entero y la integridad. También queremos que quede claro que el paso del sí-mismo impropio en el que inmediata y regularmente nos encontramos al propio, se da gracias a lo que Heidegger denomina la “reparación de la falta de elección” característica de la vida cotidiana. El movimiento oscilatorio de la propiedad (proximidad) y la impropiedad (lejanía) de nuestra existencia se advierte más claramente ahora desde el mundo de las elecciones.

Para que se haga evidente esta posibilidad de reparar nuestra falta de elección será necesario que se detone en nosotros un reconocimiento de nuestro estado de caída y de impropiedad (lejanía de nuestra existencia). Para esto será necesario explicar el fenómeno de la angustia, de la anticipación a la muerte, de la llamada de la conciencia, del ser culpable y la resolución. Estos fenómenos, como es natural, se presentan como extraños o ajenos al entendimiento del Derecho Humano a la Dignidad Humana dentro del ejercicio del derecho. Sin embargo, lo que se busca al rescatar su presencia dentro de la investigación sobre el horizonte temporal es mostrar la posibilidad que presenta Heidegger a través de estos

¹²² *ibidem.*, pp. 300-301.

fenómenos para la experiencia de nuestro ser-entero, de nuestra integridad, que solo es posible dentro del horizonte temporal.

Una observación importante para el lector sobre este recorrido que nos plantea Heidegger con los fenómenos de la impropiedad (lejanía) con el movimiento de caída, y la propiedad (proximidad) con los fenómenos de la angustia, la anticipación a la muerte, la llamada de la conciencia, el ser culpable y la resolución, es que gracias el análisis de la propiedad (proximidad) se revela la naturaleza temporal del ser humano. Como decíamos en las aclaraciones de esta descomposición, me interesa mostrar el contraste de la integridad que hay entre el Derecho Humano a la Dignidad Humana y la naturaleza temporal de nuestra existencia planteada por Heidegger.

Lo que se muestra, y que cada vez se va haciendo más claro, es que la experiencia que tenemos del tiempo también puede influir en nuestra comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana en tanto que el tiempo está íntimamente asociado a nuestra experiencia de la existencia. Lo que se mostraba desde la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana es que por un lado está la existencia del ser humano y por otro lado está el tiempo. Con estos fenómenos se pone de presente una riqueza ontológica en la experiencia del horizonte temporal de nuestra dignidad humana.

Para continuar con este recorrido en el que oscilamos siempre entre la impropiedad (lejanía) y la propiedad (proximidad) se debe explicar cómo ocurre ese movimiento de acuerdo con lo planteado en Ser y Tiempo. Para explicar el reconocimiento del estado de caída a partir de la angustia, es necesaria una aclaración previa. De acuerdo con Heidegger, el mundo en el que cotidianamente nos encontramos está determinado por nuestra disposición afectiva (o temple de ánimo), de tal suerte que, si nos encontramos de una manera optimista y alegre, el mundo se nos abre de una manera y para alguien que se encuentra triste o deprimido el mundo se revela de otra. Antes que se nos abra el mundo a través del conocimiento teórico ya se nos ha abierto anímicamente. De esta forma es que Heidegger entiende que la comprensión del mundo está atada a nuestra disposición afectiva.

[...]En otras palabras, Heidegger está diciendo que la identidad de la vida humana no se actualiza en la transparencia de una autorepresentación puramente

racional, sino que se manifiesta también en la opacidad de sus estados de ánimo. El nacimiento del pensamiento humano a partir de cierto estado de ánimo ya fue ratificado por Aristóteles mismo en el libro primero de la *Metafísica* al afirmar: “Los hombres – ahora y desde el principio – comenzaron a filosofar al quedar maravillados ante algo.” [...] ¹²³

Visto esto, ese reconocimiento de nuestro ser arrojado al mundo que se encuentra cotidianamente despreocupado de sí mismo, se logra gracias a un estado afectivo que nos aleja de la familiaridad del mundo, un desarraigamiento. Ese estado afectivo es la angustia. La angustia no tiene nada que ver con una afección psicológica o con una incomodidad del cuerpo (enfermedad o malestar). Tiene que ver con un desplome de sentido de esa familiaridad en la que siempre me encuentro inmerso, en la que las cosas dejan de tener sentido.

Si quisiéramos explicarlo con un ejemplo, la angustia es una disposición afectiva que denota una pérdida de velocidad por la incertidumbre que nos genera la propia vida. Si la vida pudiera entenderse como ir en un automóvil, en la que vamos muy a gusto en la silla del copiloto, viendo los paisajes, colocando la música, la angustia se daría como vaciamiento de sentido del mundo con el que me encuentro siempre envuelto y familiar mientras voy en el automóvil, poniéndonos ante la situación agobiante de ser nosotros quienes tenemos a nuestro mando el timón del coche y somos nosotros los que inmediata y regularmente estamos dando dirección a nuestra vida en el mundo. Dice Heidegger sobre la angustia, que esta nos deja en la situación de “[...]El ser libre para la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos.” ¹²⁴

La angustia no nos singulariza propiamente, sino que es la disposición afectiva que nos va a abrir el camino hacia nuestra singularización, que es la conciencia de nuestra finitud. La angustia nos deja ante nosotros mismos en la situación de estarnos dando cotidiana y regularmente la espalda y lejos de nosotros mismos. La angustia no es algo que podamos abrir reflexivamente para salirnos de un modo de ser en que nos desentendemos de nosotros

¹²³ *ibid.*, p. 261.

¹²⁴ HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 210.

mismos, no es un botón al que le pinchamos como se hace cuando queremos cambiar de emisora en el vehículo. Al contrario, se trata más bien de lo siguiente:

[...] Ahora bien, la angustia no responde a una actitud reflexiva ejecutada de manera metodológica con el objetivo de cancelar la validez del mundo cotidiano y volver sobre la conciencia pura. Más bien encarna un modo de encontrarse, una afección fundamental (*Grundstimmung*) que nos coloca ante nosotros mismos [...]¹²⁵

En el movimiento oscilante de nuestra existencia, la angustia sería ese impulso o provocación, en términos coloquiales podría ser entendido como esa patada que sacude la existencia, que nos mueve de un lugar de impropiedad (lejanía) a uno de propiedad (proximidad), de un lugar de alejamiento de nuestra finitud a uno de cercanía a nuestro ser-finito y como seres posibles. Es importante aclarar que la angustia no nos revela la verdad oculta de nuestra vida, ni un yo sustancial que ha estado esperando a que le demos la palabra.

[...]La incapacidad de comprendernos a nosotros mismos y abriarnos pasos en nuestras vidas deja claro que somos entes que se encuentran siempre ante la pregunta de << ¿quién soy yo? >>. La angustia no revela quiénes somos, porque en ella no somos nadie. Simplemente, muestra que somos mera posibilidad. Pero esa indeterminación es la que justo nos permite estar siempre abiertos a nuevas posibilidades y realizarnos en cada caso de una manera u otra. Decir que somos posibilidad, mejor dicho <<ser-posible>> (*Möglich-sein*), significa que somos entes que miran hacia el futuro o que al menos lo intentan. [...]¹²⁶

En este impulso o empujón del lugar cotidiano en el que siempre nos encontramos, la angustia nos coloca frente a una nueva dirección de apropiación (el-sí-mismo-propio). En esta nueva dirección, Heidegger muestra que para encontrarnos debe existir un fenómeno en el que se nos revele la posibilidad de esta apropiación.

Pero, como está perdido en el *Uno*, primero debe encontrarse. Y para poder de algún modo encontrarse, ha de ser <<mostrado>> a sí mismo en su posible propiedad. El Dasein necesita el testimonio de un poder-ser-sí-mismo, que él ya es siempre como posibilidad.¹²⁷

¹²⁵ ESCUDERO, Jesús Adrián, *Guía de lectura ...*, Vol. I, *op. cit.*, p. 322.

¹²⁶ *ibidem.*, pp. 316-317.

¹²⁷ HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, *op. cit.*, p. 288

En el colapso del mundo, nos encontramos con nosotros mismos y nuestro fenómeno apropiador más extremo que nos muestra la posibilidad de ser “propios”, que se logra apropiándonos de nuestras posibilidades y nuestras elecciones. Ese fenómeno es la muerte. La muerte como posibilidad que nos muestra nuestro ser-posible es el fenómeno con el que se va a abrir nuestro panorama para comprendernos íntegramente, para comprendernos desde nuestro ser-enteros.

Sobre el fenómeno de la muerte también tenemos ya de antemano una precomprensión desde nuestro estado de caída en la esfera pública. Todos tenemos la certeza de que nos vamos a morir, pero esa certeza es indeterminada porque nunca se ve como el propio morir, entonces lo que hacemos frente a ella no es encararla sino evadirla.

Se dice: ciertamente la muerte vendrá, pero por el momento todavía no. Con este “pero...”, el *Uno* deja en suspenso la certeza de la muerte. El “por el momento todavía no” no es un mero decir negativo, sino una interpretación que el *Uno* hace de sí mismo, con lo que se remite a lo que por ahora sigue todavía siendo accesible para el Dasein y objeto de su ocupación. [...] El ocuparse cotidiano determina para sí mismo la indeterminación de la muerte cierta deslizándose por delante de ella los afanes y las posibilidades inmediatas del diario vivir.¹²⁸

Lo que nos muestra la muerte cuando ella se apropia de nuestra existencia a través de nuestra angustia, es, somos esencialmente algo inacabado y sometido a un constante proceso de realización. Estaremos “acabados” cuando nuestra existencia tenga punto final con nuestra muerte, porque en ese momento ya no se podrá revelar una nueva posibilidad de nuestra existencia. En este sentido nuestro ser posible se da como resultado de nuestra finitud, y mientras somos no llegamos a estar acabados.

Surge una pregunta: Si decimos que mientras somos nos comprendemos como seres inacabados y por tanto siempre posibles, ¿cómo es que podemos predicar una integridad y un ser-entero? De aquí se comprende mejor la importancia de la conciencia de la naturaleza finita como forma de comprender nuestro ser-entero. Comprender íntegramente al ser humano, significa abarcarlo hasta la última posibilidad de su ser en la que ya no puede ser más. Sobre este abarcamiento de nuestro ser, J. A. Escudero lo explica de la siguiente forma:

¹²⁸ *ibidem.*, p. 278.

Esta integridad se deja aprehender precisamente ahí donde ya no cabe ninguna posibilidad de proyección. La posibilidad última e irrebasable del Dasein es la muerte. Sin embargo, resulta imposible de experimentar de manera óptica la muerte y el propio fin del Dasein.¹²⁹

Como decíamos antes en nuestra cotidianidad, la idea de la muerte se nos presenta como una certeza indeterminada e impersonal, sucederá en algún momento. Siendo esto así la pregunta que nos surge es ¿Y cómo más podemos experimentar la muerte? Lo que nos dice Heidegger es que la posibilidad de nuestra propia muerte se escapa a cualquier experiencia posible mientras existimos, ya que mientras existimos la muerte aún no ha ocurrido, y cuando ocurre la muerte, ya no somos. Esto quiere decir varias cosas en términos ontológicos y es que en rigor de verdad nunca alcanzamos una integridad de nuestra existencia, nunca logramos una experiencia de todas nuestras posibilidades, sino que mientras llegamos a esa posibilidad última *siempre nos comportamos como poder-ser*. Nos dice Heidegger:

[...]En la esencia de la constitución fundamental del Dasein se da, por consiguiente, una permanente inconclusión. El inacabamiento significa un resto pendiente de poder-ser. [...] La eliminación de lo que falta de ser equivale a la aniquilación de su ser. Mientras el Dasein, en cuanto ente, es, jamás habrá alcanzado su “integridad”.¹³⁰

Preguntamos entonces: Pero si no podemos experimentar la muerte, ¿cómo es que la muerte se nos revela como un fenómeno que determine nuestro poder-ser? Frente a esto, lo que se responde es que la experiencia fidedigna de la muerte no nos la da la experiencia que tenemos de la muerte de los otros, la meditación constante de nuestra propia muerte o la búsqueda de su realización, sino de una actitud hacia ella, esa actitud se denomina “anticipación” o “adelantarse”.

A esto hay que sumarle la explicación del fenómeno de “maduración de un fruto” que nos presenta Heidegger, con la que nos muestra que a diferencia del fruto que alcanza su madurez al final del proceso de su desarrollo, el ser humano (Dasein) puede no alcanzar la madurez al final de su vida. Sobre este particular explica J.A. Escudero que: “La muerte no es la pieza

¹²⁹ESCUADERO, Jesús Adrián, *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*, Vol. II, Editorial Herder, Barcelona, 2016, p. 12.

¹³⁰ HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 257.

que falta para completar el rompecabezas de la existencia humana. Ya existe siempre de tal manera que cada vez incluye su todavía-no; es decir, el todavía-no del Dasein es un elemento constitutivo de su existencia.”¹³¹

La pregunta que surge es ¿Qué sentido tiene proyectarnos a nuestra propia muerte? ¿Qué induce al ser humano (Dasein) a proyectarse libremente hacia su muerte? Aquello que le permite tener un testimonio directo de su existencia. La anticipación a la muerte nos permite estar vueltos hacia nuestro poder-ser más propio, aislándonos de la “certeza común e indeterminada” en que siempre nos mantenemos dentro de la esfera pública respecto de nuestra propia muerte, la muerte nos singulariza enfrentándonos a la posibilidad de “mi muerte” que no puedo delegársela a nadie y nadie puede arrebátarmela. La muerte solo es experimentada por mí como “mi muerte” y nadie puede tomar mi lugar para ella. Porque al enfrentarnos con la pregunta de quienes somos se está abriendo la posibilidad de desplegarlos con una responsabilización de nuestra existencia.

Heidegger apuesta por la forma fenomenológica del morir existencial, a través de la cual la muerte es integrada como un elemento que compone nuestra historia vital, en lugar de abrumarnos o ser indiferentes ante ella nos coloca en situación de apropiación de nuestra trama vital, experimentando nuestra muerte no como un haber llegado al fin sino como estar vuelto hacia el fin. Es importante destacar que estar vuelto hacia el fin no es una actitud de espera de este momento límite, sino una apropiación de ese momento límite en la proyección de nuestra vida. Un ejemplo para explicar la apropiación de ese momento límite puede darse con el plan de un proyecto futuro, y la constitución de nuestro presente a partir de la apropiación que hemos hecho de esa posibilidad futura. Si yo digo, por ejemplo, “al llegar el fin de este año tendré terminada toda mi tesis de maestría”, se presenta como una posibilidad futura límite que en el momento en que me apropio de ella también ella se apropia de mis posibilidades presentes porque ahora todas mis acciones están encaminadas hacia esa posibilidad límite. También por esto dirá Heidegger que “el presente brota del futuro”.

Con este ejemplo no brota del todo la fuerza de este acontecimiento para nuestras vidas. Con una tarea de escritura pueden ocurrir muchas cosas que hagan que se demore más o que

¹³¹ ESCUDERO, Jesús Adrián, *Guía de lectura ...*, Vol. II, *op. cit.*, p.17.

no se pueda cumplir, sin embargo, con la muerte se trata de la posibilidad extrema e irremediable. Sí o sí es nuestro final de camino, de ahí que se nos coloque de frente como un recuerdo que puede sostener o desestabilizar nuestro presente. También por esto dice el filósofo alemán que somos seres para la muerte, pero en ningún sentido apologético o suicida, no se trata tampoco de un culto a la muerte, sino que la muerte se revela como aquella extrema posibilidad que nadie puede arrebatárnosla, así como la atestiguación de que existe un modo de ser propio, un modo en la posibilidad extrema y límite se apropia de nuestras posibilidades presentes.

[...] solo vinculando nuestra existencia con la muerte como posibilidad, podemos aprendernos de manera genuina en nuestra individualidad e integridad. Lo que está en juego en nuestra vida no es el contenido concreto de ciertos momentos de ella, sino el curso completo, la totalidad de nuestra existencia.¹³²

La anticipación a la muerte es relevante dentro del entendimiento de nuestra integridad. Este fenómeno nos muestra que el ser humano (Dasein) se caracteriza porque no es una realidad acabada, la trama de su vida siempre está abierta a seguir siendo escrita por él mismo. Nos muestra también que somos el ente, que a diferencia de las demás cosas que existen en el mundo, somos la realidad que se encuentra siempre indeterminada y sometida a constante proceso de realización, que nuestro “sino” está marcado por el inacabamiento constante. En otras palabras, el inacabamiento de nuestro ser nos revela también algo muy bello y es que somos siempre la apertura para seguir siendo, por lo que mientras somos, nunca alcanzamos nuestra integridad.

Con esto encontramos como todo empieza a tener sentido dentro de nuestra investigación, y entendemos mejor por qué el tema de la integridad como entendimiento de nuestra naturaleza temporal resulta ser de relevancia para nuestras preguntas investigativas. Ya no solo hemos profundizado en la idea de la temporalidad como horizonte de nuestra esencia humana, sino que además esta temporalidad nos ha revelado que nuestro ser es una realidad siempre en proceso de realización, siempre inacabada, siempre entendida como posibilidad.

¹³² *ibidem.*, p. 191.

Somos enteros no porque esté determinada de antemano nuestra existencia por una esencia, sino que somos enteros en la medida en que nos concebimos como seres posibles, como seres que pueden definir su propia existencia y darle sentido. Pero para llegar a darle sentido, hay de intermedio tres fenómenos más que son la llamada de la conciencia, la culpabilidad y la resolución.

Enfrentados a la muerte, viene un momento de ruptura, de alerta mediante la cual nos percatamos de que cotidianamente estamos absortos e involucrados en nuestra vida y que vivimos huyendo de nosotros mismos. Ese fenómeno es la llamada de la conciencia.

La conciencia es el fenómeno que nos permite atestiguar la posibilidad de una existencia propia. No dice nada la conciencia, no formula imperativos éticos ni morales, su forma de comunicarse es a través del silencio para interpelarnos a prestarnos atención a nosotros mismos. La llamada de la conciencia nos mostraría que en nuestro ser podemos oscilar y movernos de un lugar de cercanía a uno de alejamiento y viceversa. La llamada de la conciencia tiene la fuerza de movernos hacia una posibilidad de transformación, pero no para ser otra persona distinta a la que venimos siendo, o para cambiar nuestros hábitos de vida por unos más saludables. Es una llamada que tiene el poder de atestiguar una posibilidad de movimiento, que podemos movernos del lugar en el que estamos cotidianamente. Pero no quiere decir esto un cambio de vida, sino una apropiación de nuestro ser que siempre ha estado en juego. La llamada de la conciencia nos la explica J. A. Escudero de la siguiente forma:

[...] en muchas ocasiones, nos quitamos de encima el peso la responsabilidad al actuar como si nuestras decisiones estuvieran de alguna manera prefijadas por las normas públicas. La conciencia nos exhorta a adueñarnos de nuestra culpa y hacernos cargo de nuestra responsabilidad. Nos emplaza a asumir nuestras acciones como propias (*eigen*) y, de esta manera, a existir de manera propia (*eigentlich*). La conciencia, por decirlo así, es un fenómeno disruptivo que apela a nuestra tácita pérdida de sí (*Selbstverlorenheit*) en la vida personal del *Uno* [...]¹³³

Si nos permitiéramos seguir con el ejemplo de la persona que va en el vehículo, la llamada de la conciencia nos invitaría a movernos de la falta de conciencia de que somos quienes

¹³³ *ibid.*, p. 193.

tenemos el mando del vehículo, y que no se trata de “el juego” de la vida, sino que siempre se trata de “mi juego”. La conciencia nos mostraría el carácter de nuestro ser como ser-en-cada-caso-mío (*Jemeinigkeit*). La reparación de la elección que se da con el movimiento de la impropiedad (lejanía) a la propiedad (proximidad) se da porque nos elegimos a nosotros mismos, elegimos nuestra existencia. No se trata de una elección egoísta o de un solipsismo, sino que elegimos cargar con la responsabilidad de nuestra existencia. Esta asunción de nuestra carga será lo que Heidegger desarrollará como nuestro ser culpable.

La llamada de la conciencia nos da a comprender nuestra culpabilidad. Este ser culpable al que nos estamos refiriendo no está relacionado con algún tipo de conciencia moral o ética, sino que se trata de una aproximación ontológica a la culpabilidad. La culpabilidad nos revela una carga, “nuestra carga”, el peso de nuestra existencia que siempre está en nuestras manos. La llamada de la conciencia nos reveló que cotidianamente olvidamos que siempre tenemos en nuestras manos esa carga que es nuestra existencia, una carga por la que siempre podemos responder únicamente nosotros mismos. Sobre esta culpabilidad nos explica J. A. Escudero lo siguiente:

[...] La culpa del Dasein descansa en el hecho de que su ser no está bajo su poder. No hay parecido a una autonomía radical. No somos motores inmóviles. En su lugar, nuestra existencia está constantemente condicionada por causas que escapan a nuestro control. Y, sin embargo, hemos de ser responsables de nosotros mismos y de nuestra situación. [...] el Dasein es culpable, no porque esté endeudado, no porque haya contravenido una ley moral, no porque haya desobedecido una norma social; más bien, al contrario, se hace culpable porque en su modo de ser es culpable, esto es, responsable de la negación de posibilidades de existencia. El Dasein es culpable en el sentido de que es fundamento de la elección de un determinado modo de vida en que existe.¹³⁴

La llamada de la conciencia y la culpabilidad hacen patente nuestro ser arrojado y nuestra existencialidad. El tomar conciencia de que hemos sido traídos a este mundo sin haber contado con nuestra voluntad y ahora debo hacerme responsable de mi existencia. Y este hacerme responsable está atado a mi propia condición humana, es decir, que tengo posibilidades finitas, que estoy sometido a unas condiciones concretas, que al asumir el

¹³⁴ *ibid.*, p. 194.

proyecto de ciertas posibilidades de mi existencia es al mismo tiempo el excluir otras. Esta responsabilidad está atada al fenómeno de la resolución que explicaremos enseguida.

El fenómeno de la resolución precursora sería la concreción fáctica del fenómeno de la anticipación a la muerte, ya que solo podemos resolvernos por alguien o por algo siempre que nos comprendemos como seres finitos. La resolución que se da con la anticipación a la muerte pondría de presente también el movimiento contrario que se da en la cotidianidad, en la que la existencia se mueve en una irresolución. La pregunta sería ¿cómo entender la irresolución si de hecho siempre estamos eligiendo? Esto se responde mejor con la explicación de la resolución precursora. Sobre este particular nos explica lo siguiente J. A. Escudero:

[...] La resolución precursora significa que uno acepta su condición humana: tenemos que hacer algo con nosotros mismos. Ese proyecto de vida está sujeto a importantes limitaciones. Primero, la vida que uno construye se basa en la facticidad de lo que uno ya es. Segundo, la vida de cada individuo excluye un sinfín de otras vidas posibles. Tercero, la vida humana es susceptible de llegar a un fin en cualquier momento.¹³⁵

La resolución precursora sería el fenómeno fáctico que nos saca de nuestro habitual estar lejos de nosotros mismos. La forma en que lo hacemos es gracias a la elección. Pero entendemos que no se trata de cualquier elección, sino de aquella en la que “elegimos elegir”. ¿Pero qué quiere decir esto de “elegimos elegir”? ¿Es una renovación de la vida por otra en la que no cometamos los mismos errores y hagamos las cosas “bien”? ¿Una elección en la que dejemos de elegir lo que la sociedad nos ofrece para escapar de nuestra vida cotidiana? Como lo aclara J. A. Escudero en la siguiente cita, estamos refiriéndonos al mismo ser humano (Dasein) que puede oscilar en el movimiento de su existencia:

[...] el sí mismo propio de la resolución es idéntico al uno mismo impropio de la cotidianidad, aunque en una actitud diferente y modificada. Ser un sí mismo resuelto no implica romper con el uno y lanzarse a una aventura prometeica de autodescubrimiento en solitario, sino que más bien requiere un cierto grado de flexibilidad y capacidad de distanciarse críticamente de los hábitos y las obligaciones cotidianos.¹³⁶

¹³⁵ *ibid.*, p. 195.

¹³⁶ *ibid.*, p. 196.

¿Cómo podemos tomar consciencia de que estamos “eligiendo elegir” si siempre nos mantenemos en el espacio habitual en el que siempre nos movemos y estamos involucrados? Aunque Heidegger está hablando de un plano óntico de manifestación de una transformación ontológica, esto no conduce a ninguna determinación fáctica de “vida buena”, sino que se trata de un posicionamiento sobre a nuestra propia vida. Sobre la carga de la decisión dice Franco Volpi en un ensayo:

Es decir: de manera originaria no se refiere el Dasein a su ser, para constatar y describir sus rasgos esenciales (por ejemplo, como animal racional), sino para decidir lo que hay que hacer con eso, para elegir entre distintas posibilidades la propia, y consumarla, por lo que el Dasein no puede pasar por alto la carga de la decisión. En este sentido tiene que hacerse cargo el Dasein de la insoportable levedad de su ser.¹³⁷

¿Qué quiere decir además que esta resolución en su modalidad de resolución precursora nos devuelve a nuestro poder-ser? La resolución atestigua nuestro poder-ser propios, es decir, que de entre todas las posibilidades que tenemos en nuestra vida es posible una en la que nos hacemos cargo de nuestra existencia, de nuestro ser-culpable. Pero es algo que ocurre siempre y únicamente desde el propio individuo que decide ya no hacer caso omiso de sí mismo. Lo que quiere decir que debemos resolvernos para poder enfrentarnos a nuestro propio poder-estar-entero. Nadie puede resolverse por nosotros, nadie puede asumir nuestro poder-estar-entero.

Resolvernos por algo o por alguien es hacernos cargo de nuestra propia finitud. La finitud es el primer elemento de nuestra Integridad. Sabernos finitos y estar vueltos hacia el fin. La resolución precursora simplemente significa que uno acepta su condición humana, esto es, tenemos que hacer algo con nosotros mismos. Resolución precursora es la certeza de nuestra finitud y culpabilidad.

A continuación, presentaremos algunos análisis de cómo creemos que el análisis de la integridad puede aportarnos a la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana

¹³⁷VOLPI, Franco. *Ser y Tiempo: Semejanzas con la Ética Nicomaquea*, en *Signos Filosóficos* Vol. VIII, núm. 16, julio-diciembre, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, Distrito Federal, México 2006, p. 137.

de la Declaración Universal de Derechos Humanos. Los hemos subdividido para hacer mucho más evidente el análisis que ha surgido de cada uno.

A. Aterrizaje del ser posible y la temporalidad a la investigación del Derecho Humano a la Dignidad Humana

La idea del ser-posible es una de las más resonantes con nuestra investigación porque finalmente es la forma en que se va a concebir en cómo se da el ser humano, si como algo que ya está acabado y está completo en su ser, o como algo que por esencia se encuentra como proyecto inacabado¹³⁸. Heidegger dice que el ser humano existe bajo la forma del cuidado (*Sorge*), del estar siempre fuera de sí, y ese estar fuera de sí puede darse en un movimiento oscilatorio de nuestra existencia que se experimenta desde la propiedad (proximidad) o la impropiidad (lejanía). Pero finalmente, lo que revelan estas formas en las que nos movemos dentro de nuestra existencia, es que siempre nos movemos porque somos seres-posibles¹³⁹.

El tiempo es nuestro horizonte para el movimiento, existimos dentro de ese cauce, y ese cauce nos garantiza el movimiento. Y esto es relevante para la comprensión de la existencia que luego se revelará en el “yo tengo posibilidad de mi existencia” en el Derecho Humano a la Dignidad Humana, porque también el Derecho Humano a la Dignidad Humana quiere proteger esa posibilidad. Lo que se debe preguntar al aterrizar la idea de ser posible es si se entiende nuestra posibilidad como movimiento o como firmeza, si lo concibe dentro de un conjunto cerrado en sí mismo que llamamos humano y quiere evitar lo inhumano, o la posibilidad dentro de la que concebimos nuestra esencia excede la idea de un conjunto cerrado.

¿Por qué es importante comprender el tiempo para comprendernos como seres posibles? ¿por qué es importante el tiempo para comprendernos como seres-enteros? Por la fluidez y la movilidad que le da a nuestro ser, nos permite ser seres-posibles.

¹³⁸ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 290.

¹³⁹ Cfr. *ibidem*, p. 297.

Ser posible y tiempo (finitud) van de la mano. La idea de ser posible es muy importante plantearla ahora al comienzo porque nos está dando pie para mostrar que con Heidegger no se está abogando por una especie de forma concreta del ser humano, un super humano que es consciente de su ser, sino que ya, siempre, somos seres-posibles. Y este concebirnos a nosotros mismos como seres posibles se da gracias a la pregunta por nuestra integridad, que es de hecho la misma pregunta que está intentando responder el humanismo, cómo podemos comprender íntegramente al ser humano. Lo que nos dice Heidegger en su crítica al humanismo¹⁴⁰ es que, con él humanismo tenemos la posibilidad de ser lo que de antemano ya se predisponga como nuestra posibilidad, el ideal puesto por la tradición humanista de turno.

La pregunta por la integridad nos reveló que, si queríamos comprender la esencia del ser humano, lo primero que debíamos comprender era que nuestra naturaleza es temporal. Al mismo tiempo, nos reveló que cotidianamente por el mismo involucramiento que tenemos con el mundo, perdemos de vista nuestra naturaleza temporal, es decir, perdemos de vista que siempre somos posibles dentro del tiempo, y además que dentro de nuestra existencia nunca alcanzamos a estar completos, nunca alcanzamos a poseernos, porque el último horizonte de nuestra existencia que es nuestra muerte nunca podemos aprehenderlo dentro de nuestra experiencia.

¿Cuál es la relación del humanismo y el tiempo? El humanismo como lo plantea Heidegger fija una naturaleza humana por ser alcanzada, en la forma de una teleología¹⁴¹. Desde mi forma de ver, y es lo que intento sostener, la interpretación que le da en el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos también se da esa forma teleológica, con la peculiaridad que esta naturaleza humana y su dignidad humana, ya nos pertenece desde el principio, pero debe ser alcanzada enteramente por medio de los otros derechos. Es una dignidad humana incompleta mientras no se den las otras condiciones.

¹⁴⁰ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el humanismo...*, op. cit., p. 264

¹⁴¹ *idem*.

En este sentido, la integridad que se desprende del humanismo desarrollado por el Derecho Humano a la Dignidad Humana nos deja ver que tenemos una naturaleza que llamamos humana en virtud de nuestra especie, y a su vez, que es una naturaleza que para poder estar completa o íntegra requiere de otras condiciones. A diferencia del planteamiento de integridad que nos presenta Heidegger, en este caso nuestra integridad estaría dada por una naturaleza fija, lo que quiere decir también una comprensión temporal del ser humano desde su firmeza y no desde su posibilidad, y, por último, la posibilidad de poseernos plenamente en nuestra naturaleza humana si se cumplen las condiciones que establece la Declaración Universal de Derechos Humanos.

En este sentido, la pregunta ¿En qué sentido el Derecho Humano a la Dignidad Humana separa el fenómeno de la dignidad humana del tiempo? Tiene como respuesta cuando lo comprende como sustancia fija, porque también fija con ello el tiempo de nuestro ser. Diríamos en términos de Heidegger, que al nacer ya estamos en posesión de nuestro ser totalmente abarcado y aprehendido, y se trataría entonces de una dignidad humana del “estar-ahí” del ser humano. Por lo mismo, es una dignidad que está siendo vista desde la distancia de un sujeto que determina un objeto, es la dignidad del siempre estar-ahí del ser humano que surge de la metafísica de la presencia o metafísica de la subjetividad. La dignidad del estar ahí tiene una temporalidad concreta fuera de la temporalidad.

Cuando la comprensión de nuestra existencia se mueve en la firmeza que se plasma en el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos, cuando pensamos en la dignidad humana como una sustancia fija que poseemos y que se puede lograr con el respeto de los demás derechos, se da por sentada una existencia, se da el reconocimiento de una posesión que ya no debe ser conquistada, o mejor, que solo puede ser conquistada la posibilidad que ofrece para ser conquistada la Declaración Universal de Derechos Humanos para nuestra dignidad humana, para nuestra existencia humana.

Esta es una aseveración bastante fuerte, a decir verdad. Alguien podría decir, ¿Será así? Entonces si yo digo “yo tengo derecho (posibilidad) de mi dignidad humana” ¿estoy dando por sentada mi existencia? ¿En qué momento?

Volvamos sobre nuestros pasos. Planteado en términos ontológicos el círculo de comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos, diríamos “Yo tengo posibilidad a la dignidad humana porque comparto una esencia humana” o más estrictamente “Yo tengo posibilidad de la dignidad humana porque soy humano”, lo que quiere decir “esencia precede a la existencia”. En este momento de la descomposición aún no discutimos con la cuestión de esencia, pero frente a esta esencia humana, Heidegger dirá que nuestra esencia es temporal.

Entonces al respecto del ser-posible y la temporalidad yo llego a las siguientes conclusiones: Lo que nos dice Heidegger sobre la integridad es que si queremos aproximarnos a nuestra existencia debemos hacerlo partiendo de la base de la temporalidad, y desde ella surge la idea de nuestro ser como ser-posible y una integridad que nunca se alcanza¹⁴². Decir que tenemos Derecho Humano a la Dignidad Humana como una propiedad fija y acabada, porque somos humanos, se da gracias a que se da por sentado que nuestra existencia ya está completa, es asumir que el hecho fáctico de ser humanos ya se nos da nuestro ser completo y acabado (recordando la referencia de Heidegger a la mala comprensión). Cuando comprendemos los hechos como la revelación del ser, entonces damos por sentado que nuestro ser es algo dado y ya no volvemos a necesitar del ser porque ya se nos ofreció con el hecho, ya no podemos concebir la existencia como ser-posible, porque ya-somos, ya-somos-el-hecho-fáctico-humano. Se trata de una esencia que define de antemano a la existencia.

Desde nuestra lectura de Heidegger diríamos por otro lado que “tengo posibilidad de la dignidad humana porque soy un ser-posible” o más ampliada “tengo posibilidad de mi dignidad humana porque soy-temporal”. Esto debe cobrar inicialmente sentido a partir de la temporalidad. ¿Qué quiere decir este contraste frente a lo que propone el Derecho Humano a la Dignidad Humana? Lo que quiere decir Heidegger es que la existencia del ser humano tiene una naturaleza temporal, y está en constante devenir a través del tiempo, no es algo fijo y estático, sino que la existencia que es nuestra esencia se experimenta en el tiempo. Solo el

¹⁴² Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, op. cit., pp. 262-266.

ser humano puede experimentar su existencia en el tiempo, porque solo el ser humano es temporal.

Entonces, volviendo sobre la afirmación de que el Derecho Humano a la Dignidad Humana da por sentada nuestra posibilidad de existencia como algo acabado y logrado desde el nacimiento, es debido a que considera que nuestra existencia está dada de forma fija por una esencia que se ha mantenido, se mantiene y se mantendrá en el tiempo.

Entonces, también a partir de esto se comprende la diferencia en el lenguaje que puede haber. Si concebimos al derecho a la dignidad a partir de la idea de esencia fija atemporal, habremos terminado nuestra existencia antes de haberla comenzado. Puede haber muchas comprensiones de lo que significa el Derecho Humano a la Dignidad Humana. Aquí hemos concentrado nuestro análisis en la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana como una forma de comprender nuestra existencia.

Lo que hace Heidegger es alejar nuestra existencia de las certezas, certezas como la de “Pienso luego soy” en la que se cimentó el racionalismo ilustrado. El pensamiento racional del que nos ufamamos es una posibilidad de nuestro ser, como muchas otras, en el horizonte de la temporalidad.

Si quisiéramos verlo nuevamente a partir de la posible frase de Heidegger, podríamos decir a la inversa de la frase “tengo posibilidad de la dignidad humana en tanto que soy temporal” y decir “En tanto que soy temporal la dignidad humana es posible”. Lo que intentamos decir con esto va más allá de que la dignidad humana sea posible, sino que la dignidad humana se desarrolla a través de nuestro ser-posible, se da en el movimiento de nuestro ser-posible. La consecuencia más importante con esto sería enfretarnos a la concepción de la dignidad humana como una propiedad, como un “tener dignidad humana”. Si somos el ente al que en su ser le va este mismo su ser¹⁴³, entonces siempre estamos colocando en juego nuestro ser y nuestra dignidad, y podemos apropiarnos de esa posibilidad o no, darnos desde esa posibilidad. Este reconocimiento es posible si entendemos que nuestro ser no es acabado desde nuestro nacimiento como lo plantea el Derecho Humano a la

¹⁴³ Cfr. *ibidem*, p. 421.

Dignidad Humana. En otras palabras, desde la comprensión de nuestro ser como seres humanos como algo acabado, también nos conduce a la comprensión de la dignidad humana como algo acabado (como lo plantean los humanismos), y desde la comprensión de nuestro ser desde la temporalidad y desde nuestro ser-posible, las conclusiones solo nos conducen a la posibilidad y la finitud.

La cuestión que se repite como lo mismo, es la que se puso de presente en la integridad: ¿cómo poder comprender nuestra existencia en su totalidad? La cuestión de la integridad se reveló como una primera advertencia a todos los posibles análisis ya que se trata de la misma cuestión que está tratando de solventarse en toda la Declaración Universal de Derechos Humanos y que consolida la comprensión del círculo de comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana.

Esta cuestión es si es posible aprehender a cabalidad una respuesta que busque dar respuesta a la pregunta por la existencia del ser humano, por la pregunta de ¿qué es en el fondo eso que llamamos ser humano? Para la Declaración Universal de Derechos Humanos la respuesta está en la misma naturaleza del ser humano, que por el hecho de nacer como tal lleva ya un atributo intrínseco conocido como dignidad humana. De tal manera que al percatarnos que “ya somos” seres humanos viene con nosotros (inherente) una dignidad humana que se considera derecho. En términos filosóficos se trata de una esencia que precede a la existencia.

Frente a esto, la tesis de Heidegger nos muestra que en la pregunta por la integridad debemos partir de nuestra naturaleza temporal, de nuestra finitud y de nuestro ser-posible. Como es visible, la respuesta de la integridad del ser humano en el caso de la Declaración Universal de Derechos Humanos se queda en los hechos, en el plano óptico, y el camino de comprensión del filósofo alemán cala mucho más profunda en un plano ontológico. No quiere decir que una sea falsa y otra verdadera, sino que una profundiza más en la respuesta que la otra. La idea es poder ver si en esa profundidad ontológica es posible ver ciertas conclusiones que nos permitan determinar si podemos seguir viendo de la misma manera la dignidad del Derecho Humano a la Dignidad Humana planteado en la Declaración Universal de Derechos Humanos y si podemos avanzar en este camino de comprensión con nuevos elementos.

A lo que nos invita Heidegger, desde mi lectura, no es a una modificación del texto del artículo, sino a la comprensión más profunda que se logra desde la existencia. Si se entiende el Derecho Humano a la Dignidad Humana como un lugar seguro de nuestra existencia, como un lugar en el que las respuestas ya están dadas a partir de una comprensión en el círculo de comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos, entonces todavía estaríamos moviéndonos en un plano de comprensión superficial de nuestra existencia.

De ese primer aterrizaje, cobra mucho sentido el que hayamos podido darle una oportunidad a la integridad y el ser-posible dentro del horizonte de la temporalidad para comenzar esta inquietud sobre la comprensión de nuestra existencia por el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos. Queda claro que hay una mirada de nuestra esencia desde la firmeza y desde un tiempo fijo a partir del cual se concibe nuestra integridad, la completitud de nuestro ser, y, por lo tanto, se concibe un Derecho Humano a la Dignidad Humana desde un “estar-ahí”.

En lo que sigue, de los análisis se va a ir revelando que concebirnos desde un estar-ahí y desde una idea de firmeza de nuestra esencia es posicionarnos desde una comprensión superficial de nuestra existencia. Superficial no quiere decir falsa, sino que es una comprensión que se mueve en el plano de la cotidianidad y por lo tanto puede llegar a ser más profunda.

B. Aterrizaje de la anticipación de la muerte en la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana

Una de las dudas que surgió cuando quisimos explicar el ser-íntegro que plantea Heidegger a partir de la posibilidad de atestiguación de nosotros mismos con el fenómeno de la anticipación a la muerte, la llamada de la conciencia, la culpabilidad y la resolución precursora, fue que, se entendiera que de alguna manera nuestra interpretación del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos estaba forzando a que la única interpretación de nuestra existencia podía ser a través de este camino, como si se tratara de un deber ser para poder atestiguar una comprensión profunda de nuestro ser como seres humanos. Y fue precisamente por este temor a que se comprendiera la

exposición de esta aproximación como un deber ser que quisimos alejarnos de la idea de propiedad o impropiedad ya que podían desembocar en una desviación de las intenciones de la investigación, sobre todo desde el entendimiento que esos cuatro fenómenos hacen parte de lo que se denomina “ser-auténtico” o “ser-propio”.

He decidido continuar con esta explicación de los cuatro fenómenos, no para decir que, con el Derecho Humano a la Dignidad Humana al no partir de la comprensión de ellos, se está entendiendo mal nuestra existencia, y que debemos poder experimentarlos para poder tener una existencia auténtica. Al contrario, en mi opinión estos cuatro fenómenos nos parecen relevantes en la medida en que sirven como ejemplo de uno de los caminos de aproximación óntico-ontológica a la profundidad de nuestra existencia.

Entonces, si como se mostró en el anterior aterrizaje de nuestro ser-posible con el Derecho Humano a la Dignidad Humana nos comprendemos superficialmente, la pregunta que surge es ¿cuál es el camino para profundizar en la comprensión de nuestra existencia? ¿cuál es el camino para ahondar en nuestra integridad desde nuestra naturaleza temporal? Puede haber muchas interpretaciones del camino que sigue Heidegger en Ser y Tiempo al plantear este camino de aproximación a nuestra existencia, y algunos podrán interpretar que aquí se vuelve a caer en una substancialización de nuestra existencia, que realmente no hay allí únicamente una analítica existencial, sino que también existe una analítica trascendental.

He querido aproximarme a este camino de atestiguación de nuestra existencia desde estos cuatro fenómenos para poder mostrar algunas posibilidades de comprensión de nuestro ser-posible que se pueden presentar como disparadores de nuevas preguntas y como profundizaciones a la manera en que concebimos nuestra existencia como seres humanos desde el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos.

Este camino de atestiguación de nuestro ser-posible en el horizonte de la temporalidad propuesto en Ser y Tiempo a partir de estos cuatro fenómenos no nos lleva a poseer una esencia que el Derecho Humano a la Dignidad Humana no nos está permitiendo poseer. Por el contrario, con Heidegger nos encontramos con la conclusión explícita de que no podemos poseer algo como nuestra esencia, porque solo podemos abarcarnos hasta el último momento

de nuestra vida con nuestra muerte, punto final sobre el cual no logramos dar cuenta por nosotros mismos. Entonces quisiéramos que quede eso claro. No existe un único camino de aproximación a nuestra existencia para comprendernos como seres-posibles, pero desde este camino que se nos ofrece en Ser y Tiempo, podemos tomarlo como una oportunidad para poder hacerlo y para poder deshilvanar desde allí nuevos caminos que pueden sumar a las posibilidades de comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana.

Al final, lo que ocurre con estos fenómenos es que nos encontramos a nosotros mismos como seres-posibles. Y este trabajo se presenta como “meditaciones a partir de Martin Heidegger”, porque también quiere ahondar en las preguntas que todavía no se plantean para comprender nuestra existencia desde el Derecho Humano a la Dignidad Humana, un análisis que enfrenta las actuales posibilidades de comprensión de la existencia desde el Derecho Humano a la Dignidad Humana a la aproximación que nos ofrece Heidegger, para atestiguar nuestro ser-posible. Hacer que destaque que existe un camino para profundizar en nuestro ser-posible que no está siendo concebido por el Derecho Humano a la Dignidad Humana al contrario de ser una cadena de fuerza, nos muestra caminos todavía no explorados y por recorrer, preguntas por profundizar.

Nunca se ha tratado solo de comprensiones “racionales” aisladas (la de la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana), menos aún si solo se menosprecia las preguntas bajo el presupuesto de que se trata de comprensiones que debían ser aceptadas universalmente (haciendo referencia a los acuerdos prácticos por encima de los debates teóricos) y que no tienen ninguna influencia sobre la vida cotidiana de un ser humano. Con Heidegger hemos llegado al entendimiento de que, de la misma forma en que comprendemos también es la forma en que vivimos el mundo. Entonces por supuesto que me interesa profundizar en una comprensión de nuestra existencia que pueda acompañarnos en la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana.

Vista esta larga pero necesaria aclaración, retomamos el camino empezando por el fenómeno que Heidegger denomina anticipación de la muerte o nuestro estar-vuelto-hacia-el-fin. Dentro de la temporalidad Heidegger inicia tratando el tema de la muerte como forma de atestiguación de nuestro ser-posible. La muerte no nos da un significado más profundo de

nuestra vida, sino que nos muestra otra dirección para tener vuelta la mirada. Por lo mismo, no nos va a ofrecer una dignidad más elevada y encumbrada, sino una dignidad que se da merced a que nuestro ser está siempre referido como posibilidad en nuestro horizonte temporal marcado por nuestro nacimiento y por nuestra muerte. Pero no se dan como posibilidades aisladas, sino como “mis posibilidades” condicionadas por mi existencia arrojada al mundo, por mi pasado y por mis proyecciones futuras. Y entonces solo podemos apropiarnos de las posibilidades de existencia al apropiarnos de nuestra finitud.

Lo que nos pone de presente este primer fenómeno es un movimiento de singularización de la existencia para comprender la profundidad en la que ella se mueve. Inicialmente nos puso de presente que tenemos una naturaleza temporal en la que somos seres posibles. Pero no es una naturaleza temporal homogénea, sino que es siempre la mía, y el fenómeno de la muerte sería la atestiguación de que siempre está en juego mi propia existencia. No es una existencia cualquiera que quiero profundizar, sino mi existencia, la existencia “en cada caso mía”.

Para aterrizar este movimiento de singularización de nuestra existencia a nuestro análisis, deberíamos decir que nuestro Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos fija un estar vuelto hacia nuestro nacimiento, pero no un estar vuelto hacia la muerte. Dice en su Artículo 1 de la Declaración Universal de Derechos Humanos: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos [...]”¹⁴⁴

Como se planteó en el primer capítulo, la historia de las guerras mundiales le imprimió a este derecho una determinación que buscaba evitar que la existencia fuera arrebatada, y derivado de esto, es entendible que se hubiera evadido la muerte como segundo punto de referencia de la trama de nuestra existencia.

Me pregunto, el hecho de que no aparezca en la Declaración Universal de Derechos Humanos una referencia a la muerte ¿impide poder asumir la carga de nuestra existencia? ¿impide entendernos como un ser que tiene en juego su propio ser? ¿nos libera de nuestra

¹⁴⁴Organización de Naciones Unidas (ONU), Declaración Universal de Derechos Humanos, Resolución 217A (III), París, 1948, Art. 1.

existencia porque nos da por terminado el trabajo al decir que nuestra existencia como seres humanos ya está acabada, ya está entera? ¿Realmente nos impide asumir la carga de nuestra existencia, o más bien que la Declaración Universal de Derechos Humanos nos mantiene en la tranquilidad de la comprensión cotidiana? ¿Limitación e impedimento son palabras que se puedan aplicar a la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos?

En mi opinión, si dijéramos como Wittgenstein: “los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo” (Véase: *Tractatus Logico-Philosophicus*, de Ludwig Wittgenstein), y, por lo tanto, la falta de la referencia a nuestra finitud con la muerte puede ser comprendido como un impedimento. Debemos explicar un poco más de qué manera entendemos este impedimento. Lo primero es que no se trata de un impedimento con un hacer, sino más bien que el Derecho Humano a la Dignidad Humana pueda servir de atestiguación de nuestro ser posible.

Heidegger dirá que somos siempre un proyecto inacabado, y que lo grandioso es que podamos concebirnos como seres posibles, tanto para asumirnos en la preocupación (proximidad) como en la despreocupación (lejanía) de nuestra existencia. Y para asumir nuestras posibilidades propias requerimos de la conciencia de nuestra posibilidad última de nuestra existencia. ¿Qué es lo que nos muestra la atestiguación de nuestro ser posible a través de la anticipación de nuestra muerte para el Derecho Humano a la Dignidad Humana? ¿Un salirnos de los márgenes de comprensión? ¿Cuáles son los márgenes que tiene el Derecho Humano a la Dignidad Humana que pueden ser sobrepasados por la anticipación a la muerte?

Lo primero que debemos hacer es volver sobre el fenómeno de atestiguación. No se trata de una estar pensando todo el día sobre la muerte o un meditar reflexivo sobre nuestra propia muerte como método para profundización en nuestra existencia. Desde la presentación fenomenológica hecha por Heidegger este estar vuelto hacia nuestra muerte es la comprensión que surge del temple anímico de la angustia. Pero como dijimos antes, ninguno de estos fenómenos puede ser provocado, sino solamente preparado.

Entonces la pregunta que surge es ¿si se trata de una comprensión que no puede ser provocada sino solamente esperada, además de constatar que en el Derecho Humano a la

Dignidad Humana solo existe la referencia a nuestro nacimiento, pero no al otro margen temporal de nuestra existencia, podemos decir algo más acerca de este fenómeno que pueda sumar a nuestra vía de comprensión de nuestra existencia desde el Derecho Humano a la Dignidad Humana?

Yo creo que sí es posible decir algunas cosas más. Como decíamos, la anticipación a la muerte y la angustia son momentos de ruptura en los que nuestra existencia debe enfrentarse consigo misma. Y este enfrentamiento nos ofrece al menos dos comprensiones de nuestra existencia importantes, la primera es la finitud y la segunda es la de que somos el ser que siempre tiene en juego su propio ser, y, por lo tanto, siempre en juego nuestro ser-posible. La pregunta ahora sería ¿el Derecho Humano a la Dignidad Humana logra incorporar estas posibilidades de finitud y el de nuestro ser-posible siempre en juego dentro de la comprensión de su círculo de comprensión o nos mantiene en la tranquilización de la cotidianidad?

Al ofrecernos un ser entero fijo y al evadir la muerte como parte de la comprensión de nuestra existencia, el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos nos tranquiliza evitando que exista un espacio de angustia para preguntar por la existencia propia. Para Heidegger, nuestro ser finito se entiende a partir de la trama temporal de nuestra existencia, del nacimiento y de nuestra muerte, y en ese “entre” somos posibles. La cuestión es que el nacimiento en el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos es un acontecimiento que devela la realidad del ser humano por completo, respondiendo a la pregunta por el “¿qué es?” de la dignidad como aquello con lo que nace el ser humano, y ya no hay más necesidad de preguntar. De acuerdo con lo visto en el ser finito, lo que se daría con el Derecho Humano a la Dignidad Humana no es un estar vuelto hacia el fin sino el estar ya en el fin mismo. La existencia sería solo un derivado de lo que “ya es”, y la pregunta por la dignidad humana sería lo más obvio.

La tranquilidad de la cotidianidad no es un fenómeno menor y tampoco es negativo, solo nos muestra lo que usual y comúnmente se comprende. Quiere decir también lo que ya no es necesario volver al preguntar. Sin embargo, lo que nos muestra Heidegger es que es posible y quizás necesario que podamos volver a preguntar sobre nuestra existencia y sobre el ser en

general porque el movimiento de caída ha podido ser tan profundo que nos olvidamos de algo que también nos resulta importante.

Entonces, lo primero que nos muestra este movimiento de singularización de la anticipación de la muerte y la angustia respecto de la comprensión de nuestra existencia desde el Derecho Humano a la Dignidad Humana es que allí se conserva la tranquilidad de la manera en la que usual y públicamente se ha optado por ver nuestra existencia, y por lo mismo que no existe esa advertencia de ruptura para volver a preguntar. Esto no significa que no suceda en la vida del ser humano este momento de ruptura, sino que en el Derecho Humano a la Dignidad Humana como código ético-jurídico no se concibe esta posibilidad. Volvemos sobre lo anteriormente dicho, porque se trata de una comprensión de nuestra existencia desde un “estar-ahí”. El “estar-ahí” del hecho de que somos humanos y así definimos nuestro ser, del hecho de que nuestro nacimiento nos determinó de esa manera, un estar ahí que define su posibilidad a partir de los demás derechos que dan contenido al Derecho Humano a la Dignidad Humana.

Este momento de ruptura revela también la conciencia de nuestra temporalidad, de nuestra trama temporal en la que la trama de nuestra vida revela nuestra finitud. La conciencia de que somos seres finitos es la condición de posibilidad de que podamos hacernos responsables de nuestra existencia, la conciencia de que nuestra existencia es lo que siempre tenemos en juego, porque son siempre mis posibilidades las que están en juego.

La Declaración Universal de Derechos Humanos limita los márgenes de comprensión de nuestro ser-posible. Esta afirmación se fundamenta desde mi forma de ver desde el siguiente argumento: Somos-enteros en la Declaración Universal de Derechos Humanos dentro de los límites de comprensión de nuestra existencia que fija el código ético-jurídico. Lo que nos muestra la anticipación a la muerte es que esto que parece tan claro y objetivo como nuestra existencia, no lo es tanto, sino que necesita de momentos de ruptura que nos llevan a profundizar en las raíces de nuestra existencia. Lo que nos ofrece este momento de ruptura es importante porque revela nuestra existencia desde nuestra finitud y desde nuestro ser-posible siempre en juego. En el Derecho Humano a la Dignidad Humana, no existe referencia

a nuestra finitud y solo se concibe nuestra posibilidad dentro de los márgenes del “estar-ahí” de la existencia del ser humano que allí se plasmó.

C. Aterrizaje de la llamada de la conciencia en la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana

Siguiendo las conclusiones del aterrizaje de la anticipación de la muerte, en el que dijimos que no se da ese momento de ruptura, en este aterrizaje de la llamada de la conciencia que sería el fenómeno que se da gracias a la ruptura, debemos concluir que tampoco se da dentro del Derecho Humano a la Dignidad Humana. La pregunta que surge ¿Por qué resultaría importante esa llamada de la conciencia para la comprensión de nuestra existencia desde el Derecho Humano a la Dignidad Humana? ¿El hecho de que haga falta resulta importante para la comprensión de nuestra existencia?

De la llamada de la conciencia me interesa destacar la experiencia del silencio cuando se da la llamada porque es lo opuesto que sucede en la tranquilidad de lo cotidiano. Cuando preguntamos por algo del mundo, inmediatamente tenemos una respuesta para todo en el mundo, sobre todo bajo el modelo científicista que se plantea en la época técnica.

Es un silencio que posibilita. Entonces si preguntamos por la dignidad humana, el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos ya nos ofrece una respuesta. No es falsa esa respuesta, pero todavía eso que se pregunta se sigue ofreciendo desde las posibilidades de nuestra existencia. La llamada de la conciencia es un grito silente en el que ser reclama todavía su posibilidad. Dicho esto, tendremos que darnos la oportunidad de pensar la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana desde la llamada de la conciencia que tiene una voz silente. No se trata de un sentimiento desagradable o de un remordimiento. La llamada de la conciencia apela a nuestra posibilidad de escuchar. ¿Qué? Nuestro ser culpable.

Aquí es importante destacar lo que decíamos sobre el Derecho Humano a la Dignidad Humana y la existencia misma. Son dos círculos de comprensión, pero el humus del que se nutre el Derecho Humano a la Dignidad Humana es precisamente de nuestra propia

existencia. El Derecho Humano a la Dignidad Humana está intentando comprender y asimilar nuestra existencia.

Quizás la llamada de la conciencia nos traiga a la memoria ese mensaje que plasmó Platón en “Las leyes” al decir que hay algunos asuntos que no pueden ser puestos en la ley por su complejidad. ¿Qué no lograría asimilar el Derecho para el caso de la dignidad humana? Una llamada silente de la existencia que ponga frente a nosotros nuevamente la pregunta sobre nuestra dignidad humana que en cada caso reclama que nos apropiemos de nuestro ser culpable.

El aspecto más relevante de esta llamada de la conciencia es la necesidad de un silencio que permita que se revele las posibilidades de nuestra existencia. Frente a este silencio, el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos puede resultar alarmado porque se le suele invocar en situaciones violentas y no puede esperar a ser preguntado para poder responder por nuestra existencia. Sin embargo, también ese silencio advierte que siempre es en cada caso singular la respuesta sobre mi existencia la que me puede ofrecer ese silencio, porque lo que me viene a ofrecer es mi propio ser culpable, la propia responsabilidad que tengo sobre mi existencia.

D. Aterrizaje de la culpabilidad en la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana

En la anticipación a la muerte se advertía que la tranquilidad en la que nos sitúa la evasión o la huida a nuestra muerte tenía como consecuencia la huida a asumir la responsabilidad de nuestra existencia, la conciencia de que siempre es nuestro ser el que está en juego. La cuestión de la responsabilidad no se trata únicamente de un “no” ponernos en camino a asumir la responsabilidad, sino de que nos libera de hacernos responsables dándonos de antemano una respuesta para asumir la responsabilidad de nuestra existencia. No se trata de que el Derecho Humano a la Dignidad Humana no nos dé una responsabilidad sobre nuestra existencia, sobre nuestra dignidad humana. Lo que pasa es que nos libera de ese momento de ruptura y singularización en el que no nos apropiamos de una existencia cualquiera sino de la existencia siempre “en-cada-caso-mía”.

Cuando se pregunta por la dignidad humana el Derecho Humano a la Dignidad Humana tiene una respuesta. Esta respuesta no es que no asuma una responsabilidad por la comprensión de la existencia, pero lo hace desde la conciencia de la esfera pública, lo que se denomina en Ser y Tiempo como la comprensión del Uno. Por esto mismo, la responsabilidad que asumimos de nuestra existencia se da dentro de los márgenes de comprensión que tiene el Derecho Humano a la Dignidad Humana y la Declaración Universal de Derechos Humanos de la misma. Esta responsabilidad tiene además la peculiaridad que parte de un criterio de deficiencia de nuestra existencia (de incompletitud), porque, aunque existe el reconocimiento desde el nacimiento de nuestra dignidad humana como atributo intrínseco de cada ser humano, dicha dignidad debe ser alcanzada a través de los demás estándares que ha fijado la Declaración con los demás derechos.

No quiere decir que sean criterios negativos o mal intencionados, quizás todo lo contrario. Pero lo que si es cierto es que de la forma en que se comprende la dignidad humana a partir del círculo de comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos la existencia “completa” está en deuda o deficiencia mientras no se cumplan todos los estándares desde los que se ha vislumbró la existencia digna en 1948.

Es precisamente respecto de esta responsabilidad planteada desde un sentimiento de “falta” o “deficiencia” que Heidegger presenta una culpabilidad ontológica que nada tiene que ver con esta falta en sentido ético o moral. Sobre este ser-culpable, J. A. Escudero en la siguiente cita aclara que más que una deficiencia este concepto abre la posibilidad de un “no”:

En todos estos casos, la culpa se concibe en términos de una deficiencia (*Mangel*), de un faltar algo (*Fehlen von etwas*). Faltar, a su vez, quiere decir no estar presente (*Vorhanden Sein*). Pero, como se insiste en toda la obra, el Dasein se define por su existencia y no por la presencia. De esto se desprende que el concepto existencial de culpa no puede entenderse como una deficiencia o falta que deba ser corregida por un castigo o sancionada por una ley. Sin embargo, la idea de culpa encierra el carácter de “no” (*Nicht-Charakter*).¹⁴⁵

¹⁴⁵ ESCUDERO, Jesús Adrián, *Guía de lectura ...*, Vol. II, *op. cit.*, pp. 40-41.

El carácter de este “no” se refiere al movimiento de nuestra existencia y a nuestra finitud, en el sentido de que por encontrarse en nuestras manos nuestro ser, podemos elegir mantenernos en la lejanía o elegir la proximidad. Este movimiento de cercanía o alejamiento de nuestro ser-culpable para el caso del Derecho Humano a la Dignidad Humana no es posible porque no se plantea estas posibilidades, dado que no está concebida la existencia dentro del horizonte temporal.

En el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos lo que se hace patente frente a nuestra existencia es precisamente eso que nos hace falta. Nuestra existencia a partir de la dignidad del Derecho Humano a la Dignidad Humana se revela como lo que nos hace falta, sobre todo en los países con mayores dificultades socioeconómicas, lo que hoy se denomina “países en vías de desarrollo”. Pero en todo caso, el Derecho Humano a la Dignidad Humana se revela como un estándar por alcanzar, porque no estamos completos mientras no se den todas las condiciones desde las que se concibe este derecho.

¿Quiere decir que es un Derecho Humano a la Dignidad Humana equivocado? De ninguna manera. Lo que nos revela es que entiende nuestra existencia como presencia, lo que hace falta para poder completar esa presencia desde la que se ha visualizado nuestra existencia.

¿Este siempre encontrarnos incompletos del Derecho Humano a la Dignidad Humana es equivalente al nunca alcanzar la integridad del Dasein? No, porque la posibilidad de encontrarnos completos con el círculo de comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana sí existe, es una posibilidad de un único camino. En cambio, lo que nos dice la integridad de nuestro ser temporal es que nunca llegamos a ser íntegros porque siempre nos encontramos abiertos, siempre nos comprendemos como posibilidad. Nuestro ser-culpable no tiene que ver con lo que nos hace falta. Sino con un latente “no” frente a nuestra existencia.

E. Aterrizaje de la resolución en la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana

Como se expuso, la resolución es el fenómeno fáctico en el que se atestigua la proximidad al ser posible, con el que se atestigua nuestro ser finito vuelto hacia el fin. Los anteriores

fenómenos eran puramente ontológicos, que mostraban el cambio de dirección desde el olvido en el que cotidianamente estamos de nosotros mismos a una mirada a través de la cual se da una ruptura con la forma cotidiana y habitual de nuestra existencia.

Con respecto a esta atestiguación de nuestro ser posible a través del fenómeno de ruptura no deja de ser difícil explicar que, sin importar si se da a o no esta ruptura y una llamada de la conciencia, siempre nos damos en nuestra existencia como seres posibles. La diferencia que plantea Heidegger estribaría en que este ser posible que se da después del fenómeno de ruptura toma conciencia. Pero ¿de qué puede tomar conciencia? Solamente de sí mismo, de que de hecho ocupa un lugar en esta existencia, que, aunque no fue su voluntad el tener esta existencia aquí está arrojado, y que en el tiempo que nos corresponde tenemos que hacer algo con nosotros mismos.

Con la resolución y también con todo el movimiento de ruptura debe quedar claro que no se trata de que solo gracias a él se da nuestro ser posible, sino que ya, siempre, somos de esa manera gracias a nuestra esencia es temporal. La diferencia se da en la profundización sobre esta existencia que se da gracias a este movimiento de singularización que se presenta con nuestro estar vueltos hacia el fin.

La resolución es el fenómeno fáctico que atestigua el fenómeno de ruptura. Lo que nos dice la resolución es que nuestras elecciones no son siempre “nuestras” porque no siempre somos conscientes de que en cada elección nuestro ser está siempre en juego. La resolución nos permite tomar conciencia de empuñar nuestras posibilidades existenciales.

En la pregunta por nuestro poder-estar-entero (integridad) surge la comprensión de nosotros mismos como poder-ser, sin importar si se da el momento de ruptura. De la misma forma, comprendernos como poder-ser o ser-posible desde la resolución nos está mostrando que de hecho siempre estamos definiendo nuestra propia existencia y siempre estamos dándole sentido. Lo que nos muestra la resolución es que nadie puede resolverse por nosotros, a pesar de que existe una esfera pública en la que siempre estamos envueltos, somos quienes tomamos a nuestro ser siempre en juego, entre manos, y podemos elegir preocuparnos por nuestra existencia o vivir despreocupadamente de ella.

El fenómeno de la resolución me interesa traerlo a la investigación, no para decir que el Derecho Humano a la Dignidad Humana no nos permite resolernos preocupadamente por nuestra existencia, porque puede que de hecho sí lo permita. Lo que resulta de mi mayor interés es mostrar que en la existencia podemos resolernos preocupada o despreocupadamente por nuestra existencia, que podemos elegir empuñar nuestras posibilidades. Ahora la pregunta es ¿El Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos concibe que podemos existir de ambas maneras? Mi respuesta es que no lo hace, no comprende estas posibilidades ontológicas. Ahora, el que no lo haga ¿encubre de alguna manera nuestro ser-posible? Mi opinión es que sí lo hace.

Entonces al final, la Declaración Universal de Derechos Humanos no puede sacarnos fuera de la cotidianidad, pero no porque no quiera, sino porque somos nosotros mismos quienes estamos en la necesidad de tomar a cargo nuestra existencia. Entonces debemos preguntar, ¿si el Derecho Humano a la Dignidad Humana no nos puede llevar a la angustia y la resolución, nos impide o nos encubre ir detrás de ella? Y Aquí es donde quizás se haga más evidente el movimiento de caída, porque al no decir que existe una posibilidad de auto empoderamiento del fenómeno de la dignidad humana más allá de la comprensión cotidiana, muestra que cumple plenamente su tarea de encubrimiento.

Si con el Derecho Humano a la Dignidad Humana queremos entender esa posibilidad que tiene el ser humano de comprenderse íntegramente, hablar de resolución o irresolución tiene todo el sentido. Sobre todo, porque en la forma en que se plasmó el Derecho Humano a la Dignidad Humana hoy no es posible distinguir estas dos posibilidades, y por lo mismo la dignidad humana puede estar cayendo en un concepto vacío del cual no podemos apropiarnos. Para apropiarnos a él aproximándonos a nuestro ser, debemos ser conscientes que la posibilidad de la resolución y la irresolución determinan también la forma en que podemos experimentar nuestro Derecho Humano a la Dignidad Humana.

Como decíamos anteriormente cuando preguntábamos si el Derecho Humano a la Dignidad Humana nos guía hacia la pregunta del poder estar entero o ya supone de antemano nuestro “entero”, esta pregunta se ha respondido tan tajantemente de antemano sobre eso que

somos que no hace falta preguntar. Al final del Derecho Humano a la Dignidad Humana la única respuesta que existe es que “Ya Somos”, entonces ya no hace falta preguntar cómo podemos estar enteros. Y si “ya somos” y no debemos conquistar siempre nuestro ser-culpable, volvemos a la conclusión de que se trata una dignidad del estar-ahí del ser humano (Dasein). Pero con Heidegger y la diferencia ontológica vislumbramos que el Dasein no es un estar-ahí, ya que eso sería comprenderlo como presencia, porque solamente el resto de los entes que no son el Dasein son los que están-ahí, pero no el Dasein, que es un “Ser-Ahí”.

El otro tema importante que nos pone de presente el fenómeno de la resolución tiene que ver con la comprensión de nuestro ser posible, que puede ser preocupado o despreocupado de su existencia. Pero adicionalmente, lo que se nos dice sobre todo es que para que podamos resolvernos es porque tenemos a nuestra mano posibilidades de dónde escoger.

Frente a esto último, en esta investigación constatamos que en la Declaración Universal de Derechos Humanos no elegimos elegir nuestras posibilidades en las que está en juego nuestra existencia, sino que es la esfera pública la que da curso a nuestras decisiones. No quiere decir que la posibilidad que se nos ofrece en el Derecho Humano a la Dignidad Humana de comprender nuestra existencia estemos equivocados en nuestra comprensión, sino que constatamos que ya con el derecho parecería que siempre se da en la forma de posibilidad prefijada, y en rigor, no habría posibilidad si ya se da, decidido por nosotros de antemano la pregunta por el horizonte de comprensión de nuestra existencia. El Derecho Humano a la Dignidad Humana no niega ni nos impide “ser”, pero fija preventivamente de antemano una precomprensión de nuestra existencia, de nuestra dignidad humana, para asegurarla. Y esta precomprensión posible, se convierte en la única dentro de la esfera pública, tanto que cuando preguntamos por la dignidad humana es el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos quien responde.

El Derecho Humano a la Dignidad Humana nos ofrece una comprensión de nuestra dignidad humana, de nuestra existencia como seres humanos por la cual no podemos resolvernos (elegirla) por ella, sino que solo podemos obedecerla. El Derecho Humano a la Dignidad Humana encubre que de hecho nuestra existencia se entiende como elecciones que

se dan gracias a nuestro ser-posible, y que para poder ir más cerca de nuestra existencia debemos ponernos en camino hacia una ruptura con lo ya establecido en la esfera pública.

La elección a la que aquí se hace referencia es la de elegir ponernos a nuestros hombros nuestra existencia, de responsabilizarnos de nuestras posibilidades de la trama de nuestra vida. La Declaración Universal de Derechos Humanos nos libera de la responsabilidad al enmarcarnos en un código ético-jurídico. Eso no significa que esté mal o bien. De acuerdo con cómo se ha visto también, la Declaración Universal de Derechos Humanos sería una forma de la hermenéutica de la cotidianidad en la que no podemos comprendernos como seres finitos y siempre inacabados, y por lo tanto queda latente un camino por ser recorrido para profundizar en nuestro ser-posible, en la pregunta por la integridad que hemos desarrollado hasta ahora. Como aclara J. A. Escudero, la posibilidad y la elección son totalmente contrarias a la obediencia:

[...] Si, en cambio, la decisión adquiere un carácter normativo, la posibilidad de elección se evapora. Pasamos de la libre elección a la obediencia de una regla. Esto no es algo que pueda evitarse. El análisis de la cotidianidad y del *Uno* ha mostrado que la caída es un modo de existencia del Dasein. Podemos resolvernos tanto como queramos, pero también estamos siempre abiertos “ para la posible pérdida en la irresolución del *Uno*, que constantemente amenaza desde el fondo de su propio ser”.¹⁴⁶

Entonces si antes decíamos que aquí se trata de preparar un camino y de llevarnos a lo penúltimo, es porque el Derecho Humano a la Dignidad Humana no nos da más que lo que puede darnos, un señalamiento, pero no da el salto por nuestra existencia, no da el salto por la singularización de nuestra existencia. La analítica existencial le aporta al Derecho Humano a la Dignidad Humana ese nuevo matiz, en el que la existencia no puede comprenderse bajo categorías lógicas, sino que solo puede experimentarse en la singularidad. Bajo esta nueva comprensión puede servir también como un camino de preparación de nuestra existencia.

El problema de la idea de la existencia de un Derecho Humano a la Dignidad Humana en tanto derecho que no logra abarcar las peculiaridades de la existencia humana (que Heidegger

¹⁴⁶ *ibidem.*, p. 57.

está mostrando en su analítica existencial), también nos fija las posibilidades en las que podemos apropiarnos de esta dignidad humana, unas posibilidades limitadas. Para ejemplificar un poco más esto podríamos referir al derecho de propiedad a una casa que solamente existe como una posibilidad para impedir que otros accedan a la propiedad de la que es nuestra casa, para impedir que alguien más se declare propietario o nos robe nuestro derecho. Pero este derecho a la propiedad de la casa no concibe dentro de sus posibilidades otras formas de apropiación de esa casa, como lo es el habitarla familiarmente, el cuidar de ella manteniéndola limpia, el hacer de la casa un hogar. Es a estas otras posibilidades que exceden la forma de concebir la existencia por el derecho, que, desde mi punto de vista, y es lo que intento mostrar en esta investigación, se presenta un límite al Derecho para poder comprender y proteger la dignidad humana.

La cuestión de la resolución y de todo el movimiento de ruptura lo que nos pone sobre la mesa es la constatación de que con el Derecho Humano a la Dignidad Humana permanecemos dentro del movimiento de caída sobre la comprensión de nuestra existencia humana, de nuestra dignidad. Con la elección una cosa resulta muy clara y es la pregunta ¿Hasta qué punto la existencia y la dignidad humana se puede enmarcar en un código ético-jurídico? ¿Debe ser el Derecho un margen en la comprensión de nuestra existencia o un camino de preparación para su mayor experiencia?

3. Temporalidad del Dasein (originaria y derivada) Vs. el tiempo del sujeto del Derecho Humano a la Dignidad Humana

La consciencia del tiempo que nos dio el entendernos desde la integridad ahora nos lanza directamente frente a la pregunta sobre nuestra comprensión del tiempo. Ya se hizo evidente con la pregunta por la integridad que nuestra naturaleza temporal pasa desapercibida muchas veces. En este apartado se verá de qué manera podemos comprender el tiempo dentro del movimiento oscilatorio de nuestra existencia, y también desde qué horizonte lo está haciendo el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos.

En Ser y Tiempo se nos muestra a través del análisis fenomenológico que el ser humano no es una posesión fija, no es algo que poseamos y se pueda responder con un tajante “el ser humano es...”, y entonces la forma de acercarnos a esta pregunta es a través de la forma en que este ente se nos aparece. Sobre este entendimiento, la existencia se mueve a través de su finitud en un ir y venir, nuestra existencia es un tránsito, un estar de camino. Este ir y venir es lo que se conoce en Ser y Tiempo con la estructura del “cuidado”.

Lo que queremos hacer evidente desde ahora es que con la integridad se hizo evidente que este ir y venir se da gracias a la conciencia del tiempo. Y precisamente por esto es por lo que la pregunta que nos corresponde hacer es esa. ¿Cuál pregunta? La pregunta de qué tipo de conciencia tenemos del tiempo. Avanzamos un poco. No se trataba solo de tomar conciencia de nuestra naturaleza temporal finita, sino que desde esta naturaleza finita el tiempo se revela en dos posibilidades de comprensión: una cotidiana y otra originaria.

El motivo de esto tiene su raíz en que dentro de la filosofía se ha manejado la idea del tiempo como una sustancia objetiva y horizontal (que llamaremos lineal), entonces, al tratar la comprensión del tiempo se quiere dismantelar esta comprensión, para ver si el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos es partícipe de la misma y también ver otro camino que es el de la temporalidad originaria del Dasein.

Estamos hablando de él tiempo como ese acceso privilegiado para comprender eso que somos desde nosotros mismos y que es el asunto que se está preguntando al momento de la redacción del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos. Y esto no se puede dejar pasar inadvertido. Este acceso privilegiado no es otra cosa que proximidad a nuestro ser desde nuestro propio ser. Ambos caminos transcurren ahora juntos, el del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos y el de la analítica existencialista, cuando desde el tiempo regresamos a una comprensión ontológica de nuestra propia existencia, para buscar la proximidad. Con esto no forzamos la transformación de la existencia, y tampoco llegamos a causarla en ningún sentido, solo la preparamos.

Antes que nada, ¿Qué quiere decir “querer comprender” el tiempo? En el párrafo 7 de *Ser y Tiempo* se dice que todo fenómeno encierra tres momentos: Primero, una estructura originaria, segundo, su modificación impropia en la modalidad de la cotidianidad, y tercero, su modificación propia que resulta de la anticipación precursora¹⁴⁷. Esto es lo que sucede también con la explicación del fenómeno del tiempo.

Si recordamos lo que nos decía Heidegger respecto al movimiento oscilatorio, cotidiana y regularmente nos encontramos desentendidos de nosotros mismos y es la conciencia de la temporalidad que se abre con la angustia y el fenómeno de la muerte que se abre la posibilidad de una proximidad de nuestra existencia. Heidegger nos dice que el Ser humano (*Dasein*) se comporta inmediata y regularmente con arreglo a los parámetros interpretativos de la cotidianidad. En esa interpretación cotidiana se encubre un modo de ser posible para el *Dasein* en el que se da un movimiento de cercanía, de atestiguación de su finitud y de elegir sus posibilidades. En vista de este encubrimiento, la interpretación originaria se ve obligada a abrirse paso quebrantando las certezas y el lenguaje de la vida cotidiana.

La primera certeza que se quebranta es que siempre que preguntamos por algún ente del mundo, solamente estamos preguntando por el ser de ese ente, y que por lo mismo la respuesta que se da siempre es “Eso es...”. Heidegger advierte en *Ser y Tiempo* desde el párrafo 5 que siempre que preguntamos por el ser, se está preguntando también y de una manera que no es evidente por el tiempo. Dice lo siguiente Heidegger:

[...] sin perder de vista esta conexión, deberá mostrarse que aquello desde donde él *Dasein* comprende e interpreta implícitamente eso que llamamos el ser, es el tiempo. El tiempo deberá ser sacado a luz y deberá ser concebido genuinamente como el horizonte de toda comprensión del ser y de todo modo de interpretarlo. Para hacer comprensible esto se requiere una explicación originaria del tiempo como horizonte de la comprensión del ser, a partir de la temporalidad en cuanto ser del *Dasein* comprensor del ser. [...] ¹⁴⁸

De la misma manera, cuando hacemos la pregunta por la dignidad humana, y el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos responde, está haciendo referencia a un tiempo determinado. El tiempo no es un truco mágico que

¹⁴⁷ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, op. cit., pp. 53-54.

¹⁴⁸ *ibidem.*, p. 41.

estamos trayendo a la investigación para hacer más cuartillas. Se trata de un elemento determinante para la comprensión del mismo derecho. Lo que se mostrará con este desarrollo será que el humanismo plasmado en el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos al fijar una comprensión de la dignidad humana también supuso una comprensión temporal de la misma dignidad humana. ¿Cuál comprensión del tiempo?

Lo que sigue ahora es propiamente explicar las posibilidades de comprensión o de consciencia de la temporalidad que plantea Heidegger. Estas posibilidades van a ser la temporalidad originaria y la temporalidad cotidiana. Iniciaremos con la comprensión cotidiana en la que siempre nos encontramos.

A. La comprensión cotidiana del tiempo

Desde el modo existencial en que regular e inmediatamente nos encontramos siempre se da en la cotidianidad, tenemos una comprensión del mundo, conocida también como comprensión vulgar, que no es en ningún sentido peyorativo, sino que se refiere a la comprensión del vulgo, la que todos tenemos sin un trabajo reflexivo. Desde esta cotidianidad en la que siempre nos encontramos tenemos una comprensión del tiempo. El tiempo en la cotidianidad es comprendido como sucesión infinita y medición, o, en otras palabras, se maneja la comprensión de un tiempo objetivo y horizontal (lineal).

Heidegger advierte que todos los fenómenos se presentan desde una precomprensión, que siguen una tendencia de caída en la cotidianidad. ¿Qué podemos entender por el término cotidianidad? Lo presenta Heidegger en los siguientes términos:

La cotidianidad se refiere, evidentemente, aquel modo de existir en el que Dasein se mantiene “todos los días”. Sin embargo, “todos los días” no significa la suma de los “días” que le han sido concedidos al Dasein en el tiempo de su vida. Aun cuando ese “todos los días” no se halla de comprender en el sentido del calendario, sin embargo, tal forma de determinación del tiempo también resuena en la significación de lo “cotidiano”. Pero, primariamente el término cotidianidad muestra un determinado *cómo* de la existencia: el que domina al Dasein durante toda su vida. [...] ¹⁴⁹

¹⁴⁹ *ibid.*, p. 385.

La comprensión que tenemos en la cotidianidad no podemos nunca borrarla, solamente podemos, por instantes como dice el filósofo, adueñarnos de nuestro tiempo. La pregunta que se tendrá que responder luego de la puesta al descubierto de la comprensión cotidiana del tiempo es su influencia en la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana. Para eso lo primero se debe preguntar ¿cómo se manifiesta nuestra comprensión del tiempo en la cotidianidad, en el movimiento de caída?

La comprensión cotidiana del tiempo se deriva de la forma en que siempre nos encontramos ocupados con el mundo. En nuestro siempre estar ocupados en el mundo el tiempo se presenta como pasado, presente, y futuro, que en la linealidad sería “eso que ya no es” (pasado), “lo que ahora es” (presente), y “lo que será” (futuro), y cada una de estas formas es secuencial, se dan una después de la otra.

La medición del tiempo tiene una correlación con el mundo que nos rodea, específicamente con el sol. El despuntar del sol y su ocultamiento marcan la medición de nuestros días. El ser humano ha desarrollado formas de medir el tiempo, algunas de ellas son el reloj y los calendarios.

Pero advierte Heidegger, que el tiempo pueda ser medido y contabilizado ha hecho que pensemos en el tiempo como un ente, como eso que está ocurriendo todo el tiempo, eso que fue y eso que seguirá después de que dejemos de existir. El tiempo es comprendido como un censor que nos observa y seguirá observándonos hasta “el fin de los tiempos”. Sobre esto señala en *Ser y Tiempo* que esta comprensión del tiempo como algo que se mide proviene de la forma en que observamos que se da el tiempo para los entes que no son el ser humano (Dasein):

[...] Prodigándose por mor de sí mismo, el Dasein se consume. Consumiéndose, se necesita a sí mismo, es decir necesita su tiempo. Necesitando de tiempo, cuenta con él. La ocupación circunspectiva calculante descubre inmediatamente el tiempo y lleva a desarrollar un cálculo del tiempo. Contar con el tiempo es constitutivo del estar-en-el-mundo. Contando con su tiempo, el descubrimiento ocupado de la circunscripción hace que el ente a la mano y el ente que está-ahí, que han sido descubiertos, vengán a comparecer en el tiempo. A la determinación del tiempo del ente intramundano la llamaremos intratemporeidad. El “tiempo”

encontrado primeramente en ella en forma óptica se convierte en la base para la formación del concepto vulgar y tradicional del tiempo.¹⁵⁰

El tiempo para el modo de ser del ser humano (Dasein) en la modalidad de la cotidianidad tiene un carácter cuantitativo, pero este carácter es solamente derivado de su carácter cualitativo y primario, ya que el tiempo para el ser humano es condición de su existencia. Heidegger nos deja ver que la comprensión que tenemos cotidianamente del tiempo tiene su origen en la comprensión que tenemos del resto de entes diferentes al ser humano, y eso ha consolidado una idea de tiempo que mantiene una distinción entre tiempo objetivo y subjetivo.

A diferencia del tiempo propio del ser humano (Dasein) en el que pasado presente y futuro no puede desligarse, en la comprensión vulgar del tiempo se ven de forma independiente cada una de estas formas temporales. En la cotidianidad siempre vivimos solo el día que nos toca, y siempre es así, esa misma monotonía que se extiende, “como ayer, así también hoy y mañana”.¹⁵¹ Una forma visual y cotidiana en que se da este tiempo cotidiano lo presenta J. A. Escudero de la siguiente manera:

La cotidianidad es una forma impropia de la existencia. Dicho de una manera sencilla: en la cotidianidad, el Dasein no sabe lo que quiere. Tampoco es necesario que lo sepa, ya que casi en cualquier situación <<uno>> tiene algo que hacer, <<uno>> posee a su disposición un amplio ramillete de posibilidades. Esta es precisamente una de las principales características de la vida cotidiana: uno sabe siempre lo que debe hacer en cada caso: ir a trabajar, recoger a los niños del colegio, salir de cena, ver una película, organizar una excursión de fin de semana, visitar a los familiares, asistir a una boda y cosas por el estilo. La cotidianidad expresa el modo como el Dasein <<vive simplemente su día>> (*hineinleben*), como se << halla a gusto en la rutina, aunque ello obliga a cargar con lo penoso y desagradable>> [...]¹⁵²

Decíamos antes que en el tiempo de la cotidianidad se hace patente la distinción entre un tiempo objetivo y uno subjetivo. El tiempo objetivo sería el de las ciencias modernas, en el que existe un tiempo que existe independientemente de cualquier otra cosa (ente), y que es perceptible porque puede servirnos para medir. El tiempo objetivo es entendido como unidad

¹⁵⁰ *ibid.*, pp. 349-350.

¹⁵¹ *ibid.*, p. 386

¹⁵² ESCUDERO, Jesús Adrián, *Guía de lectura ...*, Vol. II, *op. cit.*, p. 102.

de medida. El tiempo subjetivo, en oposición a lo que puede ser común a todos, parte del supuesto que el tiempo ocurre como una experiencia subjetiva del sujeto, de tal forma que, por ejemplo, cuando estamos aburridos o tristes el tiempo pasa mucho más lento y cuando estamos alegres pasa mucho más rápido. Así entonces, aunque exteriormente pueda estar ocurriendo el tiempo fuera de nosotros, nuestra experiencia de este está determinada por nuestro temple anímico concreto.

La postura de Heidegger es la de que solo el ser humano (Dasein) es temporal en términos ontológicos, no hay diferenciación entre tiempo objetivo-subjetivo porque siempre se trata de una experiencia que ocurre en el mismo ser humano (Dasein), y los restantes entes existen *en el tiempo*, y para esto utiliza el término de la intratemporalidad. Esta comprensión cotidiana del tiempo deriva de una temporalidad propia que es la temporalidad del ser humano (Dasein). El tiempo del ser humano (Dasein) no sería una sucesión de presente, pasado y futuro, sino que se daría una unidad extática de los tres, una co-originariedad. Sobre esta propuesta del tiempo originario, J. A. Escudero muestra que este tipo al ser finito no implica que sea “abstracto”, sino que sería un tiempo que se vive:

[...] puede que el tiempo prosiga tras nuestra muerte, pero tan sólo de manera abstracta, no fenoménica. Frente a la concepción vulgar de un tiempo ilimitado que se extiende de manera indefinida y uniforme, nos hallamos ante la sugestiva tesis heideggeriana de que el tiempo originario es finito. El tiempo finito no es una especie de receptáculo vacío, sin techo ni paredes. Se trata de un tiempo que debe ser plenificado, llenado, vivido por el Dasein. El tiempo finito es el tiempo propio de Dasein. La cualidad del tiempo finito de la existencia no puede pensarse desde la óptica de la a cuantificación del tiempo.¹⁵³

A su vez, el filósofo sitúa el origen de la comprensión vulgar del tiempo en la aporía del tiempo que se ha ido consolidando desde Aristóteles¹⁵⁴. La palabra aporía se refiere a un problema que se presenta como aún no resuelto. De acuerdo con Aristóteles el tiempo se entiende como cambio y movimiento. El tiempo se muestra como la modificación que tiene un objeto que pasa de un momento “A” a un momento “B”, entonces por ejemplo con las manecillas del reloj, el minuterero cambia de lugar cada 60 segundos. En Aristóteles el tiempo

¹⁵³ *ibidem.*, p. 76.

¹⁵⁴ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, op. cit., pp. 435-436

del mundo está guiado por el movimiento observable del sol, y a partir de este movimiento es posible calcular el tiempo, contar el tiempo.

Esta forma de ver el tiempo de manera circunspectiva, en el que dependiendo del lugar en el que esté el ente se fija su tiempo como un “constante ahora”. De tal suerte que siguiendo el tiempo que marca un reloj, cada vez que lo vemos siempre nos encontramos con un “ahora” diferente y también indistinto y aislado. Lo que muestra Heidegger es que el tiempo no se puede limitar a la posición de un ahora presente. Cuanto menos estamos absortos estamos en el mundo más quedamos presos de un “constante ahora”. Sobre este tiempo cotidiano, que es medible, falto de significado y además que resulta infinito, como lo muestra a continuación J. A. Escudero, es un tiempo que separa en vez de ligar las vivencias de la vida, es un tiempo que al final todo lo desintegra en vez de reunir la vida vivida:

Esta concepción del tiempo surte un peligroso efecto nivelador y encubridor. A diferencia del tiempo del mundo, la pura sucesión de horas ni siquiera puede datarse. Y, además, carece de significado. En la interpretación vulgar del tiempo, falta tanto la databilidad como la significatividad. [...] la nivelación y el encubrimiento del tiempo implícitas en la comprensión vulgar de este queda expresada en la tesis fundamental de la infinitud del tiempo. El tiempo se presenta, por lo pronto, como la sucesión infinita y continua de horas. La secuencia de horas no tiene interrupciones ni lagunas. Este tipo de caracterización hace imposible hallar en ella un comienzo y un fin. La infinitud del tiempo es responsable de que los acontecimientos y las vivencias puedan en general desaparecer. [...] ¹⁵⁵

El comportamiento teórico de las ciencias tiene una influencia decisiva en nuestra mirada temporeo—existencial de los entes del mundo. Con este comportamiento teórico se aprenden las cosas en su simple presencia y con ello se les saca de su lugar propio, de su contexto pragmático. Para Heidegger la ciencia o el modo de ver científico del mundo es precisamente eso, solamente una forma de ver la naturaleza, pero no la única ni la que deba ser predominante sobre las demás, en la que los objetos se presentan aislados de su situación y condiciones y universalmente válidos.

¹⁵⁵ ESCUDERO, Jesús Adrián, *Guía de lectura ...*, Vol. II, *op. cit.*, p.144.

La comprensión teórica-científica confirma una visión de la naturaleza supra temporal, y que le resulta necesaria para poder detenerse en su mirada hacia el mundo. En esa supra temporalidad ganamos una posición de los entes del mundo como “simple presencia”.

B. Aterrizaje de la comprensión cotidiana del tiempo al Derecho Humano a la Dignidad Humana

Si se quisiera pensar el tiempo en la Declaración Universal de Derechos Humanos y en el Derecho Humano a la Dignidad Humana, habría que decir que en el documento jurídico se mantiene la distinción entre tiempo objetivo y tiempo subjetivo. Desde aquí ya podemos ver una luz en este primer sumergimiento a las profundidades ontológicas sobre las que se sostiene el Derecho Humano a la Dignidad Humana, y también podemos ver desde aquí el movimiento oscilatorio de nuestra comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana, porque este tiempo entendido como subjetivo-objetivo hace parte de la comprensión cotidiana del tiempo, de la impropiedad (lejanía) del *Uno-mismo* de la esfera pública.

Si tomamos el tiempo objetivo como tiempo de la Declaración, querría decir que el Derecho Humano a la Dignidad Humana se ve como una línea que se extiende o que se solapa con nuestra línea de vida. Entonces, si vemos nuestra vida como un tiempo objetivo, situamos nuestra fecha de nacimiento y vamos a extender esa línea hasta que ocurra nuestra muerte. Entonces lo que haríamos allí es medir nuestra existencia. Y esa misma medida de nuestra existencia será la misma medida del tiempo de nuestro Derecho Humano a la Dignidad Humana. Pero ¿esta no es una forma demasiado limitada de ver la temporalidad de la existencia del ser humano y también una forma demasiado limitada de ver el Derecho Humano a la Dignidad Humana, únicamente como algo que se extiende y que se alarga?

La existencia vista desde este horizonte temporal está nivelada a la misma altura, y también lo es nuestro derecho a la dignidad. ¿Pero realmente es nuestra existencia algo que se extiende en el tiempo? Y también a partir de esto, ¿el Derecho Humano a la Dignidad Humana es algo que se extiende en nuestro tiempo de existencia? He aquí la forma vulgar del tiempo que está mencionando Heidegger, y su crítica a ver el tiempo de los demás entes que no son el ser humano (Dasein) como el tiempo que aplica también al ser humano (Dasein).

En la Declaración Universal de Derechos Humanos se comprende el tiempo desde la cotidianidad y la caída, en la que la existencia del ser humano ocurre en un tiempo objetivo, lineal y nivelado. No es un juicio de valor ni una recriminación a la comprensión de la Declaración Universal de Derechos Humanos, sólo se muestra el horizonte de comprensión que se tiene del tiempo. Resulta muy interesante preguntarse ¿Qué querría decir que el Derecho Humano a la Dignidad Humana se experimentara inmediata y regularmente desde el movimiento de caída (olvido de nosotros mismos en la cotidianidad)? En mi opinión, con esto no se quiere decir que la dignidad humana no se experimenta propiamente a través del Derecho Humano a la Dignidad Humana, sino que cuando nos encontramos totalmente absortos en la cotidianidad, el Derecho Humano a la Dignidad Humana nos coloca en un lugar de lejanía frente al ahí de nuestra existencia. Los motivos para afirmar esto los vamos a presentar a continuación.

I. La Supra temporalidad de la comprensión de nuestra existencia en el Derecho Humano a la Dignidad Humana

Anteriormente advertíamos en la comprensión del tiempo objetivo, y la comprensión teórica que le dábamos al mundo, que los entes eran colocados en una posición fija, sacados de su circunspectividad para ser vistos como presencia, como ese estar-ahí descrito en el apartado de la integridad. Con este apartado de temporalidad cotidiana, lo primero que se desmonta es este tiempo objetivo y horizontal, en el que si quisiéramos plantear el ser del ser humano a través de la historia solo tendríamos que dibujar una línea y sucesivos puntos sobre ella, porque bajo este presupuesto el ser del ser humano siempre ha sido, es y será el mismo.

El ser del ser humano no es lo supra temporal a partir de los análisis de Ser y Tiempo. La comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos sí entiende nuestra esencia humana como lo supra temporal. La forma en que constatamos esta supra temporalidad es la fijación del ser del ser humano (Dasein) como un estar-ahí planteado anteriormente con la integridad. Este estar-ahí en el que ya somos, somos un proyecto que desde su nacimiento nace acabado, y que su dignidad le viene en tanto que cumple con un atributo de especie. Por otra parte, eso que somos desde un principio en nuestra dignidad humana queda bajo la condición suspensiva de ser reafirmado

con el resto de los derechos que se plasman en la Declaración Universal de Derechos Humanos.

Sobre la temporalidad como presencia para el ser del ser humano que quedó plasmado en el Derecho Humano a la Dignidad Humana, la idea de *factum* arrojado es la que muestra nuestro tiempo en tanto éxtasis temporal, en el que siempre nos encontramos “siendo”. En otras palabras, nuestra dignidad humana no se puede entender como adjetivo, sino como verbo.

[...] Por consiguiente, mientras exista el Dasein, no podrá jamás constatarse a sí mismo como un hecho que está-ahí y que “con el tiempo” llegará a ser o dejará de ser, y que ya en parte ha dejado de ser. Siempre “se encuentra” tan solo al modo de un *factum* arrojado [...]¹⁵⁶

El desmonte de la comprensión cotidiana nos muestra que al contrario de poder ver nuestra existencia desde la supra temporalidad de un estar-ahí, de la presencia, se vislumbra como un ser siempre en situación. Pero ¿afecta de alguna manera la comprensión de nuestra existencia desde la supra temporalidad? Este apartado de la temporalidad cotidiana nos muestra que esta supra temporalidad nos corresponde siempre y cuando podamos encajar en la forma de ser en que se ha determinado nuestra existencia en el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos, como un estar-ahí.

Es decir, solo mientras podamos concebir la existencia desde los límites de la presencia, tiene sentido la comprensión de nuestra existencia el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos. Pero al ahondar en la profundidad ontológica que nos plantea Heidegger, nos damos cuenta que podemos estar dejando de lado una comprensión más vital de nuestra existencia, no como algo que ya está fija, sino como eso que siempre se encuentra siendo.

¿Podemos salir de la comprensión cotidiana de nuestra existencia en la temporalidad del Derecho Humano a la Dignidad Humana? De acuerdo con Heidegger lo que podríamos decir

¹⁵⁶ HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 345.

es que no es posible borrar una dignidad humana de la presencia, y solo es posible en un instante el tomar consciencia de ella y de nuestra experiencia temporeo-existencial de ella.

La analítica existencial que nos propone Heidegger, nos estaría mostrando la posibilidad de comprensión de la dignidad humana a partir de la base ontológica del tiempo desde dos posibilidades, una el tiempo cotidiano (que sería la forma en que se plasmó en la Declaración Universal de Derechos Humanos desde mi hipótesis) y una forma alterna que sería la del tiempo originario del Dasein.

¿Qué implicaciones ontológicas y ópticas puede tener sobre el Derecho Humano a la Dignidad Humana a la comprensión desde el tiempo originario? nada concreto, ningún ideal fáctico.

[...] No se trata, sin embargo, de un estilo de vida particular, como puede hacerlo el caso del estilo de vida noruego, el americano o el urbano. Estos estilos son formas de vida culturales concretas y fácticas, que pueden cambiar en el transcurso de la historia, que tienen una localización geográfica concreta, que poseen un alcance cultural limitado. Se trata, pues, de posibilidades concretas para el Dasein. En cambio, el autoempoderamiento (lo que la literatura anglosajona denomina *self-ownership*) es una posibilidad intrínseca del Dasein, una posibilidad formal - lo que equivale a decir no fácticamente contingente -. Por ello propiedad e impropiiedad son dos modos formales de existencia, dos estilos de vida e independientes de las posibilidades concretas al alcance de uno.¹⁵⁷

De todo lo visto, se hace patente que el Derecho Humano a la Dignidad Humana al momento de comprender la existencia del ser humano lo hizo desde este paradigma científico. Lo que se obvia dentro de este paradigma se hace patente con el recorrido ontológico que se intenta dentro de esta tesis. El motivo es más que evidente, nuestra existencia no es simple presencia que pueda ser constantemente referida a un estar-ahí. De la misma manera, este recorrido que nos propone el filósofo alemán nos muestra que la visión de la comprensión teórica de nuestra existencia desde el Derecho Humano a la Dignidad Humana es solamente una visión de la naturaleza, una posible entre otras, y por ello no debe ser considerado la única manera de comprender nuestra existencia. Y allí creo que reside la

¹⁵⁷ ESCUDERO, Jesús Adrián, *Guía de lectura ...*, Vol. II, *op. cit.*, p. 70.

riqueza al volver sobre las preguntas con esta investigación, para darnos cuenta de otros caminos posibles.

II. Se trata de la dignidad humana del constante ahora

La supra temporalidad de la presencia para nuestra existencia con el Derecho Humano a la Dignidad Humana convierte la dignidad humana en la “dignidad humana del constante ahora” que se pierde en los ahora, en lo ahora en los que no ocurre una violación que despierte esa pregunta por nuestra dignidad, una dignidad que se presenta como desligada del pasado, del presente o del futuro de nuestra existencia. Aparece solo como un atributo que la comprensión teórica ha puesto sobre nuestra existencia, pero que no profundizamos en la experiencia que tenemos de la misma apropiándonos de ella y de nuestro tiempo. La incompreensión de la temporalidad propia del ser humano es característica del alejamiento en el que permanecemos dentro de la cotidianidad.

De la misma manera que la comprensión cotidiana del tiempo nos permite separar nuestro tiempo en “constantes ahora”, constantemente presentes, el tiempo de la dignidad entendido desde la cotidianidad es ese. Se trata de una dignidad humana que fluye en un constante ahora en el que se hace presente un “tengo dignidad humana desde mi Derecho Humano a la Dignidad Humana”, lo mismo ahora que escribo estas líneas, y de ayer también puedo decir que la tuve, y quizás, si todo se mantiene con “tranquilidad” que podré decir que también la tendré, pero no se trata de una dignidad que se liga en el involucramiento de la existencia, que está desligada de toda la trama de la vida, desligado del tiempo vivido. Esta dignidad del Derecho Humano a la Dignidad Humana es una dignidad humana que se pierde, que se confunde con el movimiento familiar y cotidiano de la existencia.

En tiempos de “no violencia” sobre nuestra tranquilidad vital ¿Cuándo podemos decir que la dignidad que he tenido, desde la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana, durante los últimos 5 años se trata de una dignidad de mi pasado que se encuentra vinculada con mi dignidad que vivo hoy y que se proyecta al futuro? En mi opinión, se trata de una experiencia que, en el tiempo cotidiano, se entiende como experiencias separadas. Pero la humanidad, a diferencia de una actividad que se hace en un solo momento, se trata de algo en lo que siempre nos movemos en nuestro ser. Emulando lo que dice J. A. Escudero

en la siguiente cita, sería una dignidad en la que no nos detenemos, sino que vivimos pasando de largo frente a ella:

[...] pasamos de un ahora a otro, sin apenas detenernos en lo que hacemos, sin pensar en el sentido de nuestras acciones. La comprensión vulgar del tiempo se muestra como una serie de ahoras constantemente presentes, como una secuencia, un fluir de los ahoras. Estos acaban convirtiéndose en puras presencias. [...] ¹⁵⁸

III. La comprensión teórica y el lenguaje de la Declaración colabora en este propósito de fijar un tiempo

Para poner un ejemplo, es una dignidad humana que no importa si fue vista desde el tiempo de la posguerra, o si es ahora en nuestro tiempo, no importa si es ahora la dignidad del tiempo de occidente o si es la dignidad del tiempo de los países de oriente, no importa si estoy en África o en Oceanía o si estoy en América, es una dignidad humana que supera todas las barreras posibles.

Esta forma de comprensión objetivada del tiempo de nuestra existencia en el Derecho Humano a la Dignidad Humana se garantiza en nuestra opinión en virtud de dos factores. Por una parte, el uso de una comprensión teórico-científica de la existencia del ser humano para la elaboración del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos, y, por otro lado, el lenguaje que se plasma en el documento jurídico de la “Declaración”, en el que se dice aquello que permanecerá fijo en el tiempo. Una Declaración fija el tiempo de una determinada manera, lo que se dice cuando uno declara es que algo que fue o que es tiene la pretensión de ser así para siempre sin importar qué.

Sobre el tema de la temporalidad, y la referencia que se hizo a la comprensión teórica que se realiza con el proceder científico sobre el mundo, Heidegger advierte que se trata de un modo de ver la naturaleza y por lo mismo que nos ofrece un horizonte de comprensión posible dentro de muchos otros. Lo que se hace patente con esto es precisamente que el mundo no es solamente eso que conocemos racionalmente como sujetos aislados, sino que el mundo se nos hace patente a partir del horizonte de significados a través de los cuales nos

¹⁵⁸ *ibidem.*, p. 144.

vinculamos con él. Lo que posibilita este salir fuera de nosotros mismos para vincularnos con el mundo no es el conocimiento racional sino la temporalidad.

[...] Cada éxtasis tiene su propio horizonte. El horizonte del pasado es la condición de arrojado, (*Geworfenheit*), el presente es el mundo y el del futuro es la muerte. Esta última es la posibilidad de extrema que lleva al Dasein más allá de su seguro confinamiento en la vida cotidiana y lo proyecta hacia sí mismo. Después del viraje (*Kehre*), desaparece la necesidad de un horizonte de proyección de la existencia del Dasein. Este se convierte simplemente en el Ahí (Da) del ser, en su pastor (como el filósofo se expresa gráficamente en la carta sobre el “humanismo”). El sentido del ser ya no se intenta explicar desde la proyección del Dasein, sino que emana del ser mismo en forma de un destino época que abre un claro donde se encuentra el Dasein. [...]¹⁵⁹

El horizonte de nuestra búsqueda para la comprensión de nuestra existencia desde el Derecho Humano a la Dignidad Humana no debe ser visto solamente desde la comprensión racional teórica, sino desde ese ahí del que debemos apropiarnos. Buscar la comprensión de nuestra existencia desde el Derecho Humano a la Dignidad Humana no quiere decir ir a buscar las respuestas que otros humanismos han dado sobre nosotros, sino volver sobre nuestro “ahí”, sobre nuestro lugar temporal en el que siempre estamos en relación con el mundo.

IV. La temporalidad de la experiencia de comprensión de nuestra existencia en el Derecho Humano a la Dignidad Humana dentro de la cotidianidad

Antes de dar el tiempo como horizonte de la existencia del ser humano (Dasein), el Derecho Humano a la Dignidad Humana existía como una experiencia descrita por un sujeto externo que nos decía: dignidad humana es un derecho que se entiende en su conjunto con otros derechos con los que se sitúan los valores más importantes que permiten al ser humano ser lo que es, etc. Con el tiempo, el Derecho Humano a la Dignidad Humana se sitúa, no experimento la dignidad humana como un concepto abstracto, sino que siempre experimento mi dignidad en cada caso. Darle situación al ser humano en el tiempo nos da una oportunidad muy valiosa para situar la dignidad humana siempre desde la experiencia de cada individuo.

¹⁵⁹ *ibid.*, p. 98.

El tiempo nos permite devolverle la experiencia de la dignidad humana al mismo ser humano, la dignidad mía-en-cada-caso.

Normalmente experimentamos ese Derecho Humano a la Dignidad Humana como algo mío, solamente como algo que experimento en un tiempo determinado cuando esa dignidad humana me resulta transgredida, cuando siento que algo me ha sido arrebatado y el derecho surge como instrumento de protección ante esa violación. Pero ¿esa es la única oportunidad cuando el Derecho Humano a la Dignidad Humana puede ser experimentado? ¿o solo es el tiempo en el que salta a la vista esa dignidad?

Decíamos que la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana se da dentro de los márgenes que fija ese estar ahí y la supra temporalidad de la presencia. Es un tiempo concreto en el que puede ser experimentada nuestra existencia dentro del Derecho Humano a la Dignidad Humana. Tenemos entonces un tiempo concreto en el que surge el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos, cuando sentimos que nos ha sido violentada o ha sido violentada la dignidad de otro. Y la comprensión que tenemos de esa dignidad humana, en otras palabras, la imagen que tenemos de esa dignidad humana, es una dignidad supra temporal de la Declaración Universal de Derechos Humanos, la dignidad que pertenece a nuestra esencia humana entendida como presencia.

Heidegger nos advertirá que este tiempo cotidiano en el que se comprende el fenómeno de la dignidad humana, debe ser conquistado de la obviedad en la que se mueve inmediata y regularmente. Pero esta conquista no es algo que surja sin esfuerzo, sino que se necesita violentar de alguna manera el tipo de comprensión que se mueve dentro del discurso cotidiano.

La forma originaria en que este ente se da como fenómeno no es obvia. La puesta al descubierto del ser originario del Dasein debe conquistarse para este yendo en contra de la tendencia interpretativa óntico-ontológica de la caída [...] de ahí que en el análisis existencial tenga en todo momento el carácter de algo que violenta las pretensiones o falta de pretensiones y la aquietada “evidencia” de la interpretación cotidiana.¹⁶⁰

¹⁶⁰ HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 330.

Para el análisis de la Declaración Universal de Derechos Humanos y el Derecho Humano a la Dignidad Humana esto es muy relevante porque se debe hacer notar que el camino hacia una comprensión originaria de la dignidad humana, la comprensión de nuestra existencia no surge de la obviedad, sino que requiere conquistarse, y para ello se están violentando las interpretaciones que existen en la cotidianidad sobre el Derecho Humano a la Dignidad Humana. Esa violencia también se ve reflejada en la falta de pretensiones para la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana que existe dentro de la Declaración Universal de Derechos Humanos.

Desde aquí ya se está vislumbrando que el sentido de la dignidad que propongo está atado a nuestro ser-culpable. Solo mientras podamos asumir que nuestra dignidad se asume ella misma en relación con nuestro ser-culpable en el que podemos o no hacernos responsables de nuestra existencia, es que podemos también distanciarnos de una dignidad que se entiende como “propiedad” inherente e inalienable al ser humano. Que no es que se diga que sea falsa, sino que parte de una metafísica de la subjetividad en la que se ve la dignidad como objeto aislado y no como una experiencia vital del ser humano. Al final para responder todos estos interrogantes será importante distinguir qué entendemos por dignidad humana. Si una característica sustancial a la naturaleza que existe sin más, o se trata más bien de la peculiar relación que entabla el ser humano con el mundo (Sorge).

Frente a esto, la fenomenología hermenéutica de Heidegger sitúa el Derecho Humano a la Dignidad Humana en su ser temporal, no solo como una dignidad de posguerra, sino como una dignidad en cada caso mía. Y lo que se busca con esta dignidad en cada caso mía, es profundizar en la comprensión de la imagen que se tiene de la dignidad humana como derecho. Con la fenomenología se hace visible y se señala no solo el tiempo de la Derecho Humano a la Dignidad Humana como cotidianamente se comprende la dignidad humana desde la Declaración Universal de Derechos Humanos, sino que también se señalizan los otros caminos en los que se abre nuestra comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana, como algo siempre en cada caso mío, que se abre en la posibilidad de mi tiempo y no solo el tiempo que quedó establecido en la Declaración que es el tiempo en el que ocurre una transgresión.

Pero ahora la pregunta que también surge es en qué temporalidad se abre la comprensión de nuestro Derecho Humano a la Dignidad Humana. Es decir, se abre como la dignidad del UNO que establece como sujeto externo lo que es la dignidad humana, o se abre como una dignidad humana en cada caso mía. Lo que sucede, a mi forma de ver, es que las posibilidades de apropiación del Derecho Humano a la Dignidad Humana se abren de miras con lo que nos dice Heidegger sobre el movimiento oscilatorio de nuestra existencia, porque ya no solo se comprende dentro de las posibilidades del derecho (de la Declaración Universal de Derechos Humanos para ser precisos) sino de las posibilidades de apropiación y responsabilización de nuestra existencia, que sería una para cada caso de cada ser humano. Lo que quiere decir que propiedad (cercanía) e impropiidad (lejanía) exceden lo dicho por el Derecho Humano a la Dignidad Humana y la Declaración Universal de Derechos Humanos.

Esto último ya sería excedernos de lo dicho en Ser y Tiempo y hablar de un nuevo inicio de la metafísica. ¿Por qué? Porque la forma en que damos cuenta de los fenómenos es a través de nuestras experiencias previas (la precomprensión), entonces, la precomprensión que hasta ahora tenemos del Derecho Humano a la Dignidad Humana es el que nos ha permitido la Declaración Universal de Derechos Humanos, dentro de los límites que ella ha fijado. Con Heidegger se están ampliando esos límites, lo que muestra que podemos fijarnos en otras experiencias previas para llamarlas de esa manera, también llamar a esas experiencias como derecho a mi dignidad humana.

Pero este aventurarnos hacia un nuevo comienzo metafísico no es tarea de esta descomposición, sino de una parte más adelante a esta investigación. Por ahora me interesaba sobre todo mostrar el fenómeno del tiempo como horizonte de nuestra experiencia del Derecho Humano a la Dignidad Humana, exponiendo los prejuicios del tiempo que están en la Declaración Universal de Derechos Humanos y también la apertura de miras que hay con Heidegger.

C. Temporalidad propia del Dasein

La temporalidad propia del Dasein no se trata de una forma aún no experimentada por el ser humano que vive regular e inmediatamente absorto en la cotidianidad que le corresponde. Más bien se trata de una forma de comprender el tiempo de una manera no aislada ni lineal,

en la que nos entendemos de manera fraccionada a partir del ayer, del hoy y del mañana (que sería la manera ordinaria en que lo comprendemos), sino de una forma en la que comprendemos el tiempo como horizonte de desenvolvimiento de nuestra existencia en donde está ocurriendo la ligadura de pasado, presente y futuro.

Uno de los grandes aportes que nos comparte Heidegger con sus reflexiones en torno al tiempo, y que surgen de esta profundización ontológica, es que el tiempo no es lineal ni sucesivo, sino que siempre se experimenta como éxtasis temporal. Él término que acuña Heidegger como “éxtasis temporal” sirve para mostrar esa oposición a la horizontalidad (linealidad) y objetividad del tiempo. En este éxtasis, el tiempo sale fuera de sí en forma de futuro, haber-sido y presente. Esto aplica bien sea en el movimiento de caída dentro de la cotidianidad o bien sea en el contra movimiento de proximidad a nuestra existencia.

Decíamos que el tiempo cotidiano quedó determinado como medición y sucesión, y que nuestro tiempo del reloj, que sería el tiempo del constante ahora, representaba una de las cualidades que tenía el olvido del ser. No es que este tiempo del reloj desaparezca, pero con la temporalidad propia se comprende que se trata de un tiempo que experimenta el pasado, el presente y el futuro de una determinada manera, y esto a su vez se debía a nuestro movimiento de alejamiento (de caída).

En oposición a este movimiento de caída, hay un contra movimiento que se da gracias al temple anímico de la angustia, o de otro temple fundamental, que nos saca de ese involucramiento inmediato y nos coloca de frente con nuestro ser-para-la-muerte y nuestra finitud. En este contra movimiento, nos hacemos conscientes que el tiempo se experimenta de una manera proyectiva, tal como entiende Heidegger que se comporta la existencia del ser humano (Dasein), en el que el futuro es nuestro tiempo “propio”, y podemos contar con el tiempo gracias a que el futuro nos está abierto.

Lo que nos gustaría resaltar por ahora en esta tesis, con la temporalidad propia del ser humano (Dasein) es que el tiempo no es algo que ocurre ahí fuera y que utilizamos para poder tener un orden dentro de la sociedad, sino que el tiempo es algo que se da en nosotros, es nuestra experiencia de la existencia. Nuestra existencia y el tiempo no están separadas. El tiempo se da en el ahí del Dasein, y ocurre como finitud. El tiempo no está ahí fuera como

un tiempo infinito, sino que siempre es nuestro tiempo, es siempre tiempo de nuestra existencia, es tiempo vivido, nuestra trama temporal está marcada por nuestro nacimiento y por nuestra muerte.

Ahora abordemos los éxtasis temporales. El tiempo sale fuera de sí en la forma de pasado, presente y futuro, y se temporaliza de diferente manera en la propiedad (proximidad a nuestro ser) y la impropiedad (alejamiento de nuestro ser). En ese movimiento oscilatorio de cercanía y alejamiento, también el tiempo se da desde cada uno de esos movimientos, en una peculiar experiencia referida en la manera en la que nos movemos dentro de nuestra misma existencia.

Mientras pensaba en cómo explicar esto para que fuera un poco más accesible, se me ocurrió que la experiencia del desentendimiento de nuestro tiempo se puede explicar con la imagen de una persona que está en una fila esperando a que le corresponda subirse a la atracción infantil del columpio, y la otra experiencia del tiempo sería la de ya estar montado en el columpio. Cuando expliquemos los éxtasis se entenderá mucho más cada una de estas imágenes.

Lo característico del ser humano es que en la cotidianidad en la que siempre está involucrado y en la que vivimos desde un movimiento de alejamiento, es que vivimos allí en un presente sin apertura a la temporalidad. Lo que me interesa destacar de los éxtasis es la forma de temporización de cada uno. Mientras que en la forma propia se da como anticipación (futuro), repetición (haber-sido) e instante (presente), en la impropia se da como estar a la espera (futuro), olvido (haber-sido) y presentificación (presente).

Explicaremos como cambia para cada momento temporal la comprensión desde la comprensión originaria. Empezaremos con el Advenir:

La palabra advenir encierra gran parte de las conclusiones que retoma Heidegger sobre la temporalidad futura. Con el advenir, ¿qué es lo que viene? Nuestro futuro. Pregunta uno: Pero ¿no somos nosotros los que nos dirigimos hacia el futuro? ¿no es un movimiento de ir y no de venir? Lo que sucede es que en el advenir, siempre venimos y podemos venir a nosotros mismos. Cuando nos proyectamos hacia el futuro, somos quienes se proyectan y

también volvemos siempre sobre nosotros mismos desde ese proyectarse¹⁶¹. El futuro nos coloca frente a nuestra capacidad de poder venir hacia sí mismos en nuestras posibilidades. El futuro no se temporaliza de manera independiente. Los tres éxtasis temporales se implican recíprocamente. Donde hay futuro, también hay pasado y presente.

Me interesa mostrar dentro de las tesis, algo muy interesante que está planteando Heidegger, que el ser humano en su “*esencia*” es proyectiva, en virtud de su estructura ontológica conocida como “*cuidado*”¹⁶². Decir que el ser humano en su existencia es proyectivo quiere decir que la proyección no es algo que se realiza sino algo que se es, en otras palabras, no quiere decir que algunas veces el ser del ser humano (*Dasein*) se proyecte hacia el futuro y otras veces no, sino que su forma de ser es esa. ¿Hacia dónde se proyecta siempre? Hacia sí mismo.

Cuando yo, Santiago, el autor de este escrito, me proyecto al futuro, es mi propia existencia futura la que me recoge en sus brazos, no un futuro abstracto. El sentido primario de la existencia es el futuro¹⁶³. Otra cosa muy diferente es si yo logro ser consciente de las posibilidades a las que yo me estoy proyectando y si yo elijo para mí esas posibilidades, y aquí es cuando se da el movimiento oscilatorio de la cercanía o alejamiento respecto de nuestra existencia.

De acuerdo con Heidegger, dentro del movimiento oscilatorio de nuestra existencia, podemos venir a nosotros en la modalidad del futuro de manera propia con “la anticipación”, “el anticiparse-a-sí”¹⁶⁴, o también dentro de la cotidianidad, en nuestro estar absorto en nuestras obligaciones y tarea podemos experimentar el futuro como un “estar a la espera”¹⁶⁵. En el futuro propio existe una apropiación de nuestras posibilidades y de nuestro tiempo finito, mientras que en el segundo existe una resignación y un dejarse llevar por lo que el *Uno*, o la esfera pública determina para nuestra existencia. En la caída, nuestro futuro se da

¹⁶¹ Cfr. *ibidem.*, p. 343.

¹⁶² Cfr. *ibid.*, p. 342.

¹⁶³ Cfr. *ibid.*, p. 345.

¹⁶⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 344-345.

¹⁶⁵ Cfr. *ibid.*, p. 354.

como un estar a la espera de lo que “otros” ya han determinado para nosotros, por las preferencias sociales, los hábitos culturales y la satisfacción de los deseos más inmediatos.

Ahora explicaremos el Haber-sido:

Heidegger prefiere el término haber-sido, ya que como habíamos puesto de presente antes, mientras el Dasein existe, no puede ser algo pasado, y solo puede haber-sido mientras está siendo. Dice Heidegger en *Ser y tiempo*, “Llamamos pasado a un ente que ya no está ahí”¹⁶⁶. En nuestro haber sido nos comprendemos como hemos sido ya¹⁶⁷.

No es posible una apropiación del futuro dentro del movimiento de proximidad a nuestra existencia sin una apropiación del pasado¹⁶⁸. El futuro que está siempre en constante construcción determina la manera en que experimentamos y proyectamos nuestro pasado y nuestro presente. La anticipación que hacemos del futuro influye en como vivimos el presente y de qué manera interpretamos nuestro pasado.

El haber sido en la cotidianidad se nos presenta a través del olvido, olvidamos nuestro haber sido en la ocupación involucrada que tenemos con el mundo. El pasado impropio que se manifiesta como olvido hace que consideremos el pasado como eso que ha quedado detrás nuestro, a nuestras espaldas¹⁶⁹.

El pasado propio se entiende como haber sido, y esto implica hacernos cargo de nuestra condición de arrojado y de nuestro ser culpable¹⁷⁰. En el contra movimiento a la caída, el haber-sido propio tiene el carácter de la *repetición*¹⁷¹. ¿Qué quiere decir la repetición? El pasado nos coloca ante la situación que ha sido: en ella no hay nada pasado, sino que es como si fuera hoy; la situación no es algo olvidado y enterrado en el pasado, sino algo vivo que nos afecta en el presente. ¿Qué es lo que se repite? ¿a dónde retornamos en la repetición? A nosotros mismos. Ya lo dice la locución latina “*Non omnis moriar*”, que se suele traducir como “nada muere realmente”. Eso pasado solo espera su momento para recaer sobre nuestra

¹⁶⁶ *ibid.*, p. 345.

¹⁶⁷ *Cfr. idem.*

¹⁶⁸ *Cfr. ibid.*, pp. 343-344.

¹⁶⁹ *Cfr. ibid.*, p. 356.

¹⁷⁰ *Cfr. ibid.*, p. 343.

¹⁷¹ *Cfr. ibid.*, p. 356

realidad, y que con su peso nos proyectemos hacia un nuevo futuro. El pasado propio nos muestra que eso que parece que ha quedado atrás, somos siempre ya nosotros, como si se tratara de una matrioshka, una muñeca rusa.

Ahora explicaremos el Presente:

El presente, considero yo, es de los fenómenos de la temporalidad que revela con mayor fuerza el movimiento oscilatorio de la caída en la cotidianidad y también el contra movimiento de la proximidad. Porque resulta ser el momento disparador en cada uno de esos movimientos.

El ser humano (Dasein) en la cotidianidad se encuentra a la espera (futuro) y olvidando (su pasado), y por ello su presente se manifiesta como “presentificación”, y se trata de la absoluta magnificación de eso a lo que siempre nos enfrentamos, no hay nada más que las cosas tal como se nos presentan en nuestra ocupación circunspectiva¹⁷². La presentificación es la forma en que tenemos trato cotidiano con eso que tenemos a la mano, por ejemplo, yo ahora estoy aquí sentado frente a la computadora escribiendo estas líneas para mi tesis, cerca tengo mis libros, estoy sentado sobre una silla, frente a mí hay una ventana por donde entra la luz de la tarde. La presentificación es la forma en que los entes se presentan ante mí.

En el contra movimiento a la caída, la modalidad propia de la temporalidad del presente se disipa frente a nuestros quehaceres diarios y se manifiesta como “instante”¹⁷³. En este instante, las cosas que están frente a mí no es que dejen de ser eso que son siempre y sean algo nuevo. Este instante que se abre con el temple fundamental de la angustia me coloca frente a mi finitud y me permite encontrarme en la misma cotidianidad de una manera en la que me encuentro allí arrojado y puedo reafirmarme dentro de las posibilidades que ya tengo a la mano o en la que el mundo se me presenta inhóspito y requiero volver a dotarlo de sentido.

Como yo lo entiendo, en la modalidad impropia, el presente tiene la cualidad de la extensión, es un siempre atenernos a eso que se pone delante y enfrentarnos a ello de la

¹⁷² Cfr. *ibid.*, p. 355.

¹⁷³ Cfr. *ibid.*, p. 345; p. 355.

manera “en que se estila” (dicho coloquialmente). Por otra parte, el presente en el contra movimiento a la caída es explosivo, es el instante que nos descoloca para movernos de la cotidianidad en la que estamos tan cómodos y mostrarnos nuestro poder ser más propio, en el que asumimos un ser que está siempre en juego, y en ese instante, tomamos conciencia de nuestro pasado y nos proyectamos a nuestras posibilidades futuras.

Ahora explicaremos la relación de estos tres éxtasis temporales, con la forma en que nos abrimos al mundo que es nuestra disposición afectiva:

A diferencia de lo que ocurre en la distinción del tiempo objetivo-subjetivo, en la analítica existencial “el cuidado” se revela como un comprender afectivamente dispuesto siempre en el mundo (la caída). De esta manera, el mundo lo comprendemos siempre desde una disposición afectiva¹⁷⁴. Si estoy en una disposición afectiva alegre mi tiempo pasa de una manera diferente a cuando estoy en una disposición afectiva triste. Eso no quiere decir que la realidad este ahí fuera dotada aisladamente de una red de significados, sino que esta red de significados está atada de antemano a una disposición afectiva, y no existe (de primera mano) un ahí fuera como objeto que es determinado por un sujeto¹⁷⁵.

Heidegger ejemplifica la disposición afectiva a través de la comparación entre la angustia y el miedo, siendo la primera, la disposición que abre el mundo de una manera “apropiadora” de nuestra existencia (en la proximidad), y la otra en la que se da un movimiento de huida y olvido (movimiento de lejanía)¹⁷⁶.

En la disposición afectiva de la angustia el mundo cae en la insignificancia, en la inhospitalidad del mundo que ya antes nos era tan familiar, el mundo que antes estaba dotado de sentido gracias a la angustia se ha desfondado, y de esta manera las posibilidades que nos ofrecía la cotidianidad se han caído abriéndonos libres para las posibilidades propias¹⁷⁷.

En la disposición afectiva del miedo, nos situamos frente algo que está por venir y que nos amenaza, se trata de una estar a la espera de eso que nos genera terror y frente a lo cual

¹⁷⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 356-362.

¹⁷⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 356-357.

¹⁷⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 358-359.

¹⁷⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 359-360.

adoptamos una actitud de huida. En la disposición afectiva del miedo, como lo presenta Heidegger en la siguiente cita, nos acomodamos y nos conformamos con lo que tenemos de más fácil acceso, y en este aferrarnos a lo más inmediato, nos mantenemos en la lejanía con nuestras posibilidades de existencia. Heidegger dice lo siguiente:

[...] al olvido de sí que tiene lugar en el miedo, es propia esta confusa presentación de lo primero que viene. Sabido es, por ejemplo, que los habitantes de una casa en llamas muchas veces “salvan” lo menos importante, lo primero que tienen a la mano. La presentación auto-olvidada de una maraña de posibilidades flotantes hace posible la confusión que constituye el carácter afectivo del miedo. El olvido, propio de la confusión, modifica también el estar a la espera y le confiere el carácter de un abatido y confuso estar a la espera, diferente de una pura espera de algo.¹⁷⁸

D. Aterrizaje del tiempo originario a la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos

De acuerdo con Heidegger, el tiempo propio del ser humano es la finitud, y la finitud nuestra experiencia del tiempo. La infinitud sería una idea abstracta, derivada de nuestro tiempo finito. Y esto debido a que nuestra existencia solamente es mientras somos, pero al momento de nuestra muerte el tiempo solo existe como una idea abstracta, no como una experiencia. De acuerdo con el filósofo alemán, el tiempo se origina en nuestra existencia y hace parte de nuestra comprensión del mundo, todo “ser” tiene su lugar en el tiempo, y podemos comprenderlo temporalmente porque nuestra naturaleza es temporal, porque nuestra existencia se mueve en el tiempo. El tiempo no existe por sí mismo fuera de nosotros.

La consciencia de nuestro tiempo finito es fundamental para nuestra comprensión del mundo y nuestra existencia en él. Nuestra existencia finita se experimenta a través de los éxtasis temporales del haber-sido, el presente y el futuro, y es el futuro el que tiene primacía ya que siempre nos encontramos proyectándonos hacia él. Comprender la temporalidad de la existencia del ser humano (Dasein) a través de los éxtasis temporales y el recuerdo de la finitud puede darnos muchas luces para regresar nuestros ojos sobre la comprensión que tiene

¹⁷⁸ *ibid.*, p. 359.

el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la existencia del ser humano y de su dignidad humana.

Como decíamos en el anterior aterrizaje del tiempo cotidiano, es posible percatarse que la temporalidad desde la que fue comprendida la existencia desde el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos fue el del movimiento de caída. Con el tiempo originario del Dasein por otra parte, se abre un camino para detallar de qué manera se da esta temporalización y que nuevos caminos se abre para la comprensión de este derecho.

Con el aterrizaje del tiempo cotidiano y el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos concluíamos que se trataba de una dignidad del constante ahora. ¿Cómo se experimenta ese constante ahora? Es una dignidad humana que se experimenta en un ahora constante, desligado cada ahora de la trama vital. Este quedar presos en el constante ahora es posible gracias al tiempo originario de la existencia. Este tiempo originario no se refiere al tiempo que una vez experimentamos y que dejamos de experimentar, sino al tiempo que somos.

¿Tenemos consciencia de nuestra naturaleza temporal en la comprensión de la dignidad del Derecho Humano a la Dignidad Humana? A mi parecer, solo de manera incompleta. El tiempo de nuestra existencia al que se refiere el Derecho Humano a la Dignidad Humana sería el del nacimiento del ser humano como puerta que abre (apertura de posibilidad) el camino de la dignidad humana. Pero no hay una referencia al término de nuestra trama vital, una referencia a la muerte.

La siguiente pregunta es ¿podemos apropiarnos de nuestro tiempo originario desde la comprensión de la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana? Mi respuesta sería negativa. El análisis sería el siguiente: Esta dignidad humana se revelará de una manera “útil” solamente cuando se dé una vulneración o un quebrantamiento que permita al Derecho Humano a la Dignidad Humana resurgir de su olvido, por lo que se mantendría además de ser una dignidad del constante ahora, también una dignidad humana que se encuentra a la espera. En el ejemplo del columpio, mientras no estamos sobre él montados y solamente nos movemos en este mantenernos a la espera, nuestro Derecho Humano a la

Dignidad Humana permanece en el olvido. Este sería el tiempo cotidiano del ser humano (Dasein) en el Derecho Humano a la Dignidad Humana.

Pero este ejemplo del columpio como un estar a la espera de subirnos en la atracción, es muy diciente respecto del tiempo originario de nuestra dignidad marcado por el Derecho Humano a la Dignidad Humana. Es una trama vital que, respecto de su tiempo, se puede mantener en olvido-a la espera-desentendida de su futuro. Porque inicialmente mientras estamos a la espera, nuestro Derecho Humano a la Dignidad Humana nos puede mostrar dos cosas, o que estamos incompletos porque ya siempre nos hace falta alguna condición establecida en la Declaración Universal de Derechos Humanos para que podamos afirmar nuestra dignidad humana, o por otro lado, si gozamos de vivir en alguno de los países desarrollados, este estar a la espera es también un quedar en el olvido la pregunta por nuestra dignidad humana, porque ya “estamos completos”, ya no necesitamos preguntarnos por nuestra dignidad humana porque ya cumplimos con nuestro *check list* de aquellas condiciones que nos ha marcado para nuestra existencia la Declaración Universal de Derechos Humanos.

Entonces las opciones que tenemos en la temporalidad de la existencia del Derecho Humano a la Dignidad Humana es, o encontrarnos con un atributo sujeto a una condición suspensiva, o encontrarnos completos, pero completamente desentendidos de la pregunta por nuestra dignidad humana, la pregunta por nuestra existencia.

¿Qué es lo que estamos buscando realmente con el Derecho Humano a la Dignidad Humana? Lograr la permanencia de una temporalidad en la que se mantenga aquel estado de nuestro ser en el que estamos completos, en el que somos íntegros. Alcanzar ese tiempo y luego de alcanzarlo permanecer en él. Es enigmático el mismo derecho porque pareciera que ya desde el inicio, desde nuestro nacimiento pertenecemos a ese tiempo en el que somos completos, pero dependiendo de las circunstancias (económicas, sociales, políticas, etc.) podemos o no alcanzar nuevamente ese tiempo perfecto. Heidegger nos devuelve de la estratosfera de lo permanente y nos dice que somos completos no desde lo que permanece, desde este proyecto acabado, sino desde nuestra finitud, de lo que a veces sí o a veces no, desde nuestra impermanencia, y nos mantenemos siempre como proyectos inacabados. Lo

que nos dice también es que este interés de permanencia se debe a que estamos confundiendo al ser con el ente, y estamos entificando el ser del ser humano.

La explicación de los éxtasis nos mostraría que ese tiempo originario de nuestro Derecho Humano a la Dignidad Humana es precisamente un ahora presentificado del ser del ser humano (Dasein), una posición de nuestra existencia. Pero tal como se presenta, la temporalidad de nuestra existencia en el Derecho Humano a la Dignidad Humana es un olvido-presentificado-sin anticipación del futuro, que mira la temporalidad del ser humano desde la horizontalidad y la objetividad del tiempo (tiempo cotidiano).

Quizás esta sea una de las conclusiones más importantes que se pueda extraer de la explicación del éxtasis temporal y la unidad de las tres unidades temporales: haber-sido, presente y futuro. Porque a partir de esta explicación se concluye que el tiempo en el Derecho Humano a la Dignidad Humana es un tiempo del continuo ahora, en el que la temporalidad se experimenta como un olvido-presentificación y estar a la espera. En la experiencia cotidiana del Derecho Humano a la Dignidad Humana no se da como un pasado que nos permite repetirnos. En otras palabras, la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana que tuve hace una semana está totalmente olvidado de la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana que tengo ahora. De la misma manera, es un Derecho Humano a la Dignidad Humana sin proyección de futuro, sin construcción de sus posibilidades futuras desde el presente, o que se apoye en su pasado. Al final, el Derecho Humano a la Dignidad Humana patentiza la existencia cotidiana y el movimiento de caída.

La temporalidad extática nos muestra, que, si bien es un derecho personalísimo e intransferible, es una dignidad humana que todo el tiempo se nos está escurriendo de las manos. Es una dignidad sin proyección en el tiempo y que por lo mismo no podemos apropiárnosla, empuñarla dentro de la apropiación de nuestro tiempo finito. La dignidad humana del constante ahora es la misma dignidad humana que presentifica una esencia humana compartida en virtud de la especie. Frente a esta presentificación Heidegger nos propone un nuevo camino de comprensión a partir de una temporalidad alejada de la comodidad que nos brinda la cotidianidad y las respuestas del *Uno*. Así sucede con el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos,

presentificamos nuestras posibilidades que el *Uno* ha puesto a nuestro alcance para la comprensión de la dignidad del Derecho Humano a la Dignidad Humana, pero no las tomamos como propias.

En la Declaración Universal de Derechos Humanos, estaría ocurriendo un pasado impropio, es decir un olvido en tanto recuerdo haber sido, pero es un recuerdo que ya no nos ocupa y que ya no nos afecta en nuestro día a día. En otras palabras, se entiende como un pasado que “ya fue”, y que desde que “fue” ya determina nuestro presente, pero no se proyecta hacia el futuro.

¿Nos quedamos por este motivo en la indeterminación que la cotidianidad nos depara con el Derecho Humano a la Dignidad Humana? ¿Esta constatación de nuestras posibilidades temporales no es una invitación a empuñar la dignidad humana desde la apropiación de un tiempo propio, de nuestra finitud? Mi opinión es que no necesariamente nos mantenemos siempre en la cotidianidad con el Derecho Humano a la Dignidad Humana, si es posible incorporar la comprensión de la dignidad humana en toda la trama temporal y vital del ser humano, más allá de las situaciones que se han previsto para que surja el ejercicio del Derecho Humano a la Dignidad Humana.

De igual manera, el tiempo propio del Dasein nos revelaría un nuevo camino para la temporalización del Derecho Humano a la Dignidad Humana, ya que nos mostraría que nuestra existencia tiene una trama temporal que incluye nuestro nacimiento, pero también nuestra muerte, y además que no se trata de alcanzar un ser de la dignidad humana, sino que siempre nos encontramos como proyectos inacabados en los que podemos revelarnos en instantes con la apropiación de nuestro ahí de la dignidad humana. En esto que siempre que nos encontramos siendo puede revelarse este derecho, ya no solo en el momento de la violación, sino dentro de todas las posibilidades de los éxtasis temporales, sobre todo, cuando nos proyectamos resolutivamente hacia nuestra existencia.

Con el movimiento oscilatorio de la apropiación del “ahí” de nuestra existencia, encontramos que es posible comprender nuestro Derecho Humano a la Dignidad Humana, nuestro derecho a la existencia a partir de una existencia que experimenta en el tiempo una temporalidad primaria, que dicho sea de paso no es la temporalidad que surge de la obiedad,

sino que surge de la violencia contra las posibilidades que se dan en la cotidianidad. Esta temporalidad se experimenta a partir del instante (presente), en el que nos anticipamos a nosotros mismos (futuro), a través de la repetición (pasado). ¿Cómo se puede experimentar o vivir esta dignidad humana desde este empuñar las posibilidades temporales originarias? En mi opinión esta pregunta excede los propósitos de esta investigación, y quizás se deba plantear la pregunta de otra manera, porque aquí no se intenta elaborar una nueva teoría del deber ser. Por ahora, lo que nos queda es la posibilidad de devolvernos la posibilidad de apropiarnos de nuestra trama temporal en la comprensión de la dignidad humana.

Ahora, frente al tema de la disposición afectiva y la temporalidad, preguntamos ¿Cómo afecta la disposición afectiva a la comprensión de la temporalidad en el caso de nuestra pregunta por el derecho humano a la dignidad humana? Quizás lo primero que debemos percatarnos es que en la Declaración Universal de Derechos Humanos no se plasma que el mundo se nos revela para nuestra comprensión dependiendo de nuestra disposición afectiva.

Al lector quizás le pueda parecer trivial el constatar la relación que tienen los estados de ánimo con el tiempo. Sin embargo, si nos situamos en la pregunta sobre nuestra comprensión del mundo, y particularmente en esta investigación sobre la comprensión que tiene el Derecho Humano a la Dignidad Humana sobre nuestra existencia y dignidad humana, es importante hacer notar que esta comprensión no surge aislada de una disposición afectiva, y esta constatación nos puede servir para ver desde qué posibilidades estamos viéndola todavía hoy. La constatación de que nuestro haber-sido, nuestro presente y nuestro futuro se abren afectivamente, nos sirve para constatar que no hay un único modo de apertura de nuestra comprensión del mundo, y que hay disposiciones afectivas fundamentales que nos sacan de la cotidianidad en la que regular e inmediatamente se nos abre nuestro mundo, en la que, regular y cotidianamente es respondida nuestra pregunta por la dignidad humana por el Derecho Humano a la Dignidad Humana.

Frente a la distinción que hacía Heidegger entre la disposición de la angustia y la del miedo, en el análisis encuentro que la temporalidad del Derecho Humano a la Dignidad Humana es la temporalidad del miedo, y esto en la medida en que el miedo no emerge de algo ya pasado, sino de algo que siempre está por venir, de algo que siempre nos amenaza,

puede decirse que la temporalidad del miedo descansa en un estar a la espera. Con el Derecho Humano a la Dignidad Humana nos hallamos en la disposición afectiva del miedo porque siempre nos encontramos a la espera de eso que está por venir, y que cuando ocurre salta a escena el Derecho Humano a la Dignidad Humana dentro de los márgenes que ya ha dispuesto la esfera pública, un estar a la espera de lo que “otros” ya han determinado para nosotros, por las preferencias sociales y los hábitos culturales.

La constatación de que nuestro haber-sido, nuestro presente y nuestro futuro se abren afectivamente, nos sirve para constatar que no hay un único modo de apertura de nuestra comprensión del mundo, y que hay disposiciones afectivas fundamentales que nos sacan de la cotidianidad en la que regular e inmediatamente se nos abre nuestro mundo, en la que regular y cotidianamente es respondida nuestra pregunta por la dignidad humana.

¿Eso qué quiere decir Santiago? ¿Que con el Derecho Humano a la Dignidad Humana no es posible que el ser humano se adueñe del tiempo de la cotidianidad, que exista una sacudida y un prepararnos para un despertar? ¿En qué consiste el tiempo originario, y cómo podemos experimentarlo? ¿Hay una forma, o técnica secreta que nos permita experimentar nuestro tiempo originario a nuestra voluntad?

La angustia no puede surgir del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos porque debe surgir en el ser humano (Dasein) mismo, en la que todo se vacía y pierde su fondo de significado. Quizás solo se pueda pensar a partir del Derecho Humano a la Dignidad Humana una preparación para los temples fundamentales, pero no creo que desde un documento específico pueda preverse un temple fundamental. Los temples de ánimo en asocio con la temporalidad nos dan pie para mostrar que en el Derecho Humano a la Dignidad Humana existe una disposición afectiva concreta en la que la dignidad humana sale a nuestro encuentro. Esto a nuestro parecer es muy importante para determinar si estas posibilidades que tenemos no son las únicas, y que nuestra comprensión de este puede ser nuevamente abierta a partir de otros temples de ánimo fundamentales como el de la angustia (planteado en *Ser y Tiempo*), o el del aburrimiento (planteado en *Conceptos*

*Fundamentales De La Metafísica*¹⁷⁹), o cualquier otro temple que nos prepare para el encuentro de la posibilidad de experimentar la dignidad humana.

Otro asunto que se nos revela con la disposición afectiva y la temporalidad para nuestra comprensión de la existencia desde el Derecho Humano a la Dignidad Humana es que esta presunta objetividad que se plasmó con la comprensión teórica no es ajena a una disposición afectiva. Es entendible que esta objetividad tenía intenciones de salvaguardar los “excesos” que pudieran surgir con la subjetividad de la comprensión de la dignidad humana, o que perdiera valor lo que allí se decía. Lo que venimos constatando con Heidegger es que esto que se presenta tan objetivo es de hecho lo más situacional que existe. Entonces, lo que nos muestra la disposición afectiva y la temporalidad es también que siempre que se nos abre la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana se da dentro de la disposición afectiva y la temporalidad que ha dispuesto la Declaración Universal de Derechos Humanos. Y como mostramos en la temporalidad cotidiana, estos márgenes de comprensión son restrictivos de la comprensión de nuestra existencia a un estar-ahí, a nuestro ser en tanto que presencia.

Referir que existe siempre una disposición afectiva que nos abre la comprensión del mundo es darnos cuenta que, si bien en la comprensión teórica hay una disposición afectiva, también hay otras disposiciones fundamentales que nos pueden traer más cerca frente a nuestra existencia y que se abre esta posibilidad de la disposición afectiva para abrir nuevos caminos de comprensión de la dignidad humana más allá de los dispuestos por el Derecho Humano a la Dignidad Humana.

4. La historicidad del ser humano y el Derecho Humano a la Dignidad Humana

En la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger hace referencia a la manera en que los humanismos (el romano, el marxista, el cristiano) han situado al ser humano en cada época de acuerdo con una mirada específica. Esa mirada consiste en “[...] meditar y cuidarse de que el hombre sea humano en lugar de no-humano, “inhumano”, esto es, ajeno a su

¹⁷⁹ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Conceptos Fundamentales ...*, op. cit., p. 113.

esencia”.¹⁸⁰. La pregunta por lo humano y su humanidad (en su dignidad), ha sido tan poco ajena a la historia que se trata de la pregunta que se repite con el problema de la protección a lo humano que se intenta resolver con el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos.

Quisiéramos dar pie al interés para este apartado de la historicidad con estas preguntas ¿El ser humano de la época antigua es el mismo ser humano de la época medieval? ¿Existe algo así como un ser humano “en sí”, trascendental, que atravesase cada una de las épocas históricas y que se sitúe frente al mundo de la misma manera, por ejemplo, como ser-social o ser racional?

La pregunta que se hace ahora es por esta relación que tiene históricamente la pregunta con aquel que la enarbola, que no es otro que el mismo ser humano (Dasein). Entonces, si quisiéramos hacer un conteo de las variables en juego, tendríamos: es el ser humano el que plantea la misma pregunta a través de la historia, es la misma pregunta que se plantea a través de la historia, es la misma respuesta (de acuerdo con la crítica a los humanismos de Heidegger), y finalmente, todo esto se encuentra en el espacio que denominamos historia como un continuo de tiempo.

Para poder transitar un poco a través de estas preguntas, seguiremos la exposición que tiene Heidegger sobre la historicidad en el capítulo V de la segunda sección de *Ser y Tiempo* y el ensayo de *Época de la Imagen del Mundo*. Lo haremos planteándonos preguntas y resolviéndolas al paso.

Intentaremos explicar qué significa historia para Heidegger en *Ser y tiempo*:

Heidegger presenta una diferencia ontológica entre los conceptos de historia e historiografía. Con la historia hacemos referencia al proceso de gestación histórica en el que la existencia humana se mueve¹⁸¹, mientras que la historiografía es la ciencia que se encarga de reducir la historia a un objeto de estudio encargado de una ordenación de los hechos

¹⁸⁰ HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el humanismo ...*, op. cit., p. 264.

¹⁸¹ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 393.

históricos, el establecimiento de la linealidad de los acontecimientos y el posicionamiento del pasado como un lugar fijo y que está (en el curso de los acontecimientos) antes del presente¹⁸².

Ahora intentaremos explicar qué significa el ser-histórico para Heidegger en Ser y tiempo:

Heidegger presenta una diferencia entre la historia como datación, que puede ser tanto historia de la naturaleza y la historia del ser humano (de la cultura). La historia de la naturaleza se refiere al desarrollo de los fenómenos naturales, transformaciones y evolución de los seres que la habitan a través del tiempo sin que haya existido acción humana de por medio. Y la historia del ser humano se refiere a la datación de los acontecimientos en los que se muestra la experiencia humana a través del tiempo¹⁸³.

Sin embargo, esta datación de la historia del ser humano no sería posible si antes el ser humano no tuviera como condición existencial el poder ser-histórico¹⁸⁴. Para Heidegger, la historicidad del ser humano (Dasein) se va a comprender a partir de los éxtasis temporales¹⁸⁵.

La diferencia ontológica que presenta Heidegger es que la historicidad propia del ser humano (Dasein) no tiene que ver con una ciencia (saber-histórico), sino que tiene que ver con un modo de ser del ser humano (Dasein) al que se le denomina ser-histórico¹⁸⁶. Ser histórico no tiene nada que ver con un ser del pasado que ya no es, sino que hace referencia a la misma temporalidad del ser humano. La historia deja de ser sinónimo de lo pasado, de aquello que ya no es, sino que se vincula con la forma de ser del ser humano (Dasein).

Según Heidegger, la historia no es solo algo que sucede en el pasado o que se registra en documentos y relatos de un “sujeto sin mundo”¹⁸⁷, sino que es una dimensión fundamental de la existencia humana. El ser humano está inmerso en la historia, y es, en y a través de la historia, que adquiere su identidad y su sentido. La historia es vista como una estructura

¹⁸² Cfr. *ibidem.*, p. 392.

¹⁸³ Cfr. *ibidem.*, p. 395.

¹⁸⁴ Cfr. *ibidem.*, pp. 396-397.

¹⁸⁵ Cfr. *ibidem.*, p. 404.

¹⁸⁶ Cfr. *ibidem.*, p. 402.

¹⁸⁷ Cfr. *ibidem.*, p. 404.

temporal en la que el ser humano se encuentra arrojado, y a través de la cual se constituye como un ser temporal. Para Heidegger, la historia no se reduce a una mera acumulación de eventos, sino que implica la comprensión y la interpretación de esos eventos desde una perspectiva existencial¹⁸⁸.

La historia no son los grandes acontecimientos que solo “los grandes” hacen. Nuestra vida se muestra diminuta frente a esos grandes, y nuestro objetivo vital es esforzarnos lo suficiente para llegar a ser grandes y poder pertenecer a la historia. No. Heidegger nos muestra que ya siempre la historia está en la extensión de nuestra propia vida¹⁸⁹. Nuestra existencia es histórica, porque a través de ella nos extendemos como pasado, presente y futuro.

Volviendo sobre el movimiento oscilatorio de nuestra existencia, Heidegger muestra que la tendencia del ser humano (Dasein) en la cotidianidad es a comprender la historia como sucesión de acontecimientos, sobre los que existe un conocimiento teórico, pero no una apropiación de posibilidades de aquello que ha sido (historiografía). El pasado, visto desde el movimiento de caída, no es aquello que pueda convocarnos, que pueda hacerse presente, sino aquello que ya no está y que fue.

En la proximidad a nuestro ser-histórico, el ser humano se percata no solo de qué está en la historia, y que tiene historia, sino que su naturaleza es en sí misma histórica. Al respecto de esto, puede aclarar un poco lo que dice J. A. Escudero sobre este tema: “[...] la vida, pues, no es algo monolítico y de contornos fijos, sino que está compuesta de una multitud de formas que, al igual que los afluentes de un río, acaban por desembocar en el caudal de la corriente principal. [...]”¹⁹⁰

Ahora intentaremos explicar qué relación hay entre el ser-histórico y el pasado de acuerdo con nuestra lectura de Heidegger:

Heidegger hace una diferencia sobre las formas en que habitualmente se comprende lo histórico. Primero, la historia como lo pasado y todavía presente; segundo, la historia como

¹⁸⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 406-407.

¹⁸⁹ Cfr. *ibid.*, p. 410.

¹⁹⁰ ESCUDERO, Jesús Adrián, *Guía de lectura ...*, Vol. II, *op. cit.*, p. 127.

origen y procedencia; tercero, la historia como cultura; y cuarto, la historia como tradición y transmisión¹⁹¹. Estas cuatro significaciones, Heidegger las reúne bajo la definición:

[...] la historia es el específico acontecer en el tiempo del Dasein existente, de tal manera que se considera como historia en sentido eminente el acontecer “ya pasado” y a la vez “transmitido” y siempre actuante en el convivir [...] estos cuatro significados están conectados entre sí por el hecho de relacionarse con el hombre como “sujeto” de los acontecimientos.¹⁹²

El pasado resulta tener una curiosa primacía en el concepto de historia. Un ejemplo son las antigüedades que encuentran los arqueólogos. Pero, si son pasado, ¿qué se entiende por pasado? ¿lo que fue y ya no es? ¿Pero estas antigüedades que están hoy y que pertenecieron a otra época, son realmente pasado? Frente a esto va resultando evidente que el pasado no se puede determinar por el carácter perecedero de las cosas. Frente a estas preguntas Heidegger responde lo siguiente en *Ser y tiempo*:

[...] suponiendo, sin embargo, que todavía estuviesen en uso, como tantas cosas heredadas dentro del menaje doméstico, ¿dejarían por eso de ser históricas? En uso o fuera de uso, ya no son lo que eran. ¿Qué es lo “pasado” en ellas? No es otra cosa, sino el mundo dentro del cual, formando parte de un contexto de útiles, las cosas con parecían como algo a la mano y eran usadas por un Dasein que, en cuanto estar-en-el-mundo, se ocupaba de ellos. Es el mundo lo que ya no es más [...]¹⁹³

Resulta pasado aquello cuya circunspectividad ya no nos resulta familiar. Un ejemplo de esto son las armas utilizadas por los guerreros de la antigüedad, o los utensilios de cocina de barro utilizados por las comunidades precolombinas. Esas armas nos resultan hoy en día ajenas al mundo que conocemos, porque nuestras armas son más letales y desarrolladas, porque en vez de cocinar en ollas de barro utilizamos ollas de metal. Entonces ese mundo del ser humano (Dasein) es lo que ya no es más.

¹⁹¹ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, op. cit., pp. 395-396.

¹⁹² *ibidem.*, p. 395.

¹⁹³ *ibid.*, p. 396.

De esta manera, frente a la pregunta ¿Qué determina el cambio del mundo para el ser humano (Dasein)? La respuesta sería el cambio de la circunspectividad, de la familiaridad de los entes a la mano (de los útiles con los que nos ocupamos a diario).

Sobre el pasado se debe hacer notar que lo primariamente histórico es el ser humano (Dasein) y secundariamente o de forma derivada lo es el mundo. Un objeto no es más histórico porque se aleje cada vez más del tiempo presente, sino que lo es bajo la dependencia del ser propiamente histórico que es el ser humano (Dasein).

De nuevo, para volver sobre esta historicidad propia del ser humano también denominada como ser histórico es necesario volver sobre los éxtasis temporales para decir que el pasado no es eso que ya no está, el pasado no es lo que fue. Por esto mismo, el pasado también brota de nuestro presente, y un ejemplo de estos es que las preguntas de los griegos son también nuestras preguntas ¿En qué sentido se puede afirmar esto? Heidegger nos dirá que el fenómeno temporal unitario se da como “futuro que está siendo sido y que presenta”¹⁹⁴. A propósito de esta forma temporal, sobre el vínculo con el pasado yo intento establecer las siguientes relaciones siguiendo lo propuesto por Heidegger:

i) El pasado es lo más futuro¹⁹⁵: La forma de palpar el futuro no es imaginando un futuro ex – nihilo desde nuestro presente, un futuro “virgen”, sino que el futuro ya viene siendo proyecto desde el pasado. Una forma más fácil de entender esto es pensar que nada de lo que está sucediéndonos hoy en el presente hubiera sido posible sin que nuestro pasado nos hubiera arrojado hasta este momento, que es el futuro de ese pasado.

ii) El pasado que una vez fue futuro se repite en nuestro presente, nuestro “siendo sido”¹⁹⁶: Una forma fácil de explicar esta relación del pasado que una vez fue futuro es pensar en nuestros ancestros cercanos, nuestros abuelos, por ejemplo. El futuro de mi abuelo es mi pasado, y mi futuro va a ser el pasado de mis hijos. Ahora, este pasado se repite en la medida en que vuelve sobre nosotros sus posibilidades. Un ejemplo sencillo de esto es pensar que esa posibilidad de construir una familia que se le presentó a mi abuelo vuelve a ser una posibilidad que se presenta para mi vida, y yo puedo escoger el repetirla o no. Lo mismo

¹⁹⁴ Cfr. *ibid.*, p. 344.

¹⁹⁵ Cfr. *ibid.*, p. 343.

¹⁹⁶ Cfr. *idem.*

sucede con lo dicho sobre las preguntas que se plantearon los griegos. No se trata de una repetición sin más, sino de una apropiación crítica.

iii) El pasado no es lo que ya no será, sino lo “sido”¹⁹⁷: Para entender mejor esto, hay que recordar que el tiempo propio del ser humano no es un tiempo lineal, sino que es un tiempo que siempre carga el ser humano (Dasein). Ya siempre experimenta el pasado y el futuro en su presente, se trata de lo “siendo sido” y lo “siendo venidero”. Un ejemplo gráfico para explicar esto sería imaginar en una estrella fugaz que se mueve por el universo de acuerdo un camino fijado por las propias fuerzas y obstáculos de universo. Nuestro pasado sería como esa estela que nunca nos abandona en nuestro recorrido, y nuestro futuro estaría dado siempre por el movimiento, obstáculos y dirección con el que venimos moviéndonos.

A pesar de esta primacía del pasado, Heidegger enfatiza en que nuestra temporalidad propia es el futuro, en la medida en que siempre nos estamos proyectando en nuestras posibilidades¹⁹⁸. Pero también es claro al decir que tanto el pasado como el futuro no es lo opuesto al presente, sino aquello que ya siempre estamos experimentando en este mismo momento, y que solo por instantes logramos proyectarnos en nuestras propias posibilidades dentro de ese tiempo¹⁹⁹. Este pasado y este futuro hacen de nuestro presente no un simple estar-ahí, sino este siempre “siendo”. Y esto nos regresa nuevamente a la integridad y la comprensión de nuestra existencia como un proyecto siempre inacabado mientras somos. Esta interacción de los éxtasis temporales planteados por Heidegger son el origen de la historia como explica J. A. Escudero en la siguiente cita:

[...] esta interacción entre pasado y futuro, nacimiento y muerte, constituyen el verdadero origen de la historia. Una vez reconocemos esto, somos capaces de descubrir significados nuevos y ocultos en los acontecimientos de nuestra vida y nuestra historia, en lugar de quedar presos de las narrativas del Uno cotidiano. La herencia de nuestro pasado y el bagaje de nuestra biografía se fusionan, creando una unidad de sentido viva.²⁰⁰

¹⁹⁷ Cfr. *idem*.

¹⁹⁸ Cfr. *idem*.

¹⁹⁹ Cfr. *ibid.*, p. 345.

²⁰⁰ ESCUDERO, Jesús Adrián, *Guía de lectura ...*, Vol. II, *op. cit.*, p. 118.

Ahora, ¿Qué tiene en común ese ser humano de la antigüedad con nosotros? Si ya sabemos que el pasado no es eso que dejamos atrás y que nos abandona, entonces ¿cómo entramos en contacto o en vínculo con ese pasado? Para Heidegger se trata de volver a nuestras posibilidades heredadas a través del legado individual o colectivo²⁰¹.

El ser humano “acontece” como un “entre” dentro de la trama temporal de la vida, y es precisamente esta forma de ser como acontecer, que el ser humano es histórico. Para Heidegger, las posibilidades de nuestra existencia dentro de nuestra trama de vida son extraídas de nuestro destino individual y colectivo. Pero esta extracción no se da de manera determinista, bajo el presupuesto de causa-efecto, sino que el filósofo alemán resalta siempre la libertad constitutiva del ser humano (Dasein). En la trama de la vida, como explica J. A. Escudero, somos arrojados de una manera a unas posibilidades que de alguna manera son externas a nosotros (el destino), pero no por ello nos son ajenas, no sucede una existencia que decide por primera vez todas sus posibilidades ex – nihilo, sino que siempre estamos volcados a asumir las posibilidades con las que está atada nuestra existencia:

[...] el concepto de destino es la clave para comprender de manera genuina la historicidad propia del Dasein. Lejos de cualquier connotación fatalista, no determina la resolución del Dasein. El destino, por decirlo así, es el paquete de nuestras posibilidades: un paquete que podemos aceptar o devolver. Estas posibilidades nos son transmitidas, entregadas, destinadas (*geschickt*), pero en cada caso tenemos que elegir las por nosotros mismos, para que se conviertan en propias.²⁰²

Como se lee de la anterior cita, Heidegger es consciente que no podemos inventarnos todo un proyecto de vida enteramente extraño a la herencia que comparto con los demás seres humanos con los que conformo comunidad. Sobre el destino Heidegger resalta que no somos sujetos aislados, sino que somos arrojados a un mundo, con un contexto histórico y cultural específicos. Se trata de una herencia que comparto con los demás individuos de mi comunidad. Esta herencia, este legado acumulado durante siglos y siglos de historia se me presentan ante mi existencia como posibilidades, es decir, formas de vida y preguntas

²⁰¹ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo, op. cit.*, pp. 399-401.

²⁰² ESCUDERO, Jesús Adrián, *Guía de lectura ...*, Vol. II, *op. cit.*, p. 114.

conductoras presentes en las civilizaciones precolombinas que aún hoy puedo ver como posibilidades para desarrollar mi existencia.

Al respecto, sobre la repetición de posibilidades, J. A. Escudero aclara que no se trata de una mera repetición porque de hecho eso sería imposible, sino mucho más cercano a una reapropiación:

[...] La existencia propia siempre repite algunas posibilidades heredadas. El pasado es un almacén de oportunidades para existir de manera propia. Eso no significa hacer exactamente lo que otra persona ya hizo; de hecho, eso sería imposible. Las posibilidades fácticas por las que cada uno se resuelve en nombre de una existencia propia son extraídas en la herencia recibida y tomadas del legado transmitido. El legado como posibilidad de existencia pertenece necesariamente al Dasein: sin legado no hay Dasein.²⁰³

Finalmente, nos gustaría traer a la explicación del ser histórico, la cuestión de la preeminencia de la hermenéutica en la comprensión histórica que plantea Heidegger:

Historia no es lo que se mantiene firme a través del tiempo, sino aquello que se mueve también con el ser humano (Dasein) y la forma en que ve el mundo. La idea de “esencia” del ser humano, está atada a un mundo, a una herencia, a un legado y a su vez, este legado depende de la disposición que tenga nuestra mirada para asumirlo. Porque somos seres en el mundo nuestra historia está atada al mundo en el que nos encontramos experimentando²⁰⁴.

No se trata de que la historia venga a nosotros de forma aséptica como un objeto aislado y puro que viene registrando los hechos cronológicamente como han sucedido, sino que nuestra historia lleva ya de antemano nuestra mirada hacia el pasado. No es un pasado ajeno a la mirada de un ser humano sin mundo, sino a la inversa, un pasado dispuesto por una mirada para ser visto por un ser-en-el-mundo.

La actividad hermenéutica no es algo que realizamos de vez en cuando, a veces sí y a veces no. No es primariamente una actividad intelectual. La actividad hermenéutica hace referencia a un modo de estar en el mundo, de buscar entenderlo y comprenderlo. La

²⁰³ *ibidem.*, p. 204.

²⁰⁴ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 410.

comprensión es siempre interpretación, y en ella estamos mostrando nuestra participación activa con el mundo de una determinada manera²⁰⁵.

Lo que nos muestra la historia es que no estamos frente a un asunto unívoco para comprender la existencia. Heidegger nos devuelve al espacio de la lucha, devolviéndonos al espacio de la pregunta en el que siempre nos estamos moviendo para enfrentarnos a la posibilidad de repetir o no respuestas. A este respecto, dice Heidegger en *Ser y tiempo* que esta apertura de la historia se da gracias a las elecciones y necesidades existenciales del ser humano en su contexto:

[...] de la misma manera, pues, como la historicidad del Dasein ajeno a la historiografía no arranca del “presente” y de lo que es solamente hoy es “real”, tampoco el saber histórico arranca desde allí para ir retrocediendo luego a tientas hacia un pasado, sino que incluso la apertura *historiográfica* misma se temporiza *desde el futuro*. La “selección” de lo que habrá de ser un posible objeto del saber histórico *ya ha sido realizada* en la *elección* fáctica y existencial de la historicidad del Dasein [...]²⁰⁶

De mi forma de ver, lo mismo se abre en cada momento histórico como aquello que ofrece siempre nuevos caminos para ser transitado, que la verdad no es un lugar fijo y no por eso se niega la posibilidad de la verdad. Lo mismo nos invita siempre a desanudar las sogas que nos mantienen en tierra, en los lugares seguros para conquistar siempre nuevas rutas, encontrarnos con nuevas riquezas.

A. Aterrizaje del ser-histórico a la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana

Antes se nos puso de presente que cotidianamente tenemos una comprensión de la historia como sucesos ocurridos en el pasado, fijados en el tiempo del pasado en tanto lo que ya no es, y que también podemos acceder a él eventualmente a través de la ciencia histórica.

En la referencia histórica que se hizo de la redacción del Derecho Humano a la Dignidad Humana se mostró la crítica que la *American Anthropological Association* publicó en una

²⁰⁵ ESCUDERO, Jesús Adrián, *Guía de lectura ...*, Vol. I, *op. cit.*, p.132.

²⁰⁶ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 410.

investigación denominada como “*statement of human rights*”, publicado en 1947²⁰⁷, en la que se advertía la univocidad de la historia y la visión antropológica que se estaba tomando en cuenta para la redacción de la Declaración Universal de Derechos Humanos. Como se intentó mostrar con los debates de redacción, era importante que los valores que allí se plasmaran fueran transhistóricos y transculturales, esto es, que estuvieran más allá de ciertas ataduras históricas o culturales que impidieran lograr un acuerdo común sobre el entendimiento de los valores e ideas que allí se estaban intentando plantear.

Sin embargo ¿realmente algo puede ser transhistórico? Desde mi punto de vista, y desde lo que aquí se desarrolló con algunas ideas de Heidegger, esta idea esconde una falta de sinceridad con los presupuestos desde los cuales se está comprendiendo el mundo. Desde esta nueva posición de sinceridad, ¿qué tipo de relación tiene con la historia la comprensión de la dignidad del Derecho Humano a la Dignidad Humana? Intentar desvincularse del pasado, como lo intentó la Declaración Universal de Derechos Humanos, es atarse con más fuerza a un pasado, específicamente, al pasado que se intentó construir con el sujeto moderno, que puede posicionarse con tanta distancia del mundo en el que vive.

Lo primero que tiene por decirnos nuestro ser-histórico es que siempre en cada caso, en la comprensión del mundo de cada época histórica, estamos ejerciendo una interpretación del mundo. Esta preeminencia hermenéutica nos permite ver en la idea del ser humano y su dignidad que se quiso plasmar en el Derecho Humano a la Dignidad Humana, se estaba optando por una forma de ver el ser humano, pero no la única forma posible. Sin embargo, aunque no es la única posible, si se planteó desde una jerarquía frente a las demás formas de ver al ser humano y su dignidad que tenían un trasfondo histórico.

En esta forma de interpretar el mundo y de ver al ser humano por la Declaración Universal de Derechos Humanos, habría al menos dos relaciones con el pasado a tomar en cuenta en la comprensión de la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana. Por un lado, la relación con el pasado del que se quiso desvincular el Derecho Humano a la Dignidad Humana, y por otra, la relación con el pasado que ahora es para nosotros la interpretación del

²⁰⁷Cfr. AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION, “Statement on Human Rights”, *American Anthropologist*, vol. 49, núm. 4, 1947, pp. 539-543, en PALLARES YABUR, Pedro de Jesús, *op. cit.*, p. 61.

mundo del Derecho Humano a la Dignidad Humana, cuya interpretación sigue siendo operativa hoy en día, y se podría decir, que es un pasado operativo.

Preguntamos ¿El Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos es comprendido desde la comprensión cotidiana de historicidad como eso que es pasado, ocurrido hace ya 75 años? ¿Es un pasado que todavía está vigente hoy? ¿Si es así, se puede comprender el Derecho Humano a la Dignidad Humana desde la historicidad propia del ser humano (Dasein)?

Sobre la primera pregunta, parece un poco trivial, pero finalmente todos los fenómenos tienen una comprensión cotidiana. Pero desde esta comprensión cotidiana, es posible comprender más fácilmente la visión aséptica de la historia que se quiso plantear con la búsqueda de “acuerdos prácticos” que estuvieran más allá de la historia, en tanto que se trataba de algo que ya no es.

La anterior pregunta nos determina a responder la segunda, y es si realmente se trata de algo pasado aún vigente. En mi opinión, de acuerdo con lo que nos fue explicado como pérdida de la circunspectividad y la familiaridad de los entes a la mano, la comprensión de la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana no podría ser considerado pasado, puesto que sigue siendo una interpretación del mundo que todavía es operativa hoy en día.

Continuando con esta misma respuesta, valdría la pena pregunta: ¿qué posibilidad hay de que el Derecho Humano a la Dignidad Humana pueda caer en un pasado que se convierte en reliquia de museo? En mi opinión, esta investigación ha intentado mostrar que este sigue siendo el mismo mundo del de la Declaración Universal de Derechos Humanos y el Derecho Humano a la Dignidad Humana, y por lo mismo se trata de algo pasado que sigue teniendo vigencia (uso) hoy en día. Sin embargo, al colocar nuestra existencia del ser humano (Dasein) como presencia en el Derecho Humano a la Dignidad Humana, es un estar-ahí que está destinado a convertirse en pasado porque se colocó bajo las coordenadas de los demás entes que no son el ser humano, pero la existencia del Dasein no puede ser pasado por su manera de ser es diferente a la de los demás entes. ¿Qué consecuencia tiene esto?, que la comprensión de la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana puede caer en algún

momento en el lugar de las reliquias de museos. Puede que ahora no porque el mundo en el que vive el ser humano sigue haciendo uso del Derecho Humano a la Dignidad Humana como un útil a la mano, pero eventualmente como todo lo que está-ahí, el polvo y el paso del tiempo lo termina por descomponer.

La existencia del ser-ahí, esto es, el ser humano (Dasein), es lo que siempre se mantiene como posibilidad histórica. Desde el punto de vista ontológico de comprensión de nuestra existencia, lo primero que habría que decir es que se trata de un Derecho Humano a la Dignidad Humana de una trama de la vida incompleta. El Artículo 1 de la Declaración Universal de Derechos Humanos dice que todos los seres humanos nacemos iguales en dignidad²⁰⁸, pero solo se concibe nuestro nacimiento como punto de inicio de nuestra trama temporal.

Sin término de la trama, es una dignidad humana que se extiende en un tiempo infinito, pero que les pertenece a seres finitos. Esta ausencia de referencia a nuestra finitud es sintomática de la forma en que se concibe nuestra integridad como ya quedó dicho, pero también es sintomático de una forma de lejanía de nuestro ser-histórico, que deja de volver sobre su pasado para proyectarse hacia el futuro.

Desde mi análisis, el fenómeno de la dignidad humana, no es algo objetivo que experimenten todos por igual, sino que es algo que experimentamos en cada caso cada uno de forma peculiar. Esta forma de experimentarlo es necesariamente una forma histórica, no puede no serlo. Necesariamente lo experimentamos desde las posibilidades históricas que nos corresponden, y desde estas posibilidades decidimos proyectarnos desde allí hacia el futuro de una determinada manera. No es un pasado aséptico que encontró una dignidad humana “pura”, que se mantiene fija y a la cual accedemos con la llave secreta que nos otorgó el Derecho, sino que es siempre en cada caso experimentado por cada ser humano. ¿Qué sucede? Que, en términos de experiencia, ese acontecimiento ya está determinado en sus posibilidades que podemos experimentarlo en nuestra historia de cada uno por la misma comprensión que le dio el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración

²⁰⁸Cfr. Organización de Naciones Unidas (ONU), Declaración Universal de Derechos Humanos, Resolución 217A (III), París, 1948, Art. 1.

Universal de Derechos Humanos. Es decir, si en mi existencia histórica experimentó la dignidad humana de una manera que excede las posibilidades de comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana posiblemente se diga que estaré experimentando un fenómeno diferente y no el mismo Derecho Humano a la Dignidad Humana, o se acepte condescendentemente que en la transhistoricidad toda forma histórica es posible.

Una de las cosas esenciales que se concluyen en este capítulo con la idea de historicidad es que la dignidad humana no es un objeto de contemplación solamente, sobre el cual reflexionamos y objetivamos un concepto, sino que es una experiencia del ser humano, antes que nada, una experiencia que se da como parte de su gestar histórico. No se trata de un sujeto que ve a su propia dignidad humana como objeto instrumentalizable a partir del instrumento creador por la Declaración Universal de Derechos Humanos, sino percatarnos que la dignidad humana antes que objeto determinado por un sujeto, es una experiencia del ser humano.

Nuestro ser en el mundo no solo se abre a ese mundo inmediatamente a la mano, sino también a toda la historia del mundo en el que hemos sido arrojados. De esta manera, cuando se elabora una presencia supra temporal del ser humano válido para todos, y en esa universalidad se niega también la historia particular de cada grupo social, se está negando el carácter histórico del ser humano. Se le está colocando como un sujeto aislado desprovisto de historia.

Creo que el mayor riesgo con respecto a la comprensión cotidiana de la historia es olvidar que la historia no es algo que elegimos o no elegimos. Y en este no elegir nuestro ser-histórico desentendiéndonos de él, estamos dejando que sea la comprensión pública del *Uno*, la que determine nuestras posibilidades históricas, nuestra proyección hacia el futuro. Desde mi punto de vista, la comprensión de la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos conforma la comprensión pública que nos aleja de la apropiación de nuestro ser-histórico, de las posibilidades que somos gracias a nuestra historia. ¿De qué posibilidades históricas nos aleja? De la pregunta de quién es el ser humano, y nos aleja, porque frente a esta pregunta en el Derecho Humano a la Dignidad Humana y la Declaración Universal de Derechos Humanos ya se da una

respuesta que pretende no atravesar sino superar la historia. Nos aleja de la posibilidad histórica que tenemos de tener autoconciencia de nosotros mismos y de nuestra dignidad.

Decimos que el pasado del Derecho Humano a la Dignidad Humana es un pasado operativo, porque sigue en uso. El problema es siempre identificar nuestro presente con ese pasado. Frente al pasado no tenemos solo la posibilidad de la sumisión, de aceptar que la respuesta que nos da el Derecho Humano a la Dignidad Humana es la última posible y la única. El pasado podemos repetirlo, y lo que nos queda es apropiarnos críticamente de ese pasado que es el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos.

Aunado a lo anterior, también me pregunto si se trata de un pasado sobre el que deberíamos seguir repitiendo la comprensión que tiene. Pregunto ¿Cuál es la relación que tiene el ser humano de hoy con el pasado que lo convoca en el caso de la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos? En mi opinión se trata de un pasado histórico que nos define y nos da las respuestas de nuestra existencia. Nos da unas respuestas que nos dan una seguridad sobre lo que es la humanidad y su dignidad.

Pero ¿El pasado tiene la vocación de definir el presente? La respuesta con lo visto a partir de Heidegger es que no necesariamente, los acontecimientos pasados pueden ser heredados a partir de la tradición interpretativa, pero no quiere decir esto que el pasado tiene una vocación determinista de nuestro presente, sino que es siempre el ser humano (Dasein) presente quien experimenta y comprende el pasado. Decir que el pasado tiene la vocación de definir nuestro presente sería caer en una tesis de causa-efecto que negaría la libertad del ser humano. Somos arrojados a una existencia que tiene una historia, es innegable. Aceptar nuestra historia no quiere decir sin embargo que *per se* sea un grillete de nuestra vida.

Este carácter previo de la definición de las posibilidades históricas sobre lo que es o deber ser el ser humano es justamente lo que Heidegger está criticando a los humanismos. En la *Carta sobre el humanismo* Heidegger dice lo siguiente:

[...] por muy diferentes que puedan ser estos distintos tipos de humanismo en función de su meta y fundamento, del modo y los medios empleados para su realización y de la forma de su doctrina, en cualquier caso, siempre coinciden en el hecho de que la *humanitas* del homo humanus se determina desde la perspectiva previamente establecida de una interpretación de la naturaleza, la historia, el mundo y el fundamento del mundo, esto es, de lo ente en su totalidad [...]²⁰⁹

De acuerdo con Heidegger se muestra que esta forma de ver al ser humano realmente no tiene nada que ver con la historia, porque la historia del Dasein es su propio acontecer dentro de la trama de su vida. La historia no es esto que nos define previamente, no es lo que hubo antes de nosotros y a lo que resultamos atados de inmediato desde nuestro nacimiento, sino que es nuestra manera de extendernos en nuestra trama vital. No podemos negar que de hecho nacemos en un momento histórico, con unas condiciones específicas, con una herencia histórica también específica, pero no por ello esto se convierte de suyo en nuestro encadenamiento sofocante.

Si el Derecho Humano a la Dignidad Humana no puede ser considerado un grillete que nos obliga para la comprensión de nuestra existencia, ¿qué relación tiene ese pasado con nuestro presente? Se podría decir que es una posibilidad más entre otras. Lo que pasa es que por la fuerza del lenguaje del Derecho (que no solo describe sino prescribe) y del peso internacional que este documento posee al ser aprobado por caso todos los países del orbe, se pierde de vista que es una posibilidad de comprensión histórica, una más entre otras. Y debido a esta fuerza se convierte en la posibilidad más asequible y accesible. La pregunta ahora será ¿somos también el mismo ser humano (Dasein) del mundo de la posguerra que al hacerse la pregunta por la dignidad humana puede responder con la comprensión de la dignidad del Derecho Humano a la Dignidad Humana como el de la Declaración Universal de Derechos Humanos?

La dignidad humana es una posibilidad histórica no porque tenga 75 años de haberse puesto como derecho en la Declaración Universal de Derechos Humanos, o porque sea un hito de un momento de devastación de la humanidad y haya sido puesto como un estandarte de protección a lo humano, sino que es histórico porque es el mismo ser humano (Dasein) el

²⁰⁹ HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el humanismo ...*, op. cit., p. 265.

que lo experimenta en su existencia, porque está referido a la propia existencia de cada uno en cada caso que siempre se está desarrollando dentro del tiempo. Considerar que la dignidad humana debe negar nuestro ser-histórico como el único camino para nuestra existencia histórica, es condenarnos a nunca poder experimentar todo lo que viene de la mano de esta dignidad humana, porque es una dignidad de un sujeto abstracto que efectivamente puede ser ajeno a la historia.

En *Ser y Tiempo* Heidegger apuesta por el enraizamiento en el sentido de recuperar y apropiarse la herencia que nos ha obsequiado el pasado. Es un volver a nuestras raíces. Repetición del pasado, no quiere decir repetir sus errores, sino volver sobre sus pasos para recapitular sus preguntas. Sus preguntas también son las nuestras. El pasado transmite un legado.

El pasado no se impone necesariamente sobre nosotros, sino que nos permite reinterpretarlo, retomarlo y resguardarlo para construir nuestro presente y proyectar nuestro futuro a partir de las enseñanzas que este pasado nos ofrezca. Pero necesariamente para que crezca una planta hacia arriba debe hundir sus raíces, lo que para mí implica que a la pregunta por la dignidad humana también se recobre la fuerza de la pregunta por quién es el ser humano.

5. Intratemporalidad y el tiempo vulgar en la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana

En el anterior apartado hablamos de la historia, de la historia comprendida cotidianamente y del ser-histórico. Todo esto bajo la pregunta por la existencia del ser humano (*Dasein*), este ser que de manera peculiar tiene en juego su ser, y la relación esencial que tiene este ser con el tiempo. Gracias a nuestra temporalidad somos históricos, nuestra existencia se extiende entre nuestro nacimiento y nuestra muerte. En este apartado se descubre ese tiempo del “día a día”. Se podría decir que veníamos con una mirada amplia sobre el tiempo, y vamos enfocando cada vez más en la experiencia del tiempo del ser humano (*Dasein*), y por lo mismo que ganamos enfoque también ganamos diferenciación, ya que en este capítulo de la

intratemporalidad va a quedar un poco más clara la diferencia en términos de experiencia del tiempo de los demás entes que no son el Dasein y del propio Dasein²¹⁰.

No hay que olvidar que con el tiempo lo que está intentando Heidegger, no es otra cosa que ganar mayor claridad sobre el ser, y quien puede decirnos algo del ser es el ser humano (Dasein).

Cuando se hacen las distinciones entre la mirada de la cotidianidad y la mirada de la proximidad con nuestra existencia, no se está diciendo que en uno sí divisamos al ser y en el otro movimiento no, sino que lo que se da es una determinada cercanía o alejamiento, pero siempre nos estamos topando con el ser. Y lo que nos ha venido diciendo Heidegger es que esto que parece tan cercano realmente es lo más lejano y debemos buscarlo violentando las estructuras de la cotidianidad.

En este apartado lo que se quiere hacer notar es la experiencia familiar del tiempo a través de la medición y el cálculo, es el tiempo en el que ocurren los acontecimientos cotidianos, el tiempo en el que la vida cotidiana se desenvuelve, que utiliza instrumentos de medición como los relojes y calendarios, que a primera vista parece lo más obvio y objetivo que necesitamos para la comprensión del tiempo, y sin embargo, es solo una de las maneras que tenemos para el desenvolvimiento de nuestra existencia en la cotidianidad²¹¹.

Algunas preguntas para animar este último apartado serían estas: ¿Por qué nuestra semana dura siete días? ¿Por qué nuestro día tiene 24 horas? La intratemporalidad nos muestra que el ser humano habitual no se da cuenta de su carácter histórico, que no se cuestiona el ejercicio interpretativo que tiene el pensar una semana de siete días o un día de 24 horas. El ser humano cotidiano se ocupa de optimizar el consumo de su tiempo, dando lugar a sus ocupaciones dentro de un tiempo datable por el reloj y por el calendario.

La intratemporalidad nos muestra cómo es que el ser humano se mueve dentro del mundo con una consideración del tiempo como un asunto totalmente público (Heidegger nombra a este tiempo que usamos todos cotidianamente como tiempo público, y no tiempo objetivo,

²¹⁰ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, op. cit., § 80.

²¹¹ Cfr. *ibidem.*, p. 428.

porque no se trata de algo que experimentamos de manera objetiva frente a otro tiempo que experimentamos de manera subjetiva), como eso que “se usa” para poder darle continuidad a la vida. No quiere decir esto que este tiempo no sea necesario o que debamos desecharlo. La intratemporalidad quiere constatar como de hecho contamos con el tiempo sin preguntarnos cotidianamente por él mismo. Esto quiere decir que estas convenciones sobre el tiempo son necesarias para la vida cotidiana del ser humano, hacen parte del fundamento que le permiten darle ritmo a su existencia²¹².

La intratemporalidad nos pone de presente nuevamente frente a la afirmación de nuestra integridad desde nuestra temporalidad. El tiempo nos da lugar. Lo que sucede es que no siempre somos conscientes de la diferencia del lugar que nos da el tiempo siendo un ser-ahí como ser humano (Dasein), frente al lugar que le da el tiempo al ser de un ente como un estar-ahí (p.e.: una roca). ¿Por qué es importante esto? No es una simple y árida diferencia teórica a la que solamente llegamos por la curiosidad filosófica. Al final, lo que me interesa es colocar la experiencia de la existencia en la plenitud de sus posibilidades, y por lo mismo, el lugar de administradores de nuestro tiempo no es la única que tenemos. Es decir, yo Santiago, tengo 28 años, debo terminar la tesis para final de año, quiero casarme el siguiente año, etc., eso me sirve para desarrollar una existencia cotidiana, pero no significa que esa sea la única experiencia del tiempo como un asunto cuantitativo. Se trata de un tiempo del mundo, y le damos contabilidad dentro del mundo, tiene una significatividad para el mundo.

Lo que pone de presente la intratemporalidad es la posibilidad que tenemos de medir y de contar el tiempo, ya que este tiempo que medimos es en el que se revela como el tiempo en que comparecen las cosas, situaciones y personas de las que nos ocupamos. Se trata de un tiempo público porque es el tiempo que compartimos con los demás seres humanos (Dasein) con los que nos relacionamos en el mundo.

La intratemporalidad es en el fondo un sentido derivado del tiempo originario y se coloca metafóricamente como si fuera el metrónomo que nos permite marcar el ritmo a la partitura de nuestra vida. Pero no quiere decir que este ritmo sea el tiempo, sino que nos puede servir para poder tocar nuestra partitura, pero el tiempo es un fenómeno todavía menos abstracto

²¹² Cfr. *ibid.*, pp. 431-433.

que posibilita la existencia. Es el tiempo originario el que da la posibilidad de algo como un sistema para medir el tiempo, para marcar el ritmo de nuestra melodía contando el tiempo. A este respecto del tiempo derivado (cuantitativo y datable), J. A. Escudero explica que esto solo es gracias a que solo el ser humano (Dasein) es temporal, y no se trata de algo externo que sirva únicamente como instrumento de medición:

[...] En nuestra experiencia cotidiana el tiempo coincide con la de la medición y el cálculo. Su manifestación más clara se plasma en el tiempo del reloj. La posibilidad de calcular y medir sólo es posible en la medida en que el Dasein es temporal. Estricta y ontológicamente hablando, sólo el Dasein es temporal. Los restantes entes que encontramos en nuestra relación diaria con el mundo existen en el tiempo, es decir son intra temporales.²¹³

Cuatro son las características de la intratemporalidad: su databilidad, su extensión y su carácter público, y significatividad²¹⁴. Para el ser humano (Dasein) impropio en el movimiento de caída el tiempo solo es un conjunto de fechas, una forma cuantitativa que buscamos optimizar para hacer todo lo que queremos en nuestra vida. El tiempo se presenta como un bien que aprovechamos o desaprovechamos. Como dice J. A. Escudero de esta diferenciación, este tiempo público que nos rige es al final el tiempo que compartimos, y del que nos valemos para dar sentido a nuestra vida porque es un sentido compartido:

La intratemporalidad - es decir, el tiempo “en” que discurren los acontecimientos cotidianos, en que nos alegran encuentro los entes de los que regularmente nos ocupamos y en que comparecen también los otros - no es un fenómeno privado inaccesible; más bien al contrario, se trata de un tiempo público, común, compartido con los demás.²¹⁵

¿Qué nos dice la intratemporalidad? Que efectivamente el tiempo tiene esas cuatro posibilidades, que se dan en una comunidad porque permite un sentido compartido en la experiencia común que todos tenemos. Y para este sentido compartido del tiempo toma la forma de lo cuantitativo y medible. Pero lo que también nos muestra la intratemporalidad es que no es la única forma de comprender el tiempo. En oposición, la visión del tiempo

²¹³ ESCUDERO, Jesús Adrián, *Guía de lectura ...*, Vol. II, *op. cit.*, p. 205.

²¹⁴ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 429.

²¹⁵ ESCUDERO, Jesús Adrián, *Guía de lectura ...*, Vol. II, *op. cit.*, p. 206.

originario del ser humano nos muestra que el tiempo no es un bien que puede ganarse o que puede perderse, sino que es dentro del tiempo que se da nuestra existencia, el tiempo como horizonte en el que somos siempre posibles, el tiempo no es lo que se nos va yendo entre nuestras manos, sino eso que nos posibilita siempre nuestro ser.

A. Aterrizaje de la intratemporalidad

¿El tiempo de la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos se daría únicamente en el tiempo datable y cuantificable? La respuesta a esta pregunta para mí es afirmativa. En mi opinión, la dignidad del Derecho Humano a la Dignidad Humana, se da dentro de un horizonte público y significativo. ¿Qué implicaciones tiene ver la dignidad humana únicamente desde este tiempo público? ¿Cómo es corroborable que la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana se ve desde el tiempo público datable?

Este apartado de la intratemporalidad nos muestra que nuestro Derecho Humano a la Dignidad Humana puede ser visto como eso que se extiende cuantitativamente en la existencia del ser humano (Dasein), y se puede dar gracias a que existe un tiempo público y significativo en el que se ha fijado el inicio del derecho con el nacimiento del ser humano. Otra cosa, y esta es su implicación más significativa, es que sea el único tiempo en el que se pueda tematizar la dignidad del Derecho Humano a la Dignidad Humana, porque a la existencia del ser humano (Dasein) le pertenece un tiempo propio. Este tiempo propio del ser humano, no es tanto medible como dotado de contenido.

Si preguntamos sobre cómo podemos corroborar que efectivamente hay una comprensión de la dignidad humana en el Derecho Humano a la Dignidad Humana desde el tiempo público, deberíamos referirnos a las cuatro características de la intratemporalidad: su databilidad, su extensión y su carácter público, y significatividad. Para ello debemos visualizar la manera en que cada uno experimenta su dignidad humana desde el Derecho Humano a la Dignidad Humana. Como yo lo veo, existe en un tiempo público datable, en tanto que está circunscrito en un tiempo determinado por nuestro nacimiento y hasta nuestra muerte, y cuyo brotar se da únicamente en momentos concretos, cuando nos resulta violada la dignidad humana. Se da además en un tiempo público sucesivo, que no tiene ninguna

conexión entre sí el pasado y el futuro, no es una dignidad que se apropia (o que religa) del pasado para proyectarse hacia el futuro, no tomando en cuenta que la experiencia de la dignidad humana se daría genuinamente en la proyección hacia el futuro. En este sentido, la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana brota únicamente en el tiempo significativo de la comprensión pública, que sería el tiempo de la violación o el tiempo que hemos ubicado públicamente desde el Derecho (desde la teoría del derecho y las decisiones judiciales) para que cobre significatividad la dignidad humana.

Lo que se quiere decir con este aterrizaje es que la dignidad humana no se quiere ni se puede sacar de la comprensión del tiempo público. Pero esto no quiere decir que hay que permitir que continúe el elemento de la temporalidad propia en el olvido para la comprensión de la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana. ¿Cómo volver a pensar la dignidad humana más allá del tiempo público? Esto es algo que debe seguir siendo pensando en una investigación futura.

¿Podían los redactores colocar la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana en un tiempo propio del ser humano (Dasein) y no solo en el tiempo público significativo? Quizás sí, pero lo que no podían era dejarlo de poner dentro del tiempo significativo del mundo. Como yo lo veo, la cuestión temporal del Derecho Humano a la Dignidad Humana no es algo que determine autónomamente el Derecho Humano a la Dignidad Humana o los redactores de la Declaración Universal de Derechos Humanos, sino que es algo que nos pertenece a quienes dentro de nuestro tiempo experimentamos ese fenómeno. Quizás la segunda conclusión más importante de este aterrizaje sea que la posibilidad de vincular con un tiempo propio la dignidad humana esté fuera de las manos de los redactores de la Declaración Universal de Derechos Humanos, o de cualquier legislador.

Fijar dentro de este tiempo público el Derecho Humano a la Dignidad Humana también implica nivelar de alguna manera en el horizonte público y significativo la experiencia de este derecho. Y entonces pregunto ¿realmente todos experimentamos el mismo Derecho Humano a la Dignidad Humana? Con esta pregunta, quedamos ad- portas de la siguiente descomposición con el tema de la esencia.

CAPÍTULO III: SEGUNDA DESCOMPOSICIÓN. LA CUESTIÓN DE LA ESENCIA EN EL DERECHO HUMANO A LA DIGNIDAD HUMANA

1. Consideraciones preliminares

Después de ahondar en la cuestión del tiempo y de mostrar que la pregunta por el ser de las cosas del mundo está inmersa necesariamente dentro del horizonte temporal, y que por lo tanto la pregunta por el Derecho Humano a la Dignidad Humana tenía un parentesco con una determinada forma de comprender el tiempo, llegamos a la cuestión de la esencia. La forma en que esto está concatenado es porque, como se mostró en el anterior apartado, una parte de la historia de la filosofía mantuvo la comprensión del ser y del tiempo como asuntos relacionados pero que permanecían de alguna manera independientes el uno del otro. En “Ser y Tiempo” Heidegger muestra que el “ser” no está desligado del tiempo, sino que es gracias al tiempo que puede darse algo como el ser.

El objetivo del presente capítulo es el de mostrar a través de la pregunta por la esencia una descomposición de la mirada de la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana, para ver desde qué horizontes de comprensión de la esencia se respondió la pregunta de quién es el ser humano por el Derecho Humano a la Dignidad Humana, para visualizar a partir los márgenes en el que nos encontramos inmersos y al mismo tiempo los espacios que se abren con la comprensión de la esencia y de la esencia del ser humano que plantea Heidegger.

La pregunta del humanismo por el ser humano ¿qué es el hombre? ¿cuál es la esencia del ser humano?, que luego va a servir para el desarrollo del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos, se asienta no solo en una comprensión del tiempo, sino también en una comprensión del ser.

El humanismo universalista, le da a la *humanitas* del ser humano un carácter desligado del tiempo. Como se muestra en la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger, todo humanismo que pretenda afincarse en esencialismos a-temporales, participa de la mirada metafísica

tradicional de occidente. Contrario sensu la pregunta por la *humanitas* está marcada por lo más propio del ser humano, la posibilidad que todos los seres humanos compartimos, la muerte. En el interregno entre lo que se es y la muerte, el ser se ofrece como posibilidad.

En esta segunda descomposición entramos a ver algunos de los asuntos que nos permiten introducirnos en las preguntas para la comprensión del ser, que son la pregunta por la esencia, la pregunta por el fundamento, y la pregunta por la esencia del ser humano.

2. La pregunta por la esencia ¿qué significa esenciar?

De la cuestión de la esencia surgen muchas preguntas ¿Qué quiere decir esencia? ¿qué significa esenciar? ¿Qué significa que algo sea esencia de otra cosa? ¿Qué significa buscar una esencia? ¿Qué implica el encontrarnos en busca de nuestra esencia? ¿Podemos encontrar una esencia? ¿Es la esencia lo mismo que una verdad absoluta? ¿Esencia quiere referir al encuentro de algo como si se tratara de un laboratorio que estudiado un ejemplar estudiado todos?

Una de las fuentes de la pregunta por la esencia en Heidegger se encuentra en su ensayo “*De la Esencia de la Verdad*”. Allí dice: “La conferencia “De la esencia de la verdad” debería haber sido completada, ya desde su proyecto originario, por una segunda titulada “De la verdad de la esencia”. Esta última fracasó por motivos a los que se alude en la carta “Sobre el humanismo”²¹⁶.

Lo anterior nos parece indicar que para ahondar propiamente en la pregunta por la esencia deberíamos también tener presente su relación con la pregunta por la verdad. Eso nos coloca en un doble problema sin resolver por ahora, porque todavía no sabemos a qué estamos haciendo referencia cuando hablamos de esencia y ahora también se nos coloca sobre los hombros una segunda cuestión que es el vínculo que tiene la esencia con la pregunta por la verdad.

²¹⁶ HEIDEGGER, Martin, *De la esencia de la verdad ...*, op. cit., p. 170.

Por otra parte, también sobre la cuestión de la esencia, Heidegger nos presenta una precaución en la *Carta sobre el humanismo*:

[...] La frase que dice “el hombre ex–siste” no responde a la pregunta de si el hombre es o no real, sino la pregunta por la “esencia” del hombre. Esta pregunta la solemos plantear siempre de manera inadecuada, ya sea cuando preguntamos qué es el hombre, ya sea cuando preguntamos quién es el hombre, porque con ese ¿quién? o ¿qué? Nos ponemos en el punto de vista que trata de ver ya una persona o un objeto. Pero sucede que tanto el carácter personal como el carácter de objeto no sólo no aciertan con lo esencial de la ex–sistencia de la historia del ser, sino que impiden verlo. Por eso en la citada frase de Ser y Tiempo se escribe con muchas reservas y entre comillas la palabra “esencia” (p. 42). Esto indica que, ahora, la “esencia” no se determina ni desde el *esse essentiae* ni desde el *esse existentiae*, sino desde lo ex–stático de Dasein. En cuanto ex–sistente, el hombre soporta el ser-aquí, en la medida en que toma a su “cuidado” el aquí en cuanto claro del ser.²¹⁷

Vistas estas problematizaciones, ¿cómo abordar la cuestión de la esencia sin morir en el intento? En este punto propongo una manera. En principio, sería no dar rodeos e ir a una primera comprensión de esencia para poder distinguir al menos de forma primaria el fenómeno. Para esto, el propio Heidegger en el curso de 1937/38 titulado “*Preguntas Fundamentales de la Filosofía*”, nos ofrece un acercamiento histórico desde los griegos y un desarrollo de la pregunta por la esencia. En seguida de esta primera comprensión de esencia, nos abocaremos a desentrañar la relación que tiene la cuestión de la esencia con el problema de la verdad y para esto nos serviremos del ensayo “*De la Esencia de la Verdad*” publicado en 1930.

A. Camino a la definición de esencia

Lo primero sería interrogarnos; cuándo hacemos la pregunta por la esencia, cómo hacemos la pregunta y además a quién le interesa hacerse esta pregunta. Para la pregunta del cuándo es importante destacar la actitud en la que nos encontramos cuando preguntamos por la esencia de algo, que no es otra que la actitud de la búsqueda de algo. En esta búsqueda, el cómo hacemos la pregunta está marcado por el “¿Qué es?” y a través de esta pregunta buscamos distinguir eso por lo que preguntamos del resto de cosas que existen. Finalmente,

²¹⁷ HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el humanismo ...*, op. cit., p. 269

a quién le interesa hacerse esta pregunta, habría que decir que quién destacadamente y de primera mano se hace la pregunta por la esencia es la filosofía.

Con esto pareciera que hemos intentado decir ya todo y abarcar la cuestión de la esencia, pero únicamente hemos dado paso a entablar un camino del interrogar. Dice Heidegger:

La filosofía es el saber inútil, pero soberano de la esencia del ente. La soberanía se funda en el establecimiento pensante de metas para toda meditación. ¿Pero qué meta establece nuestra pensar? [...] Pues *nuestra meta es el buscar mismo*. El buscar – que no es otra cosa que el estar-en-la-cercanía más constante de lo que se oculta a sí mismo – a partir del cual nos sobreviene cada necesidad y nos incita cada júbilo. El buscar mismo es la meta, y a la vez, el hallazgo. [...] Sin embargo aquí se anuncian reparos obvios. Si el buscar debe ser la meta ¿con ello no se pone como meta la ilimitada ausencia de metas? Así piensa el entendimiento calculador. [...] ²¹⁸

Siguiendo lo dicho en la anterior cita, la filosofía ha sido una de las encargadas de ejercer la pregunta por la esencia, y desde mi punto de vista, su resultado más importante no es el encontrar posesiones fijas del mundo (aunque también lo sea para algunos sectores del conocimiento), sino que su mayor hallazgo es su única tarea, que es “el buscar”. ¿Pero cuál es el alboroto de hacer énfasis en el buscar cuando se está en la pregunta por la esencia? La importancia de dar prioridad al buscar como tarea siempre latente se debe a que en la búsqueda de esencias nos hemos quedado solamente con una parte del proceso de búsqueda que es “el encuentro”. No podemos negar de ninguna manera que el encuentro de eso tan buscado es causa de júbilo y alegría, pero lo que nos pone sobre la mesa esta actitud de la filosofía es que nunca descansa ese buscar.

La vida misma no deja de ser un camino por recorrer sino hasta el momento de nuestra muerte, y las respuestas de las generaciones pasadas pueden ser hoy nuestras dudas. Se trata de un camino que puede ser siempre nuevamente recorrido, se trata de un estar siempre abierto a volver a entablar la pregunta. Aunque Heidegger puede llegar a decir que nos encontramos en la época de la total ausencia de preguntas²¹⁹, también nos anima en nuestro

²¹⁸HEIDEGGER, Martín, *Preguntas fundamentales de la filosofía. “Problemas” selectos de “lógica”*, Traducción de Ángel Xolocotzi Yáñez, Ed. Comares, Granada, 2008, p. 7.

²¹⁹ Cfr. *ibidem.*, p. 14.

preguntar por la dignidad humana diciendo que “[...] La grandeza del ser humano se mide a partir de lo que busca y partir de la insistencia [*Inständigkeit*] gracias a la cual el permanece como el que busca”²²⁰.

Esenciar es un acto en el que el ser humano se pone en contacto con el mundo de una manera determinada. ¿Dónde fijamos esa relación que tenemos con el mundo? La fijamos en un decir algo del mundo, y lo fijamos a través de un enunciado del cuál predicamos posteriormente si es correcto o incorrecto, y lo hacemos bajo la búsqueda de lo que es en verdad esencial o no. Decimos, por ejemplo: La esencia de un árbol es que tiene un tronco y ramas. No podemos decir que el dar frutos es esencial al árbol porque no todos los árboles dan frutos. Pero entonces ¿debemos distinguir la esencia del árbol que da frutos del árbol que no da? ¿No podríamos dar nunca una palabra para decir la esencia del árbol sin antes distinguir que nos estamos refiriendo al árbol que da frutos del que no da frutos? Caminamos rehuendo todavía a qué nos referimos con la cuestión de la esencia. Pero ¿Qué hay en ese decir del cuál podemos afirmar que es verdaderamente la esencia de algo, o, a cuál decir del mundo podemos negarle la cualidad de esencia y podemos decir que es no-esencial?

Lo primero es, que en la pregunta por la esencia lo que hay de fondo es una pregunta por la comprensión del ser. Como se planteaba en las cuestiones preliminares de esta descomposición, la pregunta por el ser ha caído en el olvido, y además son tres los prejuicios que se tienen sobre el ser, como plantea J. A. Escudero: “Afirmar que el ser es el concepto más universal no significa que se comprenda. Más bien lo convierte en el más oscuro de los conceptos.”²²¹

Lo primero entonces para poder aclarar el camino de la esencia es darnos cuenta de que el tema se desarrolla inicialmente a partir de la diferencia ontológica entre ser y ente, porque el problema del ser ha radicado también en que ha permanecido oculta esta diferencia, y cuando se pregunta por el ser se ha respondido con el ente, particularmente con su presencia.

²²⁰ *ibid.*, p. 8.

²²¹ ESCUDERO, Jesús Adrián, *Guía de lectura ...*, Vol. I, *op. cit.*, p.83.

Así se puede observar de lo expuesto por J. A. Escudero, lo que se busca en cada pregunta es diferente, aunque siempre nos estemos refiriendo a un ente:

“El ser del ente no es “él” mismo un ente” (Syt: 29). No hay una esfera propia del ser diferente de la de los entes porque “ser” significa siempre “ser de los entes”. [...] No se trata de preguntar qué se esconde detrás del ente (es decir, su esencia) sino las condiciones de posibilidad que permiten comprender algo como algo. El ser, por tanto, no es un ente, una cosa de la que podamos predicar sus propiedades.²²²

Esta confusión entre el ser y el ente llegó también a la pregunta por el ¿Qué es el hombre? Del humanismo. Se constató en la *Carta sobre el humanismo* (1946), y también se presenta la advertencia en el curso de 1937/38 “*Preguntas Fundamentales de la Filosofía*”:

[...] El predominio de esta referencia del ser humano al ente pronto llegó a ser tan insistente que incluso la *esencia del ser humano* se determinó teniéndola en cuenta. Pues ¿qué significa la definición esencial del ser humano, antigua y aún hoy válida: *animal rationale* [...] Esta determinación se traduce, y esto quiere decir se interpreta, con las palabras: el ser humano es la criatura racional; el ser humano es un animal, pero dotado de razón. ¿Qué significa razón [*Vernunft*], ratio, [...]? Si pensamos metafísicamente, como es necesario aquí, y no psicológicamente, entonces razón quiere decir el percibir [*Vernehmen*] inmediato del ente. La definición del ser humano ahora suena diferente: el ser humano, aquella esencia que percibe al ente.²²³

Hecha esta advertencia para nuestra búsqueda, ¿cómo podemos distinguir lo que es la esencia de una cosa? Y también ¿cómo podemos llegar a superar la diferencia como propone Heidegger entre el “*esse essentiae*” (ser de la esencia) y el “*esse existentiae*” (ser de la existencia)?

Empecemos por lo segundo. La distinción entre el “*esse essentiae*” (ser de la esencia) y el “*esse existentiae*” (ser de la existencia) parte de una mirada del ser humano frente a la realidad, en el que se dividen las posturas filosóficas del idealismo y del realismo. Ambas buscan explicar la manera en que el ser humano alcanza al ente. El realismo considera que en la representación que se hace el ser humano se está alcanzando a las cosas mismas, mientras que el idealismo considera que la representación que hacemos del mundo a través

²²² *ibidem.*, p.85.

²²³ HEIDEGGER, Martin, *Preguntas fundamentales...*, *op. cit.*, pp. 21-22.

de las ideas permanece en el mundo de la conciencia. Ambas mantienen una distinción entre interior y exterior, en el que el interior es la conciencia del ser humano mientras que el exterior es la realidad. Como explica J.A. Escudero en la Guía de lectura de Ser y Tiempo, lo que Heidegger intenta a través de su concepción ontológica es superar estas tradiciones, y mostrar el falso problema que existe frente a esta manera de posicionar al ser humano frente a la realidad:

Hay que superar la tradicional dicotomía entre idealismo y realismo. El realismo —que afirma una realidad independiente de la conciencia—corre el riesgo de reducir la realidad a la simple presencia, mientras que el idealismo — que insiste en que el ser y la verdad solo están en la conciencia—olvida interrogarse por el ser mismo de la conciencia. La realidad, en cambio, no se explica por medio de los entes. El ser no es un ente: ni real ni ideal. La diferencia ontológica supone una superación del debate entre idealismo y realismo.²²⁴

Esta diferencia entre la “esencia” como el ir hacia el interior de las cosas a través de la conciencia, con respecto a la “existencia” como las cosas mismas, hace parte también de las tareas a superar que se propone Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*, ya que para el filósofo alemán la esencia es una cuestión todavía olvidada en nuestra comprensión del ser. Esta superación de esta visión dicotómica es de hecho lo que ahora nos ocupa con la descomposición de la esencia en esta investigación. Sigue entonces latente la cuestión ¿cómo llegar a saber lo que es una esencia para superar la visión dicotómica?

La percepción que tengo es que Heidegger suele recorrer el camino de lo que no es algo, para luego llegar a lo que sí puede ser. Esto es lo que sucede en el curso de “*Preguntas Fundamentales de la Filosofía*”. El entendimiento habitual de esencia suele entender que se trata de aquello que hace verdadero a cualesquiera verdadero, aquello que es universal y que vale para cualquier cosa singular de la misma forma. Sobre esto, en este curso se nos advierte que la esencia no es lo universal indiferente, sino lo más esencial. Sobre esto más esencial Heidegger retoma la idea de retorno a un inicio, al origen. En este retorno lo que se busca no es repetir lo que es llamado “tradición”, ni tampoco lo obvio que ha pasado de generación en

²²⁴ ESCUDERO, Jesús Adrián, *Guía de lectura...*, Vol. I, *Op. cit.*, p. 332.

generación porque también así durante muchos años se consideró que el sol giraba alrededor de la tierra.

Con este retorno al inicio evocamos nuevamente la descomposición del tiempo, y se entiende mucho más por qué al preguntar por la esencia no estamos preguntando por aquello fijo del ser que ha permanecido a través del tiempo, y por lo mismo este retorno al inicio no está pensado en términos historiográficos sino en términos históricos. El retorno al origen, la búsqueda de la esencia es lo más revolucionario, es el rompimiento de lo habitual.

[...] Y por ello para salvar el inicio, y con ello el futuro, se requiere de vez en cuando el rompimiento de la dominación de lo habitual y demasiado acostumbrado. Esto debe cambiar radicalmente para que lo inhabitual y lo que alcanza hacia adelante venga al descubierto y al poder. El cambio radical de lo habitual, la revolución, es la referencia genuina al inicio. Por el contrario, lo conservador, el conservar solo mantiene y se aferra a lo que gracias al inicio comenzó y llegó a ser. Pues mediante el mero conservar no se puede aprehender nunca el inicio, ya que iniciar quiere decir: pensar y actuar a partir de lo futuro, de lo inhabitual, a partir de la renuncia a las muletas y evasiones de lo habitual y acostumbrado.²²⁵

En la meditación histórica que se propone, ya Heidegger²²⁶ advierte que las respuestas que se dieron en torno a la cuestión de la esencialidad y la verdad por Platón y Aristóteles están vigentes todavía hoy, y es lo que nos da la pauta aún todavía. Por este motivo debemos volver, como propone el filósofo alemán, a las respuestas que ya desde los griegos fueron planteadas en torno a la esencia.

De acuerdo con Heidegger,²²⁷ son cuatro las caracterizaciones que plantea Aristóteles para la cuestión de la esencia:

1. La esencia como el “qué” universalmente válido que vale para la totalidad de los casos singulares. Un ejemplo de esto es que lo que se dice de un lápiz debería poder aplicarse para todos los lápices creados y por crear.

2. La esencia como el origen o proveniencia de algo, su linaje. En nuestros términos sería la esencia entendida como género que se distingue frente a la especie. Un ejemplo de esto es

²²⁵ HEIDEGGER, Martin, *Preguntas fundamentales...*, op. cit., p. 41.

²²⁶ Cfr. *ibid.* p. 55.

²²⁷ Cfr. *ibid.* pp. 58-64.

que a pesar de que existe una inmensa variedad de papas (el tubérculo) todas ellas entran dentro del género que se conoce como papa.

3. La esencia como eso que ya era antes de que llegara a presentarse de manera singular. Un ejemplo de esto es que para poder construir una casa singular antes debía existir algo que se entendiera como casa en general.

4. La esencia como el fundamento de lo singular, que se halla no solo precediendo a la cosa singular, sino que se encuentra a la base cuando estamos preguntando por eso singular.

Las indicaciones anteriores parecieran concluir todas en que la esencia es aquello que es común frente a lo singular, lo universal. Heidegger²²⁸ en este curso muestra que esta caracterización de esencia no es suficiente, ya que, si preguntamos por la esencia de un caso singular como por ejemplo la esencia de alguno de nosotros (p.e.: la esencia de mi Madre, o la esencia de mi Padre) entonces estamos buscando la esencia de ese caso singular, y, por lo tanto, esta esencia no puede valer para muchos.

Finalmente, fue Platón quién según Heidegger dio una respuesta sobre la esencia que tendría consecuencias gigantescas para la historia de su comprensión.

[...] Qué sea algo, el qué-ser [...] por ejemplo una casa o un ser humano, es aquello que está constantemente presente en lo así nombrado. Lo constante en todas las cosas tan diferentes es lo que son, “casa” y viceversa: lo que son, las casas en toda su variedad y transformación, es lo constante. Una casa no podría colapsarse si no fuera una casa.²²⁹

¿Pero qué es eso que se presenta como constante? Su aspecto, lo que tenemos ante la vista. Este ser-avistado se llama Idea (en griego). Por esta vía es que la comprensión que Heidegger extrae en este curso de *Preguntas Fundamentales de la Filosofía* y que surge del pensar platónico consiste en que “[...] Entonces la esencia de algo es la “idea” y viceversa: la “idea”, lo avistado en este sentido determinado, el aspecto que algo ofrece en lo que es, su esencia”²³⁰.

²²⁸ Cfr. *ibid.* pp. 59-60.

²²⁹ *ibid.* p. 60.

²³⁰ *ibid.* p. 63.

Entonces en nuestra búsqueda nos encontramos que estamos en búsqueda de la esencia. En esta búsqueda aquello con lo que nos hemos topado es con lo constante, “lo mismo”, lo que permanece a pesar de sus variaciones. Y la forma de toparnos con eso constante es a través de nuestra mirada, de la observación. Y luego también nos dirá Heidegger en este curso de *Preguntas Fundamentales de la Filosofía* que la forma en que vemos las cosas singulares también está determinada por un “cómo” que hace que las cosas se presenten y se representen en cada caso de una u otra manera. De aquí que antes se hubiera puesto de presente que el esenciar es en el fondo una relación del ser humano con el mundo.

[...]Lo esencia no es lo que de manera exacta constatamos presumiblemente e incluso con instrumentos y aparatos, sino la vista previa, la cual apenas abre el campo de toda constatación. Así sucede que por lo regular al estar inmersos en el observar y constatar creemos <<ver>> muchas cosas y sin embargo no vemos lo que *es*. Pensado platónicamente: la vista previa sobre el aspecto, que ofrece algo, sobre su EIDOS [...], da la IDEA [...], eso que es el ente, su esencia.²³¹

Entonces nuevamente surgen los interrogantes, si la esencia es eso que tenemos ante nuestra vista previa, y además se entiende como eso que se nos presenta es su “aspecto”, ¿no podemos de esta manera estar confundiendo el ser con el ente? En este punto del curso Heidegger²³² resalta que para los griegos aquello que se llama ser es el “presenciar que brota y se muestra”.

[...]Para los griegos, en las cosas singulares que nos rodean y en sus relaciones, siendo no es precisamente el “*aquí y ahora, de este modo o en aquel*”, el esto particular en cada caso, sino a la inversa eso *que* es lo particular en cada caso singular y que es visto de antemano, *la idea*.²³³

En este sentido, el aspecto de las cosas, hacía referencia al ser y por ello no se podía confundir el ser con el ente, porque aquello con lo que se relacionaba el hombre griego era primariamente las ideas, y la realidad singular no pertenece propiamente a la esencia del ente, sino que la esencia es la expresión de las ideas. Para los griegos no es necesario el ente singular para la aprehensión de la esencia.

²³¹ *ibid.* p. 65.

²³² *Cfr., ibid.* p. 66.

²³³ *ibid.* p. 67.

Se concluye de aquí algo completamente extraño para nuestro pensar, a decir, que para los griegos la “existencia” y la realidad de lo ente, o sea eso que precisamente nosotros acostumbramos a designar como el “ser” del ente, no pertenece en absoluto a la entidad del ente. Entonces desde los griegos se tuvo que haber llevado a cabo en el curso de la historia occidental un viraje [*Umschwung*] en la concepción del “ser”, cuyo alcance todavía no presentimos ni medimos porque únicamente nos seguimos tambaleando, completamente de manera irreflexiva, en las consecuencias de este viraje. [...] ²³⁴

Para “los de hoy”, al referirnos al ser, también nos referimos a su hecho. Además, se trata de un hecho que puede ser comprobable. De cierta manera nos hemos topado con una divergencia de formas de ver el ser y el ente respecto de esta vista previa, y sin embargo seguimos sin saber qué estamos entendiendo por esencia.

[...] <<Conocemos>> la <<esencia>> de las cosas que nos rodean – casa, árbol, pájaro, camino, automóvil, ser humano, etc. – y sin embargo no tenemos saber alguno de la esencia. Pues enseguida caemos en lo inseguro, vacilante, litigioso y ausente de fundamento cuando queremos determinar más exactamente y sobre todo fundamentar en su determinación a lo conocido seguro pero indeterminado – esto es, a lo que tiene carácter de casa, de árbol, de pájaro, de ser humano. No obstante, nos sentimos totalmente seguros en el distinguir, en tanto que no confundimos un pájaro con una casa. [...] Este estado de cosas peculiar indica que no son los hechos dados directamente – lo real, lo tangible y visible, y lo mentado y disputado precisa y respectivamente – lo que tiene la <<cercanía>> determinante hacia nuestra <<vida>>. <<Más cercano a la vida – para usar este dicho – <<más cercano a la vida>> que lo así llamado <<real>> es *la esencia* de las cosas *que conocemos y al mismo tiempo no conocemos.* ²³⁵ (La cursiva es del autor)

¿Cuál es la fuerza, la potencia de este reconocimiento filosófico? Que este desconocimiento de lo que es la esencia de las cosas no es casual, que no se trata de un simple no estar suficientemente atento, y tampoco se trata de una falta de diligencia. Más bien se trata de una relación particular con eso que nos parece lo más lejano que sería la esencia, pero que se trata verdaderamente de lo más cercano.

Iniciamos esta segunda descomposición con el afán en nuestros corazones por saber a qué nos referimos con esencia, para que a partir de esta claridad pudiéramos decir si esto que hemos fijado como la esencia del ser humano a través del humanismo y particularmente a

²³⁴ *ibid.* p. 68.

²³⁵ *ibid.* pp. 79-80.

través del Derecho humano a la dignidad humana era verdaderamente la esencia o no. Luego de todo este recorrido nos encontramos que esta relación particular que tiene el ser humano con el mundo a partir de la búsqueda de la esencia de las cosas es un poco más que un simple decir que fija las verdades del mundo, eso que es “en sí”. Y a pesar de esta complejidad, en esta búsqueda Heidegger en el curso de *Preguntas Fundamentales de la Filosofía* es insistente, y sigue con la pregunta en sus manos ¿cómo podemos comprender esa esencia que nos es tan cercana, pero nos parece tan lejana?

Hasta ahora resultó de nuestra meditación lo siguiente: la esencia no es recolectada a partir de los hechos, pero tampoco la podemos encontrar como un hecho. Si en esta vista previa la esencia aún está frente a nosotros, entonces ¿qué más puede ser el caso: que de alguna manera fue traída frente a nosotros o nosotros nos traemos frente a la esencia? [...] La captación de la esencia es un modo de <<pro – ducción>> de la esencia [...].²³⁶

¿Qué podemos entender por producción de la esencia? Como lo explica el filósofo alemán producir no debe ser entendido como un fabricar sino como un encontrar aquello que ha sido sacado-hacia-afuera, sacado a la luz. En este sentido, la mirada previa que divisa el aspecto, la IDEA, lo hace gracias a este acto de pro-ducción. Siguiendo también esta forma de comprender, sería más apropiado hablar de una acción y no de un sustantivo, hablar de esencia es hablar siempre de un esenciar que saca-a-la-luz. Heidegger en el curso de *Preguntas Fundamentales de la Filosofía*, lo explica de la siguiente manera:

[...] <<Pro–ducción>> de la esencia significa, según las reflexiones precedentes, en primer lugar y llevando la contraria: que la esencia no está compuesta de los casos singulares como su universal; ella tiene su *propio origen*. Cuando *nosotros* hablamos de pro–ducción, pensamos en hacer y fabricar un objeto singular. Pero eso es precisamente de lo que no se trata; sino que aquí <<pro-ducción>> – utilizamos adrede esta palabra– debe ser tomada de manera literal. La esencia es pro-ducida, es sacada hacia afuera desde el vigente estar desconocida y estar ocultada. Hacia-afuera ¿adónde? A la luz, traída ante la vista. [...] Es un ver que saca hacia afuera, no un simple mirar lo que pasa por el camino y está por ahí. No un simple notar algo inadvertido hasta el momento, pero observable sin mayor problema. El ver de aquel aspecto que se llama idea es un ver-hacia-afuera que saca-hacia-afuera, un ver lo que fuerza frente a sí aquello que debe ser visto en el ver. [...]²³⁷

²³⁶ *ibid.* p. 81.

²³⁷ *ibid.* pp. 82-83.

Cada vez va haciéndose más evidente esta relación que tiene el ser humano con el mundo a través del esenciar. Si bien, se pone de presente que no se trata de un fabricar, también este esenciar puede ser visto como un sacar a la luz en el que lo visto puede ser una fijación arbitraria de un sujeto, como eso singular que está-ahí. Frente a esto, Heidegger en este curso también rememora que en la esencia:

[...]Si ella es un pro-ver, un pro-ducir, entonces no puede atenerse antes a algo ya presente para tomar información de ahí, porque con el pro-ver apenas es producida la esencia y por lo tanto aquello a lo cual el atenerse podría dirigirse, producirse. En el pro-ver no está la posibilidad de atenerse a algo ya dado previamente porque el pro-ver apenas lleva a cabo la donación previa.²³⁸

En este sentido, la esencia tiene la apariencia de la búsqueda de lo inhabitual, el sacar a la luz lo que permanece oculto a la vista previa. Se trataría de un volver al inicio para dejar que brote el ser. En este punto de la explicación, Heidegger en este curso también dará una conclusión con grandes consecuencias para nuestra tercera descomposición de “esencia compartida”:

Por lo tanto, si el conocimiento de la esencia debe ser compartido, el que lo quiera asumir tiene que llevarlo a cabo nuevamente. Para decirlo más precisamente, el conocimiento de la esencia no se puede compartir de manera como se transmite una proposición cuyo contenido es captado sin que haya seguido su fundación y adquisición. Cada vez cada quien tiene que seguir [*nachvollziehen*] nuevamente por sí mismo, o en el sentido propio, ejecutar concomitantemente [*mitvollziehen*] el conocimiento de la esencia.²³⁹

Decimos entonces que la captación de la esencia se trata de un pro-ducir, de un sacar hacia afuera. Esto nos lleva a ver la esencia como un movimiento, entre lo que se encuentra oculto y que en el pro-ver se desoculta. En este sentido, la captación de la esencia que antes se mencionaba como aquello que se mantenía constante, es solo una parte del movimiento, se trata en este caso únicamente de aquello que ha sido desocultado. Pero la captación de la esencia es mucho más rica y vital, y que, por tanto, nunca termina de ser motivo para ser buscada y preguntada.

²³⁸ *ibid.* p. 83.

²³⁹ *ibid.* pp.84-85.

Lo que hay de fondo en la pregunta por la esencia es una comprensión del ser. La esencia sería un sumergirse para luego elevarse de las profundidades y no solamente un “decir algo” de eso que tenemos en frente. A su vez, la verdad sería no solamente aquello que sale a flote de este sumergimiento, sino que es un ir y venir, un cubrir que aclara.

B. Esencia y verdad

De acuerdo con Martin Heidegger, según lo expuesto en el curso de “*Preguntas Fundamentales de la Filosofía*” de 1937/38 y en el ensayo “*De la Esencia de la Verdad*” de 1930, la pregunta por la verdad y la pregunta por la esencia están estrechamente relacionadas²⁴⁰.

¿Cómo se relaciona la pregunta por la verdad con la pregunta por la esencia? La razón de este vínculo es que lo que se busca sacar con la esencia es la verdad. Lo que hay en la esencia es la verdad de nuestro mundo. Pero entonces ¿cuál es el camino que debemos seguir? ¿Para ir hacia la esencia debemos primero preguntar por la verdad? ¿O para ir a la verdad primero debemos preguntarnos por la esencia? Pero ¿y si no se tratara de dos caminos separados, sino que siempre estaríamos andando un mismo camino? ¿Y si se trata del mismo camino cómo abordar el sentido de ese caminar para no ir tropezándonos? La respuesta a estas dudas nos las ofrece el filósofo alemán en la siguiente forma:

La pregunta por la esencia de la verdad surge de la pregunta por la verdad de la esencia. La pregunta por la esencia de la verdad entiende ante todo la esencia en el sentido de la pregunta por el qué-es (*quidditas*) o la coseidad (*realitas*), pero entiende la verdad como un carácter del conocimiento. La pregunta por la verdad de la esencia entiende la esencia verbalmente y, quedándose todavía dentro del representar metafísico, piensa con esta palabra el ser en cuanto esa diferencia que reina entre ser y ente. Verdad significa un cubrir que aclara y que es el rasgo fundamental del ser. La pregunta por la esencia de la verdad encuentra su respuesta en la frase que dice: la esencia de la verdad es la verdad de la esencia. [...] El sujeto de la frase, si es que está permitido usar todavía esta fatídica categoría gramatical, es la verdad de la esencia. El cubrir que aclara es o, mejor dicho, deja que se presente la coincidencia entre conocimiento y ente. La frase no es dialéctica. [...] la respuesta a la pregunta por la esencia de la verdad es el

²⁴⁰ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Preguntas fundamentales...*, op. cit., p.29; Cfr. HEIDEGGER, Martin, *De la esencia de la verdad...*, op. cit., p.170.

decir de un giro dentro de la historia del ser. Y como al ser le es inherente un cubrir que aclara, el ser se manifiesta inicialmente a la luz de la sustracción encubridora. El nombre de este claro es ALETHEIA.²⁴¹

Desde esta cita ya Heidegger nos está poniendo de presente que la pregunta por lo esencial de la verdad debe surgir a continuación de la pregunta por la esencia. El camino que se está siguiendo en la presente investigación preguntándonos inicialmente por la esencia para desembocar más adelante dentro de esta investigación con la verdad parece ser el camino indicado si queremos dar con la verdad de la dignidad humana llevando en nuestras manos una mayor claridad sobre la esencia del ser humano.

Ya con el anterior apartado hemos puesto de presente cuál es el camino para la comprensión de la esencia. ¿Qué sentido tiene ahora traer el vínculo entre la verdad y la esencia? ¿No es mejor dejar la cuestión de la verdad para ser tratada más adelante dentro de esta investigación? Lo que se quiere poner de presente en este momento es un panorama de este camino que estamos siguiendo. Decimos que nuestro objetivo es la verdad, pero primero debemos aclarar lo que es la esencia. Sin embargo, nuestro destino es y será siempre la verdad. Este camino a través de la esencia no se puede entender como el camino lineal y despreocupado que se sigue a través del conocimiento, de la razón humana.

La esencia de la verdad no es un mero concepto que los seres humanos lleven en sus cabezas, sino que la verdad *se esencia*, ella es en su respectiva formación de esencia el poder determinante para *todo lo verdadero y no-verdadero*, es lo que se busca, por lo que se lucha y por lo que se padece.²⁴² (La cursiva del autor)

¿A qué camino nos estamos refiriendo? Al camino que ya antes nos había sido aclarado sobre la esencia que es pro-ducida, en el que el ser era sacado a la luz. Lo que me interesa entonces es cómo sucede este sacar a la luz, como es que se da un sacar hacia afuera desde lo oculto. Lo oculto no tiene relación con un ocultismo, o con algo reservado para unos iniciados. Lo oculto hace parte de la misma verdad. Para esto debemos retomar entonces un poco este aporte en la comprensión de la verdad que nos comparte el filósofo alemán en los textos de *Preguntas Fundamentales de la Filosofía* y el texto *De la Esencia de la Verdad*

²⁴¹ HEIDEGGER, Martin, *De la esencia de la verdad ...*, op. cit., p. 170.

²⁴² HEIDEGGER, Martin, *Preguntas fundamentales...*, op. cit., p. 44.

para desde allí comprender un poco mejor el camino que seguimos con la pregunta por la verdad a través de la esencia.

Lo que pasa es que en el concepto de <<esencia>> la filosofía piensa el ser. Si se remite la interna posibilidad de la conformidad de un enunciado a la libertad existente del dejar ser, en cuanto su <<fundamento>>, y si, así mismo, se remite por anticipado al inicio esencial de este fundamento en el encubrimiento y el errar, obtendremos una indicación de cómo la esencia de la verdad no es la vacía <<generalidad>> de una universalidad <<abstracta>>, si no eso único que se oculta y encubre en la historia también única del desencubrimiento del <<sentido>> de lo que llamamos ser y que desde hace largo tiempo estamos acostumbrados a pensar como lo ente en su totalidad.²⁴³

Heidegger sostiene que la verdad ha sido entendida por más de dos mil años como adecuación del conocimiento a la cosa (verdad como correspondencia). De esta manera se ha mantenido una relación sujeto-objeto en la que es la razón el punto de contacto del ser humano con su mundo²⁴⁴. Esta concepción de la verdad no es equivocada, y sin embargo solo es derivada de una posibilidad mucho mayor que es la apertura del ser. Esta concepción de la verdad como apertura, que es retomada a partir de los griegos y su forma de nombrar la verdad como ALETHEIA, abre el camino para poder abordar la cuestión de la esencia como un sacar afuera, como un sacar a la luz lo que se encontraba oculto.

Teniendo claro que el vínculo que hay entre la esencia y la verdad nos lleva necesariamente a la verdad de la esencia, a sacar a la luz el ser en su verdad, quisiéramos destacar cuatro aspectos de este camino hacia el ser en su verdad que retomo del ensayo de Heidegger “ *De la Esencia de la Verdad* “, y que nos darán una pauta cuando preguntemos por la esencia del ser humano en esta investigación sobre la verdad de la dignidad humana en el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos.

A partir del ensayo sobre *De la esencia de la verdad* de Martin Heidegger se extraen cuatro conclusiones sobre la esencia que luego servirán para los aterrizajes en la comprensión de la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana.

²⁴³ HEIDEGGER, Martin, *De la esencia de la verdad ...*, op. cit., p. 169.

²⁴⁴ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Preguntas fundamentales...*, op. cit., pp. 16-20.

Lo primero es que La esencia es el propio lugar abierto.

En el ensayo *De la Esencia de la Verdad* algunas cosas sobre el fundamento originario de la verdad en la apertura no se hacen tan evidentes, y por eso se entiende mejor esta cuestión de lo abierto en el curso de *Preguntas Fundamentales de la Filosofía*²⁴⁵. La apertura hace referencia a esa condición previa que es posible en el ser de los entes para que pueda ser vista o divisada la verdad. Para que podamos entrar en algún lugar antes que nada ese lugar tiene que estar dispuesto para recibirnos, abierto a recibir. Para explicarlo en un lenguaje comprensible y coloquial, si tengo que atravesar una pared que está frente a mí, primero y, antes que nada, debe estar eso abierto para yo poder atravesarlo, y para lo cual debe darse una apertura normalmente a través de una puerta. Es por esto por lo que la verdad como apertura es mucho más originaria que la verdad como adecuación.

Esto quiere decir también, y esta es mi interpretación, que para que la verdad pueda decir algo de la esencia del ente, la esencia también debe ser apertura. Ya ni siquiera debe ser apertura, sino que la esencia es ella misma ese lugar abierto del ser.

La segunda conclusión sobre la esencia sería: Si la libertad es la esencia de la verdad, significa que, la libertad es el fundamento de la esencia.

La esencia de la verdad en el ensayo *De la Esencia de la Verdad*, nos dice que es la libertad, pero esta libertad es entendida como un dejar ser. Al mismo tiempo este dejar ser no tiene que ver con un desinterés, sino que, significa “meterse en lo abierto”²⁴⁶. Entonces, si seguimos el círculo de comprensión de que la pregunta por la esencia de la verdad es la pregunta la verdad de la esencia, en el centro de este círculo habría un elemento en común que sería precisamente esta libertad. Libertad quiere decir permitir que se manifieste algo en lo abierto, es meterse propiamente en el desocultamiento, no un retraerse frente a la pregunta aceptando lo obvio que ya ha marcado el sentido común, sino ponerse nuevamente de frente e incluso ir más allá, significa ponerse en camino hacia lo que se nos des-cubre.

²⁴⁵ Cfr. *ibidem.*, pp. 20-21.

²⁴⁶ HEIDEGGER, Martin, *De la esencia de la verdad ...*, op. cit., p. 160.

[...] Meterse en el desocultamiento de lo ente no es perderse en él, sino un retroceder ante lo ente a fin de que éste se manifieste en lo que es y tal como es, a fin de que la adecuación representadora extraiga de él su norma. [...]²⁴⁷

La libertad es dejar que algo se haga presente, no a partir de una indiferencia, sino a través de nuestra misma búsqueda. En otras palabras, lo que se intentaría decir con la libertad es que debemos dejar ser la apertura para que se haga presente la misma apertura, o en otras palabras dejar ser la esencia para que se haga presente la verdad.

Entendida de este modo, en cuanto a dejar ser a lo ente, la libertad consume y lleva a cabo la esencia de la verdad en el sentido del desocultamiento de lo ente. La “verdad” no es una característica de una proposición conforme enunciada por un “sujeto” humano acerca de un “objeto” y que luego “valga” no se sabe en qué ámbito, sino que la verdad es ese descubrimiento de lo ente mediante el cual se presenta una apertura.²⁴⁸

La pregunta obligada que nos surge es ¿cómo y cuándo no dejamos ser al ente? ¿Qué quiere decir mantenernos en lo abierto? Sobre estas preguntas lo más importante, a mi parecer, es recordar los prejuicios del ser que plantea Heidegger en *Ser y Tiempo*, ya que el mayor enemigo de un camino que pregunta y que busca la verdad es mantenernos en el lugar seguro de lo obvio, de lo que ya se ha dado por sentado. Por el otro lado, el segundo enemigo de este carácter abierto se encuentra en una forma de proceder teórico en el que procuramos colocar al ente como un objeto de laboratorio hasta diseccionarlo para luego pasar de él cuando ya se haya dicho todo. Heidegger en el ensayo *De la Esencia de la Verdad* lo plantea de la siguiente manera:

[...]Al contrario: allí donde lo ente es poco conocido para el hombre y la ciencia apenas lo conoce y solo de modo superficial, el carácter abierto de lo ente en su totalidad puede dominar de modo más esencial que allí en donde lo conocido y lo que siempre puede ser conocido son ya tan vastos que no se pueden abarcar con la mirada y en donde ya no se pueden resistir de ningún modo la laboriosidad del conocer, desde el momento en que la posibilidad de una dominación técnica de las cosas se cree ilimitada. Precisamente, ese modo de aplanar y de igualar propios del conocer todo y solo conocer acaban nivelando el carácter abierto de lo ente hasta reducirlo a la nada aparente de lo que ya ni siquiera es algo indiferente, sino simplemente algo olvidado.²⁴⁹

²⁴⁷ *idem.*

²⁴⁸ *ibid.*, p. 161.

²⁴⁹ *ibid.*, p. 163.

La tercera conclusión sobre la esencia sería: La no-verdad como encubrimiento, lo que significa que la esencia permanece encubierta, en lo oculto.

Partiendo de la comprensión de la verdad como apertura y desocultamiento, la no verdad es entendida como parte de la verdad del ser. El desocultamiento del ser en la verdad no disuelve el ser del ente, y tampoco lo evapora dándolo por conocido a cabalidad. En otras palabras, nunca terminamos de experimentar el ser del ente, y siempre está abierta la posibilidad para volver sobre él mismo.

[...]El encubrimiento de lo ente en su totalidad no se presenta solo a posteriori como consecuencia del fragmentario conocimiento de lo ente. El encubrimiento de lo ente en su totalidad, la auténtica no-verdad, es más antiguo que todo carácter abierto de esto o aquel ente. [...]²⁵⁰

Un término sinónimo de esto que Heidegger retoma en el ensayo de *De la Esencia de la Verdad* como no-verdad también es nombrado por él mismo como “el misterio”.

[...]La auténtica no-esencia de la verdad es el misterio. Aquí, no-esencia todavía no significa una caída de la esencia en el sentido de lo general [...] de su *possibilitas* (lo que hace posible algo) y de su fundamento. Aquí, no-esencia es, en este sentido, la esencia que ya es antes de presentarse. Pero, por el contrario, <<inesencialidad>> significa antes que nada y sobre todo la desfiguración de esa esencia ya caída²⁵¹.

Se repite por segunda ocasión el “no”, tanto para la verdad como para la esencia, y para ambos casos, la explicación la da el propio Heidegger en el mismo ensayo, advirtiendo que, aunque se trate de un lenguaje que puede resultar paradójico para nuestro entender habitual, se trata de un pensar más “originario”. En este sentido dice el filósofo alemán: “[...]Por el contrario, para el que sabe, el “no” de la inicial no-esencia de la verdad en cuanto no-verdad remite al ámbito todavía no experimentado de la verdad del ser (y no solo de lo ente)”²⁵².

²⁵⁰ *ibid.*, p. 164.

²⁵¹ *idem.*

²⁵² *ibid.* p. 165.

Esto querría decir que el ser en tanto que esencia siempre se encuentra en estado de latencia para ser descubierto. Por eso no existe algo como una esencia fija e inmutable, porque hablar de esencia es hablar del ser, y el ser no es equivalente a ente.

Este carácter abierto, advierte Heidegger en el ensayo de *De la Esencia de la Verdad*, no siempre es visitado, muchas veces es olvidado. Lo presenta de este modo: [...]El hombre sigue manteniéndose en lo que le resulta accesible y dominable incluso cuando se trata de lo primero y de lo último de todo. [...]”²⁵³.

La cuarta conclusión sobre la esencia sería: La no-verdad como errancia.

El insistir en aferrarnos a lo que es factible y accesible es lo que Heidegger en el ensayo *De la Esencia de la Verdad* define como “errancia”. La errancia hace referencia a nuestra forma de comportarnos en la que nos entregamos a lo accesible que nos ofrece el ente y nos eludimos permanentemente del misterio.

[...] El hombre anda errante. No es que el hombre caiga en el error. Si está siempre sujeto a dicho error es porque, ex–sistiendo, in–siste y, de este modo, ya está en el error. [...] el error forma parte de la constitución íntima del ser-aquí en que se halla inmerso el hombre histórico.²⁵⁴

Este olvido ocurre gracias al aseguramiento de lo factible y accesible. De este modo el olvido ocurre gracias a nuestra misma búsqueda de seguridad, de la seguridad que se haya en la manifestación óptica del ser. Persistimos e insistimos en un aferrarnos.

[...] El inconmensurable olvido de la humanidad se aferra a su propio aseguramiento con la ayuda de eso factible y accesible a lo que se puede acceder. Sin que él mismo pueda llegar a saberlo, este modo de aferrarse se basa en esa relación en la que consiste el Dasein y por la que no solo ex–siste, sino que al mismo tiempo insiste, esto es, se pone terco y persiste en aquello que le ofrece el ente, que está abierto casi como de suyo y en sí mismo. [...] Ex–sistiendo el Dasein insiste. También en la existencia insistente predomina el misterio, pero en cuanto la esencia olvidada y, por tanto, ya <<inesencial>> de la verdad.²⁵⁵

²⁵³ *idem.*

²⁵⁴ *ibid.* p. 166.

²⁵⁵ *ibid.* p. 166.

C. Aterrizaje de la pregunta por la esencia

Desde el desarrollo teórico que se presentó con el texto de *Preguntas fundamentales de la filosofía* de Martin Heidegger, que titulamos *Camino a la esencia* extraemos las siguientes conclusiones para el aterrizaje:

A partir del anterior desarrollo teórico quedó mucho más claro el camino que podemos seguir para preguntarnos por la esencia. Lo que sigue ahora es preguntarnos desde qué lugar se comprende la esencia en el caso del Derecho Humano a la Dignidad Humana y también cuáles pueden ser las influencias que tiene sobre la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana este acercamiento que nos propone el filósofo alemán.

¿Cuál es la mirada que tiene la Declaración Universal de Derechos Humanos sobre la esencia del ser humano? La esencia desde la Declaración Universal de Derechos Humanos es vista como un lugar fijo desde donde se ha encontrado en lo común del ser humano y que resulta por lo mismo universalmente aplicable el lugar donde se encuentra lo valioso y que por lo tanto debe ser protegido por el Derecho.

De acuerdo con lo que se planteó en este apartado de la esencia, la esencia del ser humano en el caso del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos también se da desde la actitud de búsqueda. En ella lo que se ha encontrado como esencial es lo universal que vale para todo lo singular, lo que es común a toda la especie humana en tanto que especie humana. Esto que resulta común y esencial a la especie humana es nombrado como “dignidad humana”. Dignidad humana en este caso es entendido como propiedad del ente. Dignidad humana es entendido como lo más propio y al mismo tiempo más valioso del ser humano. Aquello que es más propio y que se entiende como definición de dignidad humana se distingue por los demás derechos de la Declaración Universal de Derechos Humanos.

Tenemos entonces una identificación de la esencia como lo común al ser humano y que es nombrado “dignidad humana”, y al mismo tiempo a esta esencia se le distingue claramente por los demás elementos que componen la Declaración Universal de Derechos Humanos. De cierta manera está bastante bien identificado aquello se hace referencia como esencia del ser

humano. Lo que es esencial al ser humano está bastante bien identificado. Lo que se busca con la Declaración Universal de Derechos Humanos, además, es conservar aquello en lo que se ha observado lo esencial.

En esta búsqueda de la esencia del ser humano en el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos con lo que nos hemos topado es con lo constante, lo que no cambia si yo que soy quien escribo me encuentro en la Ciudad de México, provengo de una cultura hispanoamericana, estoy formado dentro de una historia particular de mi país de origen, y el que se encuentra a 10.000 kilómetros de distancia de mí pertenece a otra cultura, tiene otra nacionalidad, otro idioma, y otra historia. Se ha fijado lo esencial del ser humano en aquello que permanece a pesar de sus variaciones. Y la forma de toparnos con eso constante es a través de nuestra mirada, de la observación.

Lo que se propone ahora no es decir si lo que se ha puesto bajo observación con estas determinaciones es o no esencial, es o no verdadero. De lo que se trata es de constatar una determinada forma de ver la esencia, de ver las implicaciones y posibilidades que esta comprensión nos ofrece o no nos ofrece.

Lo primero con lo que nos enfrentamos al detallar esta observación es con unos datos. La esencia se ha identificado con unas propiedades comunes. El “cómo” de esta mirada ha sido dirigido a las que están-ahí presentes de manera óptica. De igual manera, lo que nos advierte el desarrollo de la mirada que observa y que busca esencias es que no vemos las cosas de forma “pura”, incluso con instrumentos y aparatos, sino que ya siempre constatamos la realidad a partir de una “vista previa”.

Esta vista previa nos permite conocer las cosas que nos rodean, como la casa, el árbol, los pájaros y también al ser humano, sin saber de antemano de manera clara y temáticamente cuál es su esencia. Logramos distinguir todas las <<esencias>> y sin embargo esto que nos resulta tangible y visible nos resulta también como lo más extraño cuando se pregunta uno por la esencia. Decíamos antes: “Más cercano a la vida –para usar este dicho– <<más cercano

a la vida>> que lo así llamado <<real>> es *la esencia* de las cosas *que conocemos y al mismo tiempo no conocemos.*”²⁵⁶ (La cursiva es del autor)

De alguna manera lo que se nos presenta con el Derecho Humano a la Dignidad Humana es una visión de eso que es, tanto así que fue fijado en el lenguaje del Derecho. La esencia que fue plasmada en el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos ya no nos resulta extraña, antes bien, parece que han sido zanjadas por fin todas las dudas que podamos tener sobre la esencia del ser humano y su dignidad. Sin embargo, esta es quizás solo una de las consecuencias de la forma en que se ha mirado la esencia por parte de la Declaración Universal de Derechos Humanos, de mostrar la cuestión de la esencia del ser humano como aquello que no es desconocido y que además no tiene una vista previa.

Con el desarrollo teórico de la esencia que aquí se presenta, volver a preguntar por la esencia del ser humano y encontrarse con que a pesar de esta esencia que nos encontramos en el Derecho Humano a la Dignidad Humana, aún sigue quedando en vilo la pregunta por la esencia no es una casualidad, ni tampoco es el resultado de estar desatento a lo que ya se dice o lo que se nos muestra como lo que es común y universal en el ser humano. El desconocimiento de la esencia del ser humano que da fundamento a la dignidad humana no es error de camino, sino que se trata siempre del lugar en el que nos encontramos cuando preguntamos por la esencia. La esencia no es lo más obvio ni lo siempre accesible sin más, sino que requiere del primer reconocimiento de la lejanía de aquello que es tan cercano al ser humano que es su propia esencia. Comprender el Derecho Humano a la Dignidad Humana desde este inicial desconocimiento de no saber quiénes somos, nos permite enfrentar nuevamente la pregunta. De otro modo, nuestra pregunta será siempre respondida desde el lugar habitual de lo obvio.

Lo que nos hace seguir preguntando por la esencia es esta advertencia que nos hace Heidegger sobre lo que se ha entendido comúnmente por esencia en tanto que lo universal, lo que resulta aplicable a todo lo singular. Igualmente, resulta que esta esencia que ha sido fijada para el ser humano ha sido recolectada a partir de los hechos, del hecho en el que se es

²⁵⁶ HEIDEGGER, Martin, *Preguntas fundamentales ...*, op. cit., pp. 79-80

ser humano y, además, de una forma de vida particular en la que se desea la vida del ser humano, con los demás derechos que plasmó la Declaración Universal de Derechos Humanos.

Contrario a esta forma de fijar la esencia en los hechos, lo que muestra Heidegger es que la captación de la esencia es un modo de “pro-ducción” de la esencia. Entendiendo esta producción como una traer a la luz lo que se encuentra encubierto, como un movimiento en el que siempre nos encontramos en búsqueda y por lo que hablar de esencia tendría que asociarse mucho más a la acción de esenciar y no a un sustantivo, ya que de lo que se trata es de la acción de ir desde lo encubierto hacia lo descubierto que sale a la luz. Esto tiene grandes consecuencias para la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana, porque se trata de que, siempre podemos involucrarnos en esta acción, para averiguar nuestra esencia. No nos encontramos atados a un encuentro de lo que ya ha respondido la Declaración Universal de Derechos Humanos sobre lo que debe ser entendido por dignidad humana, sino que más bien siempre se encuentra la posibilidad de ir hacia nuestro encuentro, hacia la pregunta de aquello que somos en nuestra dignidad como seres humanos.

Pero la esencia no es un fabricar, tampoco es encontrada de manera arbitraria, sino que es pro-ducida. Con esta forma de entender la esencia para la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana tampoco se está tratando de guiar la comprensión hacia el plano de un individualismo irracional en el que podemos “crear” la imagen de nuestro ser a nuestro gusto.

¿Qué decir sobre eso que hemos encontrado como esencia en el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos? Que la esencia no es la suma de los casos singulares, sino que la esencia tiene su propio origen. Para ir hacia este origen debemos disponernos en el “esenciar” hacia su búsqueda, para producir la esencia, para sacarla a la luz, para traerla ante la vista. Igualmente, ese pro-ver la esencia no puede atenerse a lo que está ahí presente, porque en la esencia se debe ir detrás de aquello que resulta inhabitual frente a lo habitual, en el esenciar no se da un atenerse a algo ya previamente dado.

Por eso quizás en el caso del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos lo que se da, más que una búsqueda de una esencia es una actitud conservadora de un primer inicio. A lo que nos invita este desarrollo de Heidegger en torno a la esencia es a dar un nuevo inicio, desde otra mirada del ser de las cosas. Nos invita a ver el ser del ser humano fuera del lugar cómodo de lo “obvio”, e igualmente nos advierte que este acto de esenciar solo puede ser experimentado en primera persona.

En este sentido, la captación de la esencia que antes se mencionaba como aquello que se mantenía constante, es solo una parte del movimiento, se trata en este caso únicamente de aquello que ha sido desocultado. Pero la captación de la esencia es mucho más rica y vital, y por tanto, nunca termina de ser motivo para ser buscada y preguntada. Esto debe tener grandes consecuencias para la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos porque nos invita de manera personal a ir en búsqueda de nuestra esencia, ir en búsqueda de nuestra dignidad humana.

Esta posición de inseguridad en la que se asume lo oculto como parte de la esencia es algo que puede asumir la filosofía en su preguntar. Resulta necesario preguntar si el Derecho también puede asumir esa posición de inseguridad frente a la esencia y frente a la verdad.

Desde el desarrollo teórico que se presentó con el texto de *De la esencia de la verdad* de Martin Heidegger, y que titulamos *Esencia y verdad*, extraemos las siguientes conclusiones para el aterrizaje:

En este mismo apartado quisimos presentar un comentario frente al vínculo de esencia y verdad para mostrar que en la esencia lo que se busca sacar a la luz es la verdad. Lo que hay en la esencia es la verdad de nuestro mundo. Igualmente, el propósito de esto es mostrar que el camino que se está siguiendo en la presente investigación preguntándonos inicialmente por la esencia para desembocar más adelante dentro de esta investigación con la verdad parece ser el camino indicado si queremos dar con la verdad de la dignidad humana llevando en nuestras manos una mayor claridad sobre la esencia del ser humano.

Nuestro objetivo es la verdad, pero primero debíamos aclarar lo que es la esencia. Sin embargo, nuestro destino es y será siempre la verdad. Este camino a través de la esencia no

se puede entender como el camino lineal y despreocupado que se sigue a través del conocimiento, de la razón humana, sino que implica ir hacia las profundidades de nuestro ser mismo. Cuando decimos profundidades el lector no debe pensar en elucubraciones ofrecidas en un trance, sino que se trata de buscar en aquello que por ser tan cercano a nosotros es al mismo tiempo lo más lejano.

Con el vínculo entre esencia y verdad me interesaba mostrar como sucede este sacar a la luz, como es que se da un sacar hacia afuera desde lo oculto. Lo oculto no tiene relación con un ocultismo, o con algo reservado para unos iniciados. Lo oculto hace parte de la misma verdad. Para esto debemos retomar entonces un poco este aporte en la comprensión de la verdad que nos comparte el filósofo alemán. Esta concepción de la verdad como apertura, que es retomada a partir de los griegos y su forma de nombrar la verdad como Aletheia (así se nombra la verdad por los griegos), abre el camino para poder abordar la cuestión de la esencia como un sacar afuera, como un sacar a la luz lo que se encontraba oculto.

En este camino hacia lo oculto y el sacar a la luz, se destacan cuatro aspectos sobre el camino a la verdad que intento abordar también para la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana ya que nos queremos preguntar por otras posibilidades de ir hacia el camino de la esencia del ser humano, un camino distinto al del lugar fijo que ya ha sido planteado en la Declaración Universal de Derechos Humanos.

El primer aspecto de este camino hacia la verdad, y en el que la verdad se puede esenciar, es decir sacar hacia afuera, es el lugar abierto de la verdad, que es al mismo tiempo el lugar abierto de la esencia. ¿En qué influye la condición de apertura de la esencia para la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana? En que la verdad de la dignidad humana nunca se encuentra cerrada por el conocimiento diseccionado de nosotros mismos a través de nuestro ente (el ser humano entendido ópticamente). La esencia de la dignidad humana que se encuentra en la esencia del ser humano ya se encuentra previamente abierta siempre, y en nuestro camino de búsqueda hacia lo oculto requiere siempre que elevemos la pregunta por la esencia en el lugar abierto de la dignidad humana.

¿Cuándo hacemos la pregunta desde un lugar cerrado de la esencia? Cuando la respuesta a la pregunta es considerada el lugar de lo “obvio”, cuando ya ni siquiera es necesario

preguntar porque de antemano se considera que ya no es posible desentrañar algo oculto porque todo ya ha sido desocultado. Si todo ya ha sido desocultado entonces no hay posibilidad para un movimiento hacia lo oculto, es decir, hacia lo abierto.

De la misma manera debe ser entendida la necesidad de volver a la pregunta por la esencia del ser humano y con mayores veras la pregunta por la dignidad humana, dirigiéndonos siempre hacia el lugar abierto en el que se puede sacar a la luz la esencia, producir-la.

El segundo aspecto en este camino hacia la verdad y la esencia está dado por la libertad como fundamento del movimiento del esenciar. En el ensayo *De la Esencia de la Verdad* se dice que es la libertad la verdad de la esencia. ¿Cómo comprender esta libertad para el caso de la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana y la esencia del ser humano que da fundamento a la dignidad humana? Como ya se advierte por el filósofo alemán, el dejar ser de la libertad no puede ser entendida como una indiferencia, sino como un meterse y no un retraerse frente a la pregunta, ponerse en camino hacia el descubrimiento de lo que está oculto.

Ahora la pregunta sería ¿cómo dejar ser al ser humano para que se nos revele su esencia? ¿cómo dejar ser a la dignidad humana para que se nos revele su esencia? En primera instancia, la advertencia que se nos hace para ahondar en este camino es abstenernos del lugar seguro de lo obvio, de lo accesible y simplemente presente. La pregunta ahora sería ¿podemos pedirle al Derecho, como lugar eminentemente de la seguridad y de lo fijo, que se abstenga del lugar seguro de lo obvio y que se mantenga en la pregunta? ¿Es capaz el Derecho de soportar el movimiento del esenciar en tanto que un dejar ser? En mi opinión (como también lo propuse en el apartado del tiempo), el lenguaje del Derecho y sobre todo el lenguaje de una “Declaración” es el de mantener en el tiempo una determinada forma de ver la realidad. Lo que se busca con el Derecho es conservar un *statu quo*, no solo de orden social, sino también de una forma de disponernos frente a la vida. Y en este conservar no es posible este dejar ser, porque solamente nos permite atenarnos a un estar-ahí de la simple presencia de la dignidad humana. Todo pareciera indicar que es en el terreno de la filosofía del Derecho y de la doctrina jurídica, que sirven de sustento a las decisiones judiciales, donde se hace efectiva esa apertura al dejar ser.

Ahora, también dentro del Derecho es posible pensar un tipo de lenguaje simbólico, que no es el mismo de los tribunales. Quizás también dentro del Derecho sea posible pensar en que el Derecho Humano a la Dignidad Humana nos puede colocar frente a un camino en el que cada ser humano emprenda ese dejar ser de su dignidad humana, entendiendo que desde el lenguaje simbólico el Derecho solo estaría señalando una posibilidad latente en el ser humano que sería su dignidad humana.

Un tercer aspecto de este camino hacia la verdad y la esencia se encuentra, en la no-verdad como encubrimiento, y que para nuestra investigación he optado por la interpretación del lugar de la esencia, que también permanece en-cubierto. Lo que quiere decir, que nunca terminamos de experimentar el ser del ente, y siempre está abierta la posibilidad para volver sobre él mismo, siempre se guarda para sí el misterio del ser. Esto querría decir, que el ser en tanto que esencia, siempre se encuentra en estado de latencia para ser descubierto.

Si la esencia ya es antes de presentarse ¿cómo esto influye en nuestra búsqueda para comprender la esencia del ser humano que fundamenta la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana? Nuestra opinión es, que esto implicaría que siempre que buscamos comprender la esencia del ser humano, no existe un único camino hacia el cuál dirigirnos para encontrar dicha esencia, y por lo tanto comprender el Derecho Humano a la Dignidad Humana desde un lugar en el que se tiene perfectamente identificado, a lo que se está haciendo referencia con la esencia del ser humano, significa que no estamos dirigiéndonos al lugar encubierto de la no-esencia, sino que nos estamos ateniendo a lo que ya ha sido desocultado. Esto significaría que solamente estamos comprendiendo la esencia desde una inesencialidad, es decir, nos mantenemos aferrados solo a una de las posibilidades del movimiento del esenciar, que es el lugar desocultado, de lo accesible.

Finalmente, el cuarto aspecto del camino de la verdad y la esencia que quisiera aterrizar en la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana, es el entendimiento de “La no-verdad como errancia”. Aquí lo que se nos muestra es esta relación particular que tenemos con la esencia mientras nos mantenemos únicamente en ese lugar desocultado, y en el que insistimos en aferrarnos, a lo que es factible y accesible. La errancia hace referencia a nuestra

forma de comportarnos en la que nos entregamos a lo accesible que nos ofrece el ente y nos eludimos permanentemente del misterio. Esta elusión es al mismo tiempo un olvido.

Este olvido ocurre gracias al aseguramiento de lo factible y accesible. De este modo el olvido ocurre gracias a nuestra misma búsqueda de seguridad, de la seguridad que se haya en la manifestación óptica del ser. Persistimos e insistimos en un aferrarnos. Para nuestra investigación sobre la esencia del ser humano esto podría ocurrir muy claramente cuando nos mantenemos en la seguridad de comprender nuestra esencia compartida en la distinción de nuestra especie humana sobre el resto de las especies y también sobre su caracterización específica dentro de lo que entiende como “animal racional”. No significa que sean falsos estos lugares, sino que con ellas nos aferramos a una manifestación óptica de nuestro ser y desde allí fijamos la esencia del ser humano.

La errancia en la pregunta por la esencia del ser humano es un insistir en lo factible y accesible y al mismo tiempo olvidarnos del misterio que reina en lo oculto del ser del ser humano. Esta errancia no es azarosa, sino que es constitutiva de nuestro ser-histórico. Errar no quiere decir únicamente una confusión de la realidad (el error), sino que el errar siempre oprime como un olvido del misterio a su manera. El no saber quiénes somos como el primer gran encubrimiento, anterior a todo descubrimiento, y que por lo mismo hace parte del camino a la verdad de la esencia del ser humano.

3. La pregunta por la posibilidad del fundamento

En el anterior apartado se finalizó diciendo que la esencia antes que un lugar fijo e inmóvil del ser se trataba de un movimiento en el que esenciar consistía en un sacar hacia afuera, un sacar a la luz desde el lugar abierto del ser, se trataba de un des-cubrimiento de lo que se encuentra encubierto permitiendo que se manifieste el ser libremente, y, no obstante, en este movimiento de sacar a la luz lo que sucede es que cotidianamente nos movemos erráticamente manteniéndonos en el espacio seguro que nos ofrece lo accesible y factual del ente, y no preguntamos por el ser. Con todo esto que se dice sobre esencia va quedando atrás la idea de esencia como sustancia, como posesión fija que tenemos del mundo. Ahora la pregunta que surge es ¿de dónde traemos la pregunta por el fundamento? ¿A falta de esencia

entonces recurrimos al fundamento? ¿O quizás el fundamento coexiste junto a la posibilidad del esenciar?

El motivo de llegar a la posibilidad del fundamento es que, en cambio de la esencia que no es un lugar fijo, el fundamento es el encargado de asegurar eso que es accesible y factual a través del cual aseguramos el transcurrir de la vida en nuestro mundo.

¿Qué implicaciones tiene esto para nuestra comprensión de la dignidad humana? El motivo para incluir este debate sobre la fundamentación en el apartado de esencia es, que solo después de la comprensión del ser a través de la esencia, puede darse una fundamentación. Se verá más en detalle en seguida.

Decíamos que lo que usualmente sucede es que logramos diferenciar muy bien una cosa de otra, no decimos que una mesa es igual a un pájaro, y en esta captación del ser de cada uno no hay confusión. Sin embargo, la pregunta por la esencia de las cosas nos coloca en aprietos, y lo que sucede es que para diferenciar una cosa de la otra nos fijamos primariamente en la manifestación del ente, la forma, la composición física y química, etc., pero su ser queda en el olvido. En otras palabras, nos mantenemos en lo accesible.

Si la esencia es un meterse en el desocultamiento del ser, es algo dinámico y en constante posibilidad de ser descubierta ¿Qué quiere decir fundamentar? ¿Fundamentar es también un movimiento entre lo oculto y lo desoculto? ¿Cómo se relaciona la esencia con el fundamento?

En pocas palabras, a nuestro entender, fundamentar, a diferencia de la esencia, es también una relación peculiar con el ente, pero solo ateniéndose al ente, ateniéndose a eso que se encuentra desoculto, a lo accesible. Pero es gracias a la pregunta por la esencia la que nos lleva a la cuestión del fundamento.

Lo primero sería explicar cómo pasamos de la esencia al fundamento. En el curso de *Preguntas Fundamentales de la Filosofía*, en el que nos hemos centrado para la exposición de la comprensión de la esencia se plantea lo siguiente sobre el fundamento:

El pro-ver la esencia no tolera fundamentación alguna; esta está, por así decirlo, debajo de su dignidad. Pues ¿qué es propiamente el <<fundamentar>>? El apelar

a lo que está ahí, y esto implica la medición del conocimiento o el enunciado en algo dado previamente, a lo que se atiene el representar enunciativo. Fundamentar es un *atenerse a...* La fundamentación presupone por lo tanto en sí y para sí la posibilidad de la corrección. A la fundamentación y a la posibilidad de ser fundamentado pertenece un determinado tipo de verdad, a decir, la corrección de la representación y el enunciado. Solamente lo correcto y lo que pretende ser correcto puede ser fundamentado y requiere fundamentación.²⁵⁷ (La cursiva es del autor)

Dice Heidegger también: “El pro-ver la esencia es por sí mismo fundación del fundamento: el establecer aquello que debe ser fundamentado [...]”²⁵⁸. Ahora me pregunto: ¿No es esto lo que se hizo con la esencia del ser humano como “animal racional” fijando el fundamento de esta aseveración en la razón humana? Decir que la esencia del ser humano es ser un “animal racional”, tiene que seguirle a su paso una fundamentación que justifique esta aseveración. Dicha aseveración, busca la corrección, es decir, busca determinada forma de sostenerse en el mundo. Pero lo que se sostiene no es la esencia, sino propiamente la fundamentación.

De tal manea se deja acreditar, por ende, fundamentar, solo aquel conocimiento que busca conocer y determinar lo que está ahí: el conocimiento factual. Pero en todo conocimiento factual se halla ya, guiando y portándola, un conocimiento de la esencia. Las reflexiones dieron como resultado que una concepción de la esencia nunca se deja fundamentar en el modo del conocimiento factual. [...] Pues para encontrar los hechos pertenecientes a la esencia y seleccionarlos y exhibirlos como pruebas para la legitimidad del establecimiento de la esencia, la legalidad de la esencia tiene que estar ya presupuesta.²⁵⁹

Para explicar un poco más el fundamento, de aquí en adelante utilizaremos el ensayo de Heidegger titulado “De la esencia del fundamento” publicado en 1928. La fundamentación es el desarrollo de un por qué, de la justificación de aquello en lo que se ha manifestado el ser del ente, o dicho un poco más escueto, la fundamentación se encarga de la legalización del qué-ser de las cosas, de su esencia, de su verdad. Toda verdad lleva aparejado un fundamento.

²⁵⁷ *ibidem*. p. 92.

²⁵⁸ *ibid.* p. 84.

²⁵⁹ *ibid.* p. 90

¿por qué así y no de otro modo? ¿por qué este y no aquel? ¿por qué en general algo y no nada? Se exprese como se exprese, en cualquier caso en este por qué ya está incluida una precomprensión, aunque sea preconceptual, del ser-qué-, ser-cómo- y del ser (nada) en general. Esta comprensión del ser es la que hace posible el por qué.²⁶⁰

Desde mi corto acercamiento, Heidegger reconoce que la idea fundamentación también está atada a una mirada de la metafísica, y por eso distingue la búsqueda de fundamento frente a la búsqueda de fundamento absoluto. Se ha entendido por fundamento absoluto el principio de razón suficiente. Este principio lo que dice es que todo tiene una justificación que tiene sustento en la razón. Esta búsqueda de un "fundamento absoluto" implica la idea de que hay algo fijo y estable que subyace a todas las cosas y les otorga su ser y significado. En la edad media ese fundamento era Dios y con la modernidad ese fundamento paso a ser la razón.

Este fundamento último del saber racional tiene su base en la metafísica de la subjetividad, en la que un sujeto se dirige a los objetos, pero que se encuentra separado de ellos, nos encontramos siempre bajo esta fórmula como sujetos observadores pasivos.

Bajo esta fórmula de la metafísica de la subjetividad, el ser humano entra en relación con el mundo, fijando la verdad de las cosas en los enunciados. Que no es equivocado, sino que se trata sobre todo de un modelo cientificista del conocimiento del mundo. Y, sin embargo, hay todavía más formas de comprensión del mundo además de las que el conocimiento teórico nos ofrece. Una de ellas es por ejemplo el arte, o la música, la poesía.

Es en este punto cuando Heidegger²⁶¹ retoma la forma del ser-en-el-mundo para mostrar que no es cierto que seamos predominantemente sujetos que se dirigen a objetos, sino que somos siempre parte de todo lo demás, y esto gracias a la idea mundo. Esto se explicará con un poco más de detalle en el apartado de la esencia del ser humano con el que continuamos, pero es importante destacar desde ahora que es gracias a nuestra constitución como seres en

²⁶⁰ HEIDEGGER, Martin, *De la esencia del fundamento ...*, op. cit., pp. 144-145.

²⁶¹ Cfr. *ibidem*. pp. 122 y ss.

el mundo que la fundamentación no es únicamente fundamentación de enunciados, sino que cuando fundamentamos estamos buscando la permanencia de nuestro mundo.

El mundo no es únicamente eso que está ahí delante nuestro y que describimos y conocemos pero que se mantiene en una relación aséptica con el ser humano, que se mantiene como lo más inmóvil frente al progresivo descubrimiento a través del conocimiento humano. El ser humano y el mundo están totalmente involucrados, y su movimiento está totalmente co-relacionado.

Como totalidad, el mundo no “es” un ente, sino aquello a partir de lo cual el Dasein *se da a entender* con respecto a qué ente y cómo puede actuar. Que el Dasein “se” dé a entender a partir “de su” mundo significa que en este llegar-a-sí, a partir del mundo, el Dasein madura y se produce a modo de un Mismo, es decir, a modo de un ente al que se ha confiado tener que ser. De lo que se trata en el ser de este ente es de su poder ser. El Dasein es de tal modo que existe en su consideración a sí mismo. [...] El mundo forma parte de la mismidad; el mundo se encuentra por esencia referido al Dasein.²⁶²

Ahora, esta comprensión del mundo y del ser humano como ser-en-el-mundo ¿qué implicación tiene para nuestra comprensión de la fundamentación y de la esencia? ¿Qué implicaciones con respecto a la esencia y la fundamentación tiene, que con el mundo nos demos a entender y el término mundo no sea solo un receptáculo vacío para allí guardar nuestro decir de él? Con la cita (bastante compleja) que Heidegger nos ofrece en el ensayo *De la Esencia del Fundamento*, intentaremos dar una aproximación de esto que hemos interpretado:

Como totalidad del <<en consideración a>> propia de un Dasein, el mundo es llevado por este último ante sí mismo. Este llevar-ante-sí-mismo al mundo es el proyecto originario de las posibilidades del Dasein, en la medida en que, situado en medio del ente, el Dasein tiene que poder actuar ateniéndose a él. Pero en la medida en que no comprende propiamente lo proyectado, el proyecto del mundo es siempre un *transproyecto* del mundo proyectado. [...] Este acontecer de un proyecto que proyecta más allá de lo ente y en el que madura y tiene lugar el ser del Dasein es el ser-en-el-mundo. Que el Dasein <<trasciende>> quiere decir que *configura un mundo* en la esencia de su ser, y que lo <<configura>> en varios sentidos: haciendo que acontezca un mundo o logrando que con el mundo él se construya una visión (imagen) originaria que, sin estar comprendida

²⁶² *ibid.* p. 135

propriadamente, de todos modos funciona como figura o modelo para todo ente que se manifiesta y del que también forma parte el correspondiente Dasein mismo.²⁶³

La búsqueda de una esencia y también la búsqueda por fundamentar esa esencia hacen parte de este proyecto de mundo en el que el ser humano (Dasein) es ser-en-el-mundo, hacen parte de nuestra configuración de un mundo. De la misma manera, proyectar una esencia del ser humano que no comprendemos propiadamente hace parte del propio proyecto de nuestro mundo. La esencia del ser humano y en general de todos los entes del mundo hará parte de este transproyecto de mundo que siempre nos encontramos proyectando, y de igual manera la búsqueda de su fundamentación será la forma en que aseguremos nuestra configuración de mundo.

Es precisamente este poder ver un mundo, en el que el ser humano no siempre entiende lo que está viendo y cómo lo está viendo que es posible buscar algo como una esencia y un fundamento que nos permita configurar mundo. De acuerdo con Heidegger²⁶⁴, este fundamento para configurar un mundo entendido desde la verdad como desocultamiento, y desde el ser en el mundo está cimentado en la libertad. A diferencia del fundamento entendido como última ratio y saber absoluto en el que no existe una nueva posibilidad, el fundamento con el que se configura el mundo se encuentra cimentado en la libertad.

Esta libertad no significa arbitrariedad, sino que significa de acuerdo con lo que nos expone el filósofo:

[...]Al encontrarse así, el Dasein se implica en el seno de lo ente hasta el punto de formar parte de lo ente y sentirse determinado por él en su ánimo. *Trascendencia significa un proyecto de mundo tal que lo proyectante ya está también dominado y determinado en su ánimo por ese mismo ente al que traspasa.* [...] ²⁶⁵ (Las cursivas son del autor)

También, nos dice Heidegger²⁶⁶, que la fundamentación se mueve necesariamente en el terreno de *lo posible*, porque siempre está referida a un fundamento ontológico inicial de todo ente que es su propio ser, y dado que su ser se manifiesta siempre como posibilidad a ser

²⁶³ *ibid.* p. 136

²⁶⁴ *Cfr. ibid.* pp. 140 y ss.

²⁶⁵ *ibid.* p. 142

²⁶⁶ *Cfr. ibid.* p. 147

desvelada, de la misma manera lo será su fundamento. La raíz del fundamento se encontraría en la libertad en la que siempre se encuentra el ser para darse a sí mismo como posibilidad.

A. Aterrizaje de la posibilidad de fundamento para la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana

Con este apartado sobre la posibilidad del fundamento, lo que se quiere mostrar es que dentro del movimiento del esenciar en el que nos encontramos erráticamente ateniéndonos únicamente a lo factible y accesible nos encontramos frente al fenómeno de la fundamentación. Al fundamentar le corresponde una relación peculiar con el ente en la que nos atenemos a aquello que se muestra de lo ente, ateniéndose a eso que se encuentra desoculto, a lo accesible. Fundamentar es un “atenerse a”. Como nos plantea el filósofo alemán, a la fundamentación y a la posibilidad de ser fundamentado pertenece un determinado tipo de verdad, a decir, la corrección de la representación y el enunciado.

Este apartado de la fundamentación parte del supuesto que tenemos una comprensión fija y estable del Derecho Humano a la Dignidad Humana, que a su vez tiene un fundamento en la comprensión de la esencia del ser humano. Eso quiere decir que el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos tiene una fundamentación. El fundamento es el encargado de asegurar eso que es accesible y factual a través del cual aseguramos el transcurrir de la vida en nuestro mundo.

Decir que la esencia del ser humano es su dignidad humana, y referirnos a esta esencia a partir de la referencia a los datos que tenemos del ser humano, e incluso fijar las condiciones de la misma dignidad humana con los demás derechos que plantea la Declaración Universal de Derechos Humanos no dice nada sobre la esencia del ser humano en el sentido de su corrección o incorrección, sino que se trata de la misma fundamentación que se ha dado a la comprensión de la dignidad humana. Utilizando las palabras del filósofo, estos hechos en los que se ha fijado la esencia del ser humano y su dignidad ya dan por presupuesta la legalidad de la esencia del ser humano.

Entender esto es muy importante porque nos vuelve a mostrar que la esencia tiene un origen creativo y no requiere de una fundamentación previa que la justifique. Desde mi punto

de vista la fundamentación tiene sentido entonces porque la esencia del ser humano que ha sido fijada y fundamentada a través del Derecho Humano a la Dignidad Humana y de la Declaración Universal de Derechos Humanos, están asegurando una legalidad de la esencia, están asegurando un proyecto de mundo en el que esa determinada mirada de la esencia del ser humano tiene sentido, no porque esa sea la única mirada que se pueda tener de la esencia del ser humano y de su dignidad.

Con este apartado del fundamento no se plantea si el fundamento que se tiene de la comprensión de la esencia del ser humano en el Derecho Humano a la Dignidad Humana es correcto o incorrecto. Sino que, de hecho, que exista un fundamento hace parte de las posibilidades más propias en nuestra comprensión del mundo. Para movernos por el mundo con cierta familiaridad requerimos de unos fundamentos, que nos permitan desarrollar nuestra existencia de manera involucrada. Si siempre estuviéramos preguntándonos si eso que estamos comprendiendo del mundo es o no el verdadero fundamento, es o no verdadero, sería muy poco lo que podríamos involucrarnos en nuestra vida.

¿Qué implicaciones tiene esto para nuestra comprensión de la dignidad humana? Lo que se intenta hacer evidente con este segundo estadio de la posibilidad de la fundamentación, es que tanto la esencia que fue plasmada en el Derecho Humano a la Dignidad Humana como la fundamentación que allí se dio, está cimentado en una concepción de la verdad como corrección, como adecuación del enunciado. ¿Quiere decir esto que está equivocada? No, lo que queremos con esta explicación es mostrar que tanto la esencia como la fundamentación que se da a la esencia humana que da sustento a la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana son solo un posible camino para la comprensión de dicha dignidad.

Si decimos entonces, poniendo el caso de nuestra investigación sobre el Derecho Humano a la Dignidad Humana y la esencia del ser humano que sirve de base para la comprensión de la dignidad humana, que hay una verdad de la dignidad humana fijada a través de la esencia humana cuyo fundamento es la acreditación de esa esencia a través de una determinada esencia y de los demás derechos de la Declaración Universal de Derechos Humanos, el fundamento se halla entonces en que encontramos a través de un acuerdo racional que la esencia del ser humano se halla en pertenecer a la especie humana y que a través de la razón

encuentra que su misma dignidad es el valor más elevado. En este caso el fundamento está atado a una idea de verdad como corrección, como adecuación del enunciado al ente, y se trata por esto en una concepción de un fundamento como última fuente, última ratio. Esta última ratio es el tribunal de la razón que se decidió con la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948. Este fundamento no es equivocado, y sin embargo es solo uno posible, entendiendo que la verdad como corrección no es la única posible forma de comprender la verdad, y que Heidegger presenta una verdad más originaria en la verdad como apertura y desocultamiento.

Este fundamento último del saber racional tiene su base en la metafísica de la subjetividad, en la que un sujeto se dirige a los objetos, pero que se encuentra separado de ellos, nos encontramos siempre bajo esta fórmula como sujetos observadores pasivos. Frente a esta metafísica de la subjetividad, la forma de ser como ser-en-el-mundo desde la que Heidegger presenta su ontología en Ser y Tiempo, nos muestra que somos siempre parte de todo lo demás, y esto gracias a la idea mundo, y es gracias a nuestra constitución como seres en el mundo que la fundamentación no es únicamente fundamentación de enunciados, sino que cuando fundamentamos estamos buscando la permanencia de nuestro mundo. Con esta forma de comprender la fundamentación, también se abren otros caminos para la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana.

La búsqueda de una fundamentación de la esencia hace parte de este proyecto de mundo en el que el ser humano (Dasein) está familiarizado, hace parte de nuestra configuración de un mundo. De la misma manera, proyectar una esencia del ser humano que no comprendemos propiamente hace parte del propio proyecto de nuestro mundo. La esencia del ser humano y en general de todos los entes del mundo hará parte de este transproyecto de mundo que siempre nos encontramos proyectando, y de igual manera la búsqueda de su fundamentación será la forma en que aseguremos nuestra configuración de mundo.

La fundamentación se mueve en el ámbito de lo posible en tanto que la esencia del ser se mueve desde la libertad de éste, y de esta manera la comprensión de la dignidad humana y su fundamentación también debe moverse en el ámbito de las posibilidades siempre abiertas.

Desde mi interpretación de los planteamientos de Heidegger en *Carta sobre el humanismo*, el humanismo mira la “*humanitas*” como el científico mira un objeto de estudio²⁶⁷. No hay ningún vínculo entre sujeto y objeto. El científico describe lo que percibe, lo pone en categorías lógico-rationales, lo clasifica, lo individualiza del resto de objetos. Lo que dice el humanismo del ser humano tiene un fundamento, más precisamente un fundamento lógico. Por esto no se juzga su corrección o incorrección. Lo que se muestra con este apartado sobre el fundamento, es que no se trata de un fundamento último por estar justificado en la razón como última ratio, y que al ser adoptado este fundamento en el Derecho Humano a la Dignidad Humana no significa que se haya acertado o no con la esencia del ser humano, sino que al haberlo plasmado en el lenguaje del derecho lo que se hizo fue asegurar mucho más el proyecto de mundo en el que se encuentra justificada la mirada de la esencia del ser humano del humanismo.

Al mismo tiempo, con este apartado sobre la fundamentación se muestra que la posibilidad de volver sobre la esencia tiene ella misma su propia justificación que no atenta contra las demás fundamentaciones, sino que hace parte del proyecto del ser humano como ser-en-el-mundo para comprenderse a sí mismo dentro del mundo, para poder aprehender la libertad del ser del ser humano (Dasein).

4. La pregunta por la posibilidad de la esencia del ser humano

Esta segunda descomposición está ordenada a partir de dos preguntas, en qué sentido debemos comprender la pregunta por la esencia, y a partir de ello, de qué manera orientaremos la pregunta por la esencia del ser humano. La pregunta por la esencia exigió un apartado extra sobre la posibilidad de fundamento, ya que nos permite entender lo que surge en concomitancia con la posibilidad de la esencia.

Retomando la pregunta por la esencia nos adentramos en la actitud de búsqueda que se sumerge en lo abierto del ser para sacar a la luz su verdad, su esencia. En esta búsqueda de una esencia nos percatamos que no se trata de un encuentro de una sustancia última, sino que se trata siempre de un movimiento que oscila entre el descubrimiento y el ocultamiento del

²⁶⁷ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el humanismo...*, op. cit., p.266.

ser, en el que buscamos dejar ser en la libertad, y que, no obstante, en este movimiento de sacar a la luz, lo que sucede es que cotidianamente nos movemos erráticamente manteniéndonos en el espacio seguro que nos ofrece lo accesible y factual del ente. Decíamos también que la comprensión de la esencia excede las posibilidades de una posesión fija que tenemos del ente que se encuentra en el mundo. Ahora la pregunta y también el último tema que queremos tratar al respecto de la esencia tiene que ver con una esencia particular: la del ser humano ¿existe la posibilidad de una esencia del ser humano? ¿Si es posible esta esencia en qué puede consistir?

El movimiento de errancia en el que nos mantenemos con respecto a la pregunta por el ser humano, Heidegger lo incluye en el curso de “*Conceptos Fundamentales de la Metafísica*” de la siguiente manera:

¿[...]Pero no lo sabemos todos? Sí y no. No lo sabemos en tanto que hemos olvidado que el hombre, sí es que ha de llegar a ser lo que es, tiene que echarse en cada caso la existencia a las espaldas; que justamente no es si meramente se deja llevar en un arrastre, aun cuando sea un arrastre <<espiritual>>; que la existencia no es algo que, por así decirlo, se lleve a pasear en coche, sino algo que el hombre tiene que asumir expresamente. [...]” (p. 211) “[...] sólo podemos preguntar si el hombre actual reduce aquella amplitud de su oculta necesidad más profunda a las necesidades para las que haya de inmediato una defensa de emergencia en la cual satisfacerse y tranquilizarse. Sólo podemos preguntar si aquel vértice del instante más agudo el hombre actual siempre lo ha quebrado ya y lo ha doblado y hecho romo y conservado romo con el apresuramiento de su reaccionar, con la subitaneidad de sus programas, aprisionamiento y subitaneidad que él confunde con la resolución del instante. [...] pero preguntar por este temple de ánimo fundamental [el aburrimiento profundo] no significa seguir legitimando y practicando los afanes humanos actuales del hombre, sino liberar la humanidad en el hombre, la humanidad del hombre, es decir, liberar la esencia del hombre, dejar que la existencia en él se haga esencial. Esta liberación de la existencia en el hombre no significa ponerlo en una arbitrariedad, sino cargar al hombre con la existencia como su carga pesada más propia. Sólo es libre quien puede darse verdaderamente una carga pesada. [...] (p. 212)²⁶⁸

Lo que se quiere mostrar en el presente apartado es que la posibilidad de la esencia del ser humano dependerá de la mirada que tengamos sobre el mundo, de la libertad con la que demos cabida a la manifestación del ser y por consiguiente del lugar de nuestra existencia

²⁶⁸ HEIDEGGER, Martin, *Conceptos Fundamentales ...*, op. cit., pp. 211-212.

ante esa manifestación. Si partimos de la concepción del ser humano como sujeto y del mundo como objeto que es determinado por el sujeto, la esencia del ser humano se entenderá también dentro de este mundo de objetos (la concepción del mundo como *res extensa*). Por otra parte, la comprensión del mundo como parte de la comprensión existencial del ser humano nos ofrece la posibilidad de pensar la pregunta por la esencia del ser humano como la pregunta por su sentido.

Una de las conclusiones más importantes a la que se empieza a llegar con este apartado es que no hay esencia sin mundo, no hay una esencia (ideal) separada del mundo (real). No hay por un lado esencia y luego por otro lado un mundo. El mundo no es algo que permanece en el tiempo porque eso sería identificarlo con el ente. Pero al mismo tiempo, así como no hay una esencia separada del mundo, tampoco existe el mundo de forma separada al ser humano. La “realidad pura” es algo que no puede aprehender propiamente el ser humano, porque siempre está comprendiendo el mundo de acuerdo con cómo lo estamos interpretando.

El círculo de comprensión estaría dado según lo vemos desde nuestra lectura de la siguiente manera. No hay esencia separada del mundo. No hay mundo sin ser humano. La pregunta por la esencia es la pregunta por la constitución existencial del ser humano. Y solo es posible la pregunta por la esencia porque hay un ser humano. En otras palabras, si quisiéramos decirlo rápidamente, preguntarnos por la esencia es dirigir nuestra mirada no a las cosas que están ahí “fuera”, sino preguntar por el propio modo de ser del ser humano, y de la misma manera preguntarnos por la esencia del ser humano no tendría que ver con una colección de propiedades de ese ser humano que está ahí fuera, sino que significaría preguntarnos por el “siendo del ser humano en el mundo”, preguntarnos por ese proyecto arrojado al mundo.

Preguntarnos por la esencia del ser humano es preguntarnos por la relación que tiene el ser humano con el mundo. Para que se distinga, una cosa es la pregunta por las cosas y otra la pregunta por el ser del ser humano, y que ambas preguntas existen dentro del horizonte de lo que comprendemos como mundo. Pero en este caso mundo no es eso que tenemos enfrente nuestro como las cosas, sino que se trata de ese proyecto en el que se encuentra siendo el ser humano. El mundo, y dentro del mundo las esencias (la esencia de la roca, la esencia del

árbol, la esencia del ser humano) no es lo más inmóvil, sino que se encuentra dentro del “siendo” del ser humano. Nuevamente mundo se vincula con la idea de tiempo.

Son tres las preguntas que se desarrollan entonces para la pregunta por la esencia del ser humano ¿De qué manera podemos comprender el mundo para la comprensión de nuestra esencia? ¿Cuál es el trato que tiene el ser humano con el mundo? Y ¿De qué manera puede ser comprendida la esencia del ser humano? Sobre esta última se adelanta que para Heidegger en *Ser y Tiempo*²⁶⁹ se refiere a la esencia del humano de dos formas: (i) la esencia del ser humano es la existencia (el ente que tiene que ser) y (ii) el ser en cada caso mío.

Primera pregunta: ¿De qué manera podemos comprender el mundo para la comprensión de nuestra esencia?

Como decíamos con anterioridad, la esencia no está separada del mundo, no hay mundo sin ser humano, y por lo tanto preguntar por la esencia es preguntar tanto por el mundo como por el ser humano. Desde esa afirmación queremos recorrer el camino para responder a la pregunta por la esencia del ser humano, y para eso nos abocaremos a resolver la pregunta por la comprensión del mundo. Lo primero entonces es desentrañar aquello a lo que nos referimos con mundo, ya que la pregunta por la esencia está íntimamente asociada con la comprensión del mundo.

Se nos puede objetar y decir, pero ¿si estoy preguntando por el ser humano y no por el mundo, por qué para responder por el ser humano primero hay que abocarnos a responder la pregunta por el mundo? Aquí es cuando cobra relevancia la distinción sobre qué es lo que tenemos enfrente ¿Qué es eso que se nos presenta? ¿Cosas y nada más? ¿Todas las cosas son exactamente iguales? ¿Lo mismo la pregunta por el ser humano que la pregunta por una roca? ¿Eso que se nos presenta frente a nosotros es el ente o el mundo?

Vayamos por partes. Primero abordemos esta pregunta ¿En qué sentido se dice que la esencia no está separada del mundo? La comprensión del mundo y de la esencia como dos cuestiones separadas está dada por una tradición ontológica, que según Heidegger es la que

²⁶⁹ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, op. cit., pp. 67-69.

ha predominado en gran parte de la historia de la filosofía, gracias a la clásica división de “*existentia*” frente a la “*essentia*” (diferencia a la que también se hace referencia en *Carta sobre el humanismo*). ¿Cuáles son las posibilidades de comprensión de mundo y de esencia a partir de esta diferencia? Desde esta distinción la esencia es comprendida como un lugar fijo desde el que se va a comprender siempre de la misma forma a los objetos, mientras que existencia en esta conceptualización es entendida como lo que cambia y varía. Así, por ejemplo, el concepto de libro tiene una esencia y esta esencia no varía a pesar de existir bibliotecas con millones de ejemplares diferentes de libros.

Estamos rodeados de entes (árboles, casas, bibliotecas, libros, alimentos, etc.), y somos nosotros mismos (el ser humano) un tipo de ente dentro del mundo. Y aunque estamos rodeados por entes lo que nos interesa es el ser. Es entonces cuando Heidegger presenta una distinción porque no todos los entes del mundo son idénticos en su constitución existencial. Por un lado, se encuentra el ente que es el ser humano y por otro los demás entes que no son el ser humano. ¿De dónde surge esta distinción? Se trata de una “diferencia ontológica”, término que va a ser relevante para la comprensión de la analítica existencial de Ser y Tiempo. El motivo de esta diferenciación surge porque el ser humano tiene un ser que se diferencia de los demás entes, ya que el ser humano siempre tiene en juego su propio ser, quiere decir que comprende su propio ser y el de los demás entes. A diferencia del ser humano, el ser de los demás entes se va a caracterizar como un estar-ahí.

Se nos dice que hay una diferencia ontológica, pero cuando vemos el mundo, lo único que vemos son entes. Pero realmente ¿Lo único que vemos son entes? Si no entonces ¿Cómo diferenciar la pregunta “qué es el hombre” con respecto de la pregunta por “qué es el árbol”, si en ambos casos cuando queremos preguntar por el ser de algo lo hacemos desde la misma pregunta “¿Qué es?”?

Heidegger se distancia de la diferencia entre *essentia* y *existentia* para mostrar que lo que hay es existencia. ¿En qué sentido existencia? En la pregunta por el mundo y la pregunta por la esencia hay un elemento en común y este es aquel “quién” que realiza la pregunta: el ser humano (Dasein). Es en este sentido que la pregunta por la esencia y la pregunta por el mundo se encuentran íntimamente vinculadas, y debido a esta misma vinculación, de nuestra

comprensión del mundo también dependerá nuestra comprensión de las esencias. La determinación de esta pregunta nos servirá para que cuando preguntemos por la posibilidad de la esencia del ser humano (dos preguntas más adelante), podamos percatarnos que la pregunta por la esencia y la pregunta por el mundo nos llevan directamente a la cuestión de la existencia del ser humano y la cuestión del sentido del ser del ser humano (Dasein).

La intuición que se ha manejado a partir de la modernidad es identificar el mundo con aquello que lo compone, que son las cosas, los entes. Pero dice Heidegger:

La esencia de las cosas se convierte en problema; y en la medida en que la esencia de las últimas está fundada en la esencia de las cosas naturales, el tema primario es el ser de las cosas naturales, la naturaleza en cuanto tal. El carácter de ser de las cosas naturales, de las sustancias que funda todo lo demás, es la sustancialidad. ¿En qué consiste su contenido ontológico? Con esto hemos orientado la investigación en una dirección equivocada.²⁷⁰

¿Por qué habrá dicho el filósofo alemán que esa no es la dirección que corresponde a nuestro preguntar por el mundo? Porque en este caso estaríamos dejándonos guiar por el ente y no por el ser del ente. La esencia no se predica del ente, no es una propiedad del ente sino del ser. La identificación que nos ha llevado por el camino incorrecto según el filósofo alemán es la de buscar la equivalencia entre el concepto de mundo y el concepto de naturaleza.

[...] Podemos describir el aspecto de estos entes y narrar lo que ocurre entre ellos y con ellos. [...] La descripción queda retenida en el ente. Es óptica. Pero lo que se busca es el ser. El “fenómeno”, en sentido fenomenológico, fue determinado formalmente como lo que se muestra como ser y estructura de ser.²⁷¹

Efectivamente, para Heidegger en *Ser y Tiempo*, eso que se nos presenta es el ente que se proyecta en el horizonte de comprensión que llamamos mundo. Pero mundo no es entendido como algo que está fuera del ser humano, sino que se trata de una comprensión ontológica del mismo ser humano. Intentaremos explicar un poco mejor esta afirmación durante este apartado. El filósofo alemán lo plantea de la siguiente manera:

²⁷⁰ *ibidem.*, p. 91.

²⁷¹ *idem.*

[...] Ontológicamente el “mundo” no es una determinación de aquel ente que por esencia no es el Dasein, sino un carácter del Dasein mismo. Lo cual no excluye que el camino de la investigación del fenómeno del “mundo” deba pasar por el ente intramundano y por su ser. [...] ²⁷²

Recapitulando, estamos entonces preguntándonos por el mundo, y para esto entonces nos fijamos en las cosas (el ente). Este camino sin embargo se muestra inconveniente porque caeríamos en la confusión del ser dándole primacía al ente. La pregunta que surge es cuál es entonces el camino para el conocimiento del mundo. Un primer dato guía es el siguiente:

La cuestión de la relación humana con el mundo exterior ha sido un tema central en la filosofía occidental desde Descartes. [...] tienen algo en común: todos ellos exploran el contacto humano con el mundo desde la perspectiva de un observador externo y separado del mundo. Ser y Tiempo da un giro a esta tradición epistemológica que concibe al ser humano como un punto de vista inmóvil sobre el mundo. El Dasein heideggeriano no es un espectador del mundo, sino un actor activamente involucrado en las tramas mundanas en las que ya siempre habita. El mundo no es un simple receptáculo, un sistema de coordenadas. El mundo es el escenario donde se despliegan las actividades humanas. ²⁷³

El acceso al mundo que se ha planteado hasta ahora ha sido el del observador que desde su conciencia e intelecto descubre, accede y puede conocer el mundo. Esta forma de acceso se denomina como teórica-reflexiva. Sin embargo, esta no es la única manera en que tenemos acceso al mundo de acuerdo con el filósofo alemán, porque a diferencia del sujeto que se diferencia de los objetos y que en esa distancia se vale de su “razón” para acercarse a los entes, en el mundo cotidiano del ser humano ya siempre estamos rodeados y absorbidos en nuestras ocupaciones y con el ente del mundo, sin estar siempre marcando esta distancia de reflexión teórica. Esta absorción en la cotidianidad está dada por una familiaridad con el mundo.

El modo primario de ser del Dasein es el estar-en la apertura del mundo como un todo significativo. Antes de que el Dasein conozca el mundo de manera teórica, existe ya en la apertura ateorética del mundo en medio de los entes que comparecen ateoréticamente en el mundo circundante ateoréticamente descubierto. No es que el Dasein salga en ocasiones fuera de sí, sino que el “estar-fuera” es su modo constitutivo de ser en la apertura del mundo. ²⁷⁴

²⁷² *ibid.* p. 92

²⁷³ ESCUDERO, Jesús Adrián, *Guía de lectura ...*, Vol. I, *op. cit.*, p.171.

²⁷⁴ *ibidem.* p. 173.

Con este apartado se muestra que el conocimiento es solo una de las modalidades de conocimiento del mundo, pero no la privilegiada. Así mismo, resulta decisiva la comprensión del ser humano como ser en el mundo en la relación que presentamos entre esencia y mundo porque como se puede ver, aquello que permite el vínculo con algo como mundo o con las esencias es el ser humano. Sin embargo, como se advierte también, el ser humano visto desde la ontología heideggeriana no es un simple observador, sino que se revela el vínculo que tiene ya siempre el ser humano con el mundo, que no se trata de dos realidades separadas (sujeto-objeto), sino que ya siempre está en conexión el ser humano con el mundo.

Vista esta gran relación y conexión que tiene el ser humano con el mundo, y entendiendo que el mundo no es eso que conocemos únicamente de manera teórica, podemos preguntarnos ¿qué significa el mundo? Heidegger da todo un recorrido por cuatro distintas significaciones de mundo²⁷⁵:

1. El mundo como receptáculo de todo lo que existe (comprensión óptica del mundo)
2. El mundo como sistema de coordenadas de una determinada región ontológica, por ejemplo, el mundo del Derecho, el mundo académico, el mundo del cine.
3. El mundo en sentido existencial, como aquel espacio en que se desenvuelve la existencia del ser humano, el espacio en el que la vida del ser humano se mueve familiarmente.
4. El mundo como concepto ontológico-existencial que se refiere a la posibilidad de la mundaneidad en general, que posibilita de manera previa, que pueda existir algo como mundo.

A propósito de este cuarto concepto existencial, Heidegger en *Ser y Tiempo* desarrolla su idea de mundaneidad. La mundaneidad es entendida como una estructura del ser humano (Dasein) porque solo él es mundano. Frente a esto lo que se dirá es que el resto de los entes que no tienen la misma forma de ser del ser humano (Dasein) solamente comparecen en el mundo y serán denominados como intramundanos. En cambio, la mundaneidad del ser humano (Dasein) se entiende como escenario en el que el ser humano (Dasein) se

²⁷⁵ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, op. cit., pp. 92-93.

desenvuelve. El mundo en este sentido no se entiende como lugar o como receptáculo de la totalidad de entes, sino como una forma de estar en el mundo.

Nos topamos aquí con una serie de ingredientes que perviven en la noción heideggeriana de “mundo”. Este no es la totalidad de entes contenidos en un receptáculo, no tiene un sentido espacial, sino que encierra una dimensión eminentemente vivencial. El mundo es el ámbito, la esfera, el escenario, el horizonte, el contexto en que se desarrolla la vida del ser humano desde la triple modalidad de su trato con las demás personas en la esfera del mundo compartido (*Mitwelt*), del uso que hace de las cosas en el mundo circundante (*Umwelt*) y del mundo propio de los pensamientos, sentimientos y vivencias de cada individuo particular (*Selbstwelt*).²⁷⁶

A partir de aquí, en esta investigación quisiéramos rescatar uno de los lugares primordiales para la comprensión de mundo que también nos permitirá una mejor visualización de nuestra comprensión de la esencia. Nos referimos a la comprensión de mundo como “un todo significativamente articulado”. Esta concepción se enfrenta a la concepción cartesiana de mundo como *res extensa*.

Gracias a esta concepción de mundo como un todo significativamente articulado que hace parte de la constitución existencial del ser humano, y que por lo mismo no hay mundo sin ser humano (*Dasein*), la relación entre el ser humano y la esencia tiene una gran determinación a partir de la comprensión del mundo.

La significatividad como característica fundamental del mundo quiere decir que las cosas que están ahí afuera y que hacen parte de nuestro mundo, no se presentan de manera aislada, sino que ya siempre se encuentran dentro de una trama relacional que nos permite precisamente esa familiaridad.

[...] El mundo constituye, por decirlo así, nuestra situación hermenéutica, el núcleo de inteligibilidad de todas nuestras experiencias: desde el uso de utensilios y equipamientos, hasta las formas de vida social y la tradición, pasando por nuestro lenguaje y sistema de creencias. Con ello, se consuma una destrascendentalización de los conceptos filosóficos heredados, quedando excluido todo recurso a un sujeto trascendental constituyente del mundo. El punto de partida obligado de esta nueva perspectiva de la facticidad de un *Dasein*, que

²⁷⁶ ESCUDERO, Jesús Adrián, *Guía de lectura ...*, Vol. I, *op. cit.*, pp. 182-183.

ya no es sujeto constituyente del mundo, sino que participa en la constitución de sentido inherente al mundo en que se encuentra ya siempre arrojado.²⁷⁷

El ser humano se comprende a sí mismo y al mundo que lo rodea a partir de sus vivencias, de su experiencia del mundo. Así mismo, estas vivencias están atadas a una estructura hermenéutica del mundo. No experimento las cosas solamente como “cosas”, sino que esas mismas cosas están envueltas en un entramado de significados. El ejemplo de “la cátedra” que presenta J.A. Escudero²⁷⁸ es relevador, y que trae a propósito de una reflexión hecha por Heidegger, puesto que con él se evidencia que la experiencia que tenemos del mundo antes que ser una percepción física de las cosas está marcada por la significatividad y por la explicación hermenéutica que le damos al mundo.

El ejemplo consiste en posicionarse frente a una cátedra de un salón de clases y preguntarse ¿qué es lo que se percibe de eso que tenemos frente a nosotros? La respuesta que se puede esperar de un estudiante universitario puede ser la misma, pero no ocurre lo mismo por ejemplo para un campesino que nunca ha estado en un salón de clases o para una persona de una comunidad indígena que nunca lo ha hecho. Cada uno de los que experimenta la cátedra lo hará de acuerdo con su respectivo horizonte de comprensión.

El ejemplo de la cátedra pone de manifiesto que la vida humana vive esencialmente en horizontes de significatividad con independencia de su nacionalidad, localización geográfica, contexto cultural y sistema de creencias. Y en cuanto pertenece a la esencia de la vida humana comprenderse en y a partir de estos horizontes, esta no se relaciona con cosas simplemente percibidas como con otras comprendidas de manera primordial. [...] La percepción y el conocimiento no solo significan percepción de algo y conocimiento de algo, sino percepción y conocimiento en un mundo, en un horizonte. Este horizonte significativo es anterior a todo acto de percepción y conocimiento, puesto que ya todo acto lo presupone y lo pone en juego tácita o expresamente.²⁷⁹

Se muestra que la comprensión del mundo, que como se ha venido advirtiendo no está únicamente vinculada al conocimiento teórico, ya siempre estamos interpretando el mundo de una determinada manera. La interpretación se comprende no como un proceso intelectual predominantemente (en el sentido del juicio), sino que se trata del

²⁷⁷ *ibidem*. p. 185

²⁷⁸ *Cfr. ibid.* pp.192-194; 209-210.

²⁷⁹ *ibid.* p. 194

envolvimiento en una trama significativa con el mundo que nos los presenta de una u otra manera. Con esta idea se renueva el vínculo entre existencia y experiencia del mundo. Ya siempre estamos comprendiendo el mundo porque ya siempre lo estamos experimentando de una u otra manera, y a partir de esta experiencia interpretamos el mundo.

[...] Este “sistema de relaciones”, constitutivo de la mundaneidad, lejos de disolver el ser del ente que está a la mano dentro del mundo, posibilita, precisamente sobre el fundamento de la mundaneidad del mundo, el primer descubrimiento de este ente en su “en-sí” sustancial.²⁸⁰

Podemos percatarnos que el mundo no es un contenedor del que nosotros hacemos parte, sino que sobre todo se trata de un horizonte donde las cosas nos resultan accesibles y comprensibles. En este horizonte, la significatividad hace referencia a una red en la que se encuentra el ser humano, a partir de la cual le resultan accesibles y comprensibles las cosas que lo rodean. Ahora la pregunta que surge es ¿a dónde conduce esta red de significados? ¿cuál es el sentido de esta unión significativa? La respuesta es el ser humano (Dasein) mismo.

[...]La idea fundamental que impregna toda la obra de Heidegger y que, a su vez, constituye el núcleo de la hermenéutica filosófica en general, es que nuestra relación con el mundo se basa primariamente en la comprensión de los nexos significativos que articulan la realidad y no en la percepción subjetiva de las propiedades de los objetos.²⁸¹

Ahora bien, hecha esta primera exposición de la comprensión del mundo como constitución existencial del ser humano, Heidegger²⁸² va a mostrar la comprensión del mundo como *res extensa* desarrollada con Descartes.

Descartes presenta una diferencia entre la substancia pensante (*res cogitans*) y substancia corpórea (*res extensa*). El mundo se compone de cosas puramente corpóreas, y por esta vía la conclusión a la que llega es que la esencia de esas cosas corpóreas es “la extensión”. La extensión es aquello que permanece inalterable frente a los posibles cambios y por eso es por lo que se utiliza la idea de “substancialidad” para referirse al ser que permanece.

²⁸⁰ HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 115.

²⁸¹ ESCUDERO, Jesús Adrián, *Guía de lectura ...*, Vol. I, op. cit., p. 209.

²⁸² HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, op. cit., párrafo 21

[...] Heidegger critica esta reducción del ser a la substancialidad. Substancia significa ser portador de propiedades. Pero con ello se diluye la diferencia entre ser y ente: si la substancialidad es el único modo de ser, entonces no hay posibilidad de distinguir otros modos de ser.²⁸³

En este sentido, bajo la concepción del mundo de Descartes, el ser queda reducido a presencia permanente, accesible únicamente a partir de la razón y la mirada teórica-reflexiva, obviando todo el contexto significativo del mundo en el que se encuentra el ser humano. En el fondo, se pierde de vista el mundo por concentrarse en el ente, y de esa manera, al olvidar el mundo también se pierde de vista la constitución existencial mundana del ser humano. A esta forma de concentrarse únicamente en el ente Heidegger la titula como una “desmundanización del mundo”.

[...]El naturalismo científico provoca una desmundanización (*Entweltlichung*) del mundo (cf. GA 20:249). El ser del martillo se determina a partir de una totalidad de utensilios que, a su vez, remiten al mundo como un todo significativo. Este todo incluye la riqueza y variedad de las experiencias humanas en su conjunto, constituye lo que Husserl llama el <<mundo de la vida>> (*Lebenswelt*). La *lebenswelt* no solo remite al mundo humano, sino que se encuentra también en toda la multiplicidad de los objetos efectivos y posibles pertenecientes al conjunto de la naturaleza. No podemos reconstruir el mundo de la vida exclusivamente por medio de datos cuantitativos y hechos científicos. En realidad, procedemos al revés: el mundo de la vida da a los hechos su significado.²⁸⁴

En este sentido, y para proyectar nuestra investigación dirigida a la pregunta por la esencia del ser humano que nos sirva para comprender mejor la dignidad humana desde el horizonte de la comprensión del Derecho, se muestra que esto que se entiende por substancia, por lo que perdura y permanece es también un equivalente de la concepción de esencia como constancia que ya se había explicado con anterioridad en el curso de “*Preguntas Fundamentales de la Filosofía*”. La diferencia es que ahora bajo la distancia de la relación sujeto-objeto, se impone para el entendimiento del ser el permanente estar-ahí, desligado de la temporalidad del ser humano. Dice textualmente en Ser y Tiempo esta afirmación sobre la comprensión de la esencia del ser humano desde esta mirada cartesiana: “[...]Descartes

²⁸³ ESCUDERO, Jesús Adrián, *Guía de lectura ...*, Vol. I, *op. cit.*, p. 212.

²⁸⁴ *ibidem*. p. 213

interpreta entonces el ser del “Dasein”, cuya constitución fundamental es el estar-en-el-mundo, de la misma manera que el ser de la ser extensa, esto es, como sustancia.”²⁸⁵

Para Descartes, la realidad fundamental se reduce a la materia extensa y medible, lo cual lleva a una visión del mundo como un conjunto de objetos aislados y manipulables. En contraposición, para Heidegger, el mundo no es solo una colección de objetos físicos, sino que está lleno de significado y se revela a través de nuestras experiencias y relaciones con él.

Quedan en latencia estas preguntas ¿Se interpretó la esencia del ser humano del Derecho Humano a la Dignidad Humana a partir de la comprensión del mundo como *res extensa*, como substancia que perdura y permanece? Si es así, ¿qué implicaciones tiene esto para nuestra comprensión de la dignidad humana?

Segunda pregunta: ¿Cuál es el trato que tiene el ser humano con el mundo?

Lo primero sería interpelar ¿por qué queremos preguntarnos por el trato con el mundo? Porque el trato con el mundo es al mismo tiempo también la forma en que tenemos un trato con la esencia.

Con la anterior pregunta estábamos intentado comprender la esencia, y en ese recorrido encontramos su íntima conexión para la comprensión de mundo. En este apartado se muestra que Heidegger en *Ser y Tiempo*²⁸⁶ presenta dos formas de tratar con el mundo, una científica y teórica, y otra precientífica y preteórica. Así mismo, con la reflexión sobre el trato con el mundo se quiere mostrar la forma en que debe distinguirse dos diferentes posibilidades,²⁸⁷ por un lado, el trato con los entes que no son como el ser humano, y por otro lado la especial condición que tiene el ser humano (Dasein) frente a los demás entes.

Recapitulando algunas de las conclusiones de la anterior pregunta, allí se mostró que una de las cualidades del mundo es su significatividad y que cuando estamos referidos a alguna cosa dentro del mundo no estamos refiriéndonos a ella primariamente como un objeto aislado, sino que de antemano ya se encuentra dentro de una red significativa en la que el ser

²⁸⁵ HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, op. cit., pp. 123-124.

²⁸⁶ Cfr. *ibidem*. pp. 96-101.

²⁸⁷ Cfr. *ibid.* p. 114.

humano se encuentra envuelto. La comprensión de mundo como una totalidad unificada que no está separada del ser humano rompe con el esquema de sujeto-objeto de la metafísica de la subjetividad. Al efecto de esta red se le conoce como carácter remisional, permitiéndonos ver el mundo no únicamente desde la mirada de objetos desligados unos de otros, aislados entre ellos y aislados del ser humano, sino como un horizonte lleno de una posibilidad de riqueza y descubrimiento constante.

Ahora bien, frente a ese mundo que tenemos ahí delante ¿de qué manera se encuentra el ser humano en su vida cotidiana? Heidegger dirá que cotidianamente, que corrientemente nos encontramos en una relación de familiaridad con el mundo. Esta familiaridad se reconoce porque a través de ella nos damos a entender,²⁸⁸ porque estamos absorbidos en nuestros quehaceres, en las situaciones particulares y con las demás personas con las que compartimos nuestra existencia. Familiaridad es también total involucramiento, absorción y involucrimiento con la trama de nuestra vida²⁸⁹.

Como se advertía con anterioridad, a partir de esta forma de relacionarnos en total involucramiento y familiaridad, Heidegger distingue dos formas de estar involucrados con las cosas que nos rodean: una precientífica y otra científica. Así mismo, ambas formas en las que se entra en contacto con el mundo se desenvuelven en esta forma de ser que tiene siempre el ser humano (Dasein) que se denomina “ocupación” (Sorge).

De acuerdo con la fenomenología ontológica propuesta en *Ser y Tiempo*²⁹⁰, la forma primera de entrar en contacto con el mundo es precientífica, en la que no tenemos un concepto totalmente claro de las cosas con las que habitamos y sin embargo ya siempre gozan de un sentido dentro de nuestro habitar práctico. La actitud puramente cognitiva y científica es más bien derivada de este primer trato precientífico.

En ese primer contacto con el mundo de manera precientífica, los entes del mundo gozan de una forma de ser que se denomina “utensilios” o “útil”. Los entes con los que habitamos cotidianamente se muestran en su aptitud para ser usados en situaciones concretas. Así, por

²⁸⁸ Cfr. *ibid.* p. 113.

²⁸⁹ Cfr. *ibid.* p. 103.

²⁹⁰ Cfr. ESCUDERO, Jesús Adrián, *Guía de lectura ...*, Vol. I, *op. cit.*, pp. 209-210

ejemplo, cuando nos levantamos de la cama al despertarnos y ponemos nuestros pies en el suelo, no nos planteamos una reflexión del significado de estar sobre un suelo firme, sino que ya de antemano esa misma tierra que pisamos al levantarnos tiene un sentido dentro de nuestra vida cotidiana. Y lo mismo con todos los entes que tenemos frente a nosotros dentro de la trama de nuestro día a día.

La forma en que el útil se presenta ante nosotros para una mirada reflexiva de acuerdo con Heidegger en *Ser y Tiempo*, es cuando ese mismo ente se nos anuncia como inservible y disfuncional para nuestras actividades cotidianas. Cuando las cosas no nos funcionan el “útil” se convierte en objeto reflexivo. Esta diferencia es lo que Heidegger denomina ente a la mano y ente ante la vista (también denominado “simple presencia”). Retomaremos el ejemplo del martillo propuesto en *Ser y Tiempo*:

Cuando tenemos un martillo en la mano porque queremos arreglar uno de los muebles de la casa, no reflexionamos asépticamente con la mirada del científico sobre el significado del martillo, o sobre las cualidades que este tiene. Reflexionar sobre el martillo de esta manera lo único que haría sería retrasarnos en nuestro interés más próximo que es el de usar el martillo. El significado del martillo no se muestra en este caso con la observación y contemplación sino con su manejo y uso.

Esto es muy importante dentro de nuestra investigación porque el significado de las cosas, su significatividad, su esencia, no se nos revela primariamente a través del conocimiento y de un comportamiento teórico, sino también y primariamente desde nuestra ocupación con él desde su uso y manipulación.

Ahora la pregunta que valdría la pena hacer es ¿si ya siempre nos encontramos comprometidos dentro del mundo circundante entendido significativamente, qué necesidad tendríamos de preguntarnos por la esencia si ya de antemano comprendemos el sentido de las cosas de una manera preteórica? La respuesta estaría dada en primer lugar por la funcionalidad y disfuncionalidad de las cosas en nuestro mundo. Igualmente, en mi opinión tendría que ver con la misma existencia del ser humano y la trama significativa en la que se encuentran las cosas dentro del mundo, siempre abiertas a nuevos descubrimientos y el ser

humano también siempre abierto a sacar a la luz eso que antes se encontraba encubierto entre su existencia y el mundo.

La mundanidad se constituye en remisiones, y estas mismas remisiones se disponen en entramados de remisiones, de totalidades de remisiones, que en última instancia remiten a la presencia del mundo del trabajo. No son las cosas, sino las remisiones las que tienen la función primaria en la estructura de comparecencia del mundo.²⁹¹

En este sentido, el trato con el mundo nos ha revelado que nuestra existencia oscila en su relación con el mundo entre la forma precientífica y la científica, así como la advertencia que, antes que toda preocupación teórica sobre el lugar de una cosa en el mundo, eso que nos preocupa, ya se encuentra envuelto con un sentido en una red significativa.

Finalmente, respecto al trato con el mundo es importante advertir que también debe hacerse una diferencia con respecto al trato con los diferentes tipos de entes que se encuentran en el mundo. Por un lado, se encuentra el ente que tiene la calidad de ser un ser humano, y por otro lado los demás entes que no tienen la misma calidad del ser del ser humano (diferencia que ya se ha advertido antes). Frente a esta diferencia el trato familiar que se tiene con uno y otro varía.

El Dasein está “en” el mundo en la forma de la ocupación y el trato familiar con los entes que comparecen dentro del mundo. Pero el Dasein, a diferencia de los restantes entes, no es algo que se halla presente en el mundo ni algo que está a la mano en un lugar determinado. La simple presencia (*Vorhandenheit*) y el estar-a-la-mano (*Zuhandenheit*) son modos de ser de los entes intramundanos, no del Dasein. ¿Cuál es la espacialidad constitutiva del Dasein? Este ya siempre está en medio de (*sein bei*) cosas, involucrado en situaciones y absorto en diferentes tareas. [...]²⁹²

Debido a la diferencia ontológica en la que se encuentra el ser del ser humano, su modo de ser lo haría radicalmente diferente frente a los entes a la mano o los entes a la vista, ya que su forma es la de la mundanidad y la significatividad. Entonces si queremos preguntarnos por la dignidad humana, que como ha sido planteado lleva en su cimiento la pregunta por la esencia del ser humano, para el trato con este tipo de esencia particular debemos ser

²⁹¹ *ibidem*. p. 201.

²⁹² *ibid.* pp. 217-218.

conscientes que el modo de ser del ser humano es radicalmente diferente de un ente a la mano o un ente ante la vista como simple presencia.

El trato con la esencia de los entes a la vista, como ya se vio recibió el trato de la comprensión de mundo como *res extensa*, y por lo tanto este tipo de trato no podría ser el mismo que se le podría dar a la esencia del ser humano.

Tercera pregunta: ¿De qué manera puede ser comprendida la esencia del ser humano?

Nos encontramos finalmente con la posibilidad concreta de la pregunta por la esencia del ser humano. Con muchos más datos del horizonte en el que esta pregunta puede ser planteada. El apartado sobre el tiempo ya hizo un gran aporte. Ahora este desarrollo con el tema de la esencia como *res extensa* ha hecho otro tanto. Como se ha visto, la idea de esencia como lugar fijo, perdurado y constante le resulta ajeno a la comprensión de mundo como significatividad. Así mismo, la comprensión de la esencia debe también tomar en cuenta que el trato que se puede dar a los distintos entes debe tomar en cuenta la diferencia ontológica que tiene el ser humano respecto de los demás entes. Sobre esta última se adelanta que para Heidegger en *Ser y Tiempo*²⁹³ se refiere a la esencia del humano de dos formas: (i) la esencia del ser humano es la existencia y (ii) el ser en cada caso mío.

Heidegger propone una comprensión de la esencia del ser humano (Dasein) que se desdobra en dos. La primera parte dice: La esencia del ser humano es la existencia.

Como se había puesto de presente con la diferencia ontológica, el ser del ente que es el ser humano es radicalmente diferente del resto de entes que existen, y el motivo para esto es porque el ser del ser humano siempre tiene en juego su propio ser. Este juego es plasmado en *Ser y Tiempo* en el párrafo 4, y quiere decir por una parte que el ser humano no decidió entrar al juego, sino que solamente fue puesto allí y no tiene más opción que jugar. También quiere decir que la forma en la que juega siempre se encuentra en su determinación y de acuerdo con la situación fáctica en que se encuentra en cada caso concreto. Estar en juego su

²⁹³ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, op. cit., pp. 67-69.

ser quiere decir también que solamente el (en cada caso nuestro yo) tiene la posibilidad de preocuparse o no por su propio ser.

A esta condición (o quizás falta de condición) de juego es denominado como un tener-que-ser. Este tener-que-ser es el desarrollo de la existencia del ser humano. No existe un momento concreto en el que se da, sino que toda su vida es desarrollada como existencia que forzosamente se tiene que realizar de alguna manera, dentro de una posibilidad.

Heidegger no intenta definir propiedades ónticas de la existencia del Dasein. [...] En cuanto existe, el Dasein es algo que se halla sometido a un constante proceso de realización o, lo que es lo mismo, no es algo que esté ahí delante de nosotros, simplemente presente (*vorhanden sein*), sino algo <<esencialmente inacabado>> que tiene que ser en cada caso. No se puede ofrecer una <<definición>> de Dasein.²⁹⁴

La definición heideggeriana del término “existencia” no es el equivalente a lo que se entiende dentro del concepto de *existentia*. Esta distinción se encuentra presente tanto en la *Carta sobre el humanismo* como en *Ser y Tiempo*. La diferencia entre una y otra se puede dar claramente a partir de las siguientes coordenadas:

a) *Existentia*: “quiere decir ontológicamente lo mismo que estar-ahí delante, una forma de ser esencialmente incompatible con el ente que tiene el carácter del Dasein” (SyT: 67). La *existentia* es algo estático, colocado delante de nosotros como un objeto de observación y listo para ser diseccionado con el bisturí analítico [...]

b) Existencia, en cambio, es una determinación ontológica solo propia del Dasein. De ahí la afirmación rotunda de que <<la “esencia” del Dasein consiste en su existencia>> (SyT: 67). Nótese que la palabra esencia va entre comillas para designar que no se trata de una esencia inmutable e intemporal. [...] La palabra existencia se reservará para describir la relación que el Dasein guarda con su propio ser.²⁹⁵

²⁹⁴ ESCUDERO, Jesús Adrián, *Guía de lectura ...*, Vol. I, *op. cit.*, p.151.

²⁹⁵ *ibidem.*, pp. 150-151.

En esta necesidad imperativa de hacernos cargo de nuestra existencia, también se da el hecho de que no estamos atados a alguna posibilidad concreta, sino que tenemos siempre la posibilidad de inventarnos. De ahí que la comprensión de nuestro ser sea al mismo tiempo la posibilidad de proyectar nuestro ser hacia un futuro en el que estamos disponiendo siempre desde nuestro pasado.

[...] La analítica fundamental del Dasein huye de esta clase de determinaciones objetivas que desembocan en una esencialización. El modo de ser específico del Dasein consiste en que es <<inesencial>>, esto es, en que es pura posibilidad. La posibilidad como forma de ser del Dasein es anterior a toda determinación positiva. Todas estas ciencias del hombre se fundan a la postre en la analítica existencial.²⁹⁶

La respuesta de quién somos se encuentra respondida de antemano, de manera precientífica en nuestro “*siendo*”. Nuestra existencia está constantemente dando respuesta a eso que somos, a nuestra esencia. Y también en esta libertad única que tiene el ser humano de responderse a sí mismo con su existencia es que el ser humano tiene a su cargo una gran responsabilidad de cuidado de su ser.

Para Heidegger en *Carta sobre el humanismo*, el cuidado de nuestro ser y del ser en general se da gracias a la posibilidad del lenguaje, entendiendo más allá de sus posibilidades instrumentales como medio de comunicación. En este caso el lenguaje es entendido como lugar de resguardo de un misterio que siempre se encuentra abierto a ser revelado. En el texto de la Carta se plantea de la siguiente manera: “Solo por ese habitar “tiene” el “lenguaje” a modo de morada que preserva el carácter extático de su esencia. A estar en el claro (Lichtung) del ser es a lo que yo llamo ex-sistencia del hombre.”²⁹⁷

Esta respuesta de la esencia del ser humano con su existencia no ha sido, por varios motivos, la respuesta que ha tenido la antropología tradicional. De acuerdo con Heidegger²⁹⁸ esta pregunta por el ser del ser humano ha caído en el lugar de lo “obvio”, en el mismo lugar del estar ahí de las demás cosas que están en el mundo. Para esta tradición científica de las humanidades la respuesta a la pregunta por el ser humano ha estado dada mucho más por el

²⁹⁶ *ibid.* p.162

²⁹⁷ HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el humanismo...*, *op. cit.*, p. 267.

²⁹⁸ *Cfr.* HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, *op. cit.*, p. 74.

develamiento de propiedades de nuestro ser sin llegar a aprehender aquello que significa propiamente el ser del ser humano. Como se vio en la visión del mundo como *res extensa*, el ser del ser humano fue colocado en el mismo lugar de los demás entes del mundo.

La segunda parte de la propuesta dice: La esencia del ser humano tiene el carácter de ser-en-cada-caso-mío.

De la misma manera en que una de las cualidades especiales de nuestro ser es el tener-que-ser y de encontrarnos en la libertad de dar una respuesta a la pregunta por nuestro ser a través de nuestra existencia, dicha respuesta no puede ser dada por alguien externo a mi propia experiencia, a mi propia existencia. Esta posibilidad de la singularidad se reveló anteriormente con el apartado del tiempo gracias a nuestro ser para la muerte, nadie nos puede arrebatar nuestra propia muerte, y también nadie puede sentir lo que experimentamos.

La idea de un sujeto que a través de su conciencia con sus representaciones mentales puede acceder al mundo, restringe la experiencia vital del ser humano a solamente una de sus posibilidades de experimentar el mundo.

El ser-en-cada-caso-mío descarta la posibilidad de un sujeto homogéneo que experimenta interiormente un exterior homogéneo. La homogeneidad no cabe para la explicación de la existencia del ser humano, ya que cada uno se encuentra en la experimentación de su ser-en-cada-caso-mío. No nos encontramos como sujetos aislados experimentando objetos aislados.

El primer existenciarío es el estar-en-el-mundo, lo que supone invertir el punto de vista cartesiano. El hombre no es aquel sujeto sin mundo que imaginó Descartes, pura *res cogitans* que solo se relaciona con el mundo exterior por medio del puente siempre quebradizo y sospechoso de sus pensamientos (*cogitationes*); más bien, es un ente que tiene la estructura existenciaría y ontológica del estar-en y que, por ende, puede concebirse únicamente en relación esencial con el mundo. Se trata de una relación dinámica constituida por el peculiar modo de comportarse del Dasein respecto de los entes que le salen al paso dentro del mundo.²⁹⁹

En definitiva, esta relación con las esencias y también con la esencia del ser humano están dados de antemano por la inesencialidad del ser humano, por encontrarse siempre como pura

²⁹⁹ ESCUDERO, Jesús Adrián, *Guía de lectura ...*, Vol. I, *op. cit.*, p. 169.

posibilidad, y desde este proyecto, siempre nos estamos realizando en cada acto con el resto de los entes del mundo. De allí que Heidegger diga en Ser y Tiempo “Más alta que la realidad es la posibilidad”. Esto no porque sea una arbitrariedad el querer negar la realidad, sino porque el ser humano se encuentra a sí mismo siempre como posibilidad, y de esta manera se da también su relación con el mundo y con las esencias.

A este ser como posibilidad se le conoce como existencia. La esencia del ser humano no precede a la existencia, sino que es esta misma su propia existencia.

A. Aterrizaje de la esencia del ser humano y el Derecho Humano a la Dignidad Humana

En el presente aterrizaje se quiere presentar un análisis de las influencias que puede tener cada una de las preguntas que se han propuesto para que desde allí se pueda pensar en la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana a partir de la posibilidad de la esencia del ser humano.

¿Qué implica para la comprensión de la esencia del ser humano (y la dignidad humana) mantener separada la esencia de la comprensión del mundo? Por otro lado ¿qué consecuencias tendría sostener el vínculo de la esencia y mundo para la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana?

Mantener por un lado las esencias y por otro lado el mundo sería negar la misma forma de ser del ser humano, negar su cualidad existencial especial y radicalmente diferente a la de los demás entes. Mirar al mundo en la diferencia entre una esencia (ideal) separada del mundo (real), mantiene la dignidad del ser humano como una idea que debe responder de forma lógica y correcta a esto que hemos comprendido como esencia del ser humano (sea cual sea). En esta manera de ver el mundo, la dignidad humana sería solo una de las formas más que tiene el ser humano dentro de la colección de cosas que existen en el universo.

Otra de las consecuencias es situar al ser humano en un estado de carencia respecto de su dignidad humana, porque la realidad pocas veces y quizás nunca va a alcanzar el estado de cosas que permite que el ser humano se acomode a la idea de dignidad humana. Sostener una

mirada separada de las esencias y del mundo implicaría que la dignidad humana no diría nada de la existencia del ser humano, sino que se trataría de una meta por alcanzar, un lugar al cuál llegar, un receptáculo en el que el ser humano debe embonar. Anteriormente en una de las referencias ya se nos decía por el filósofo alemán esto que volvemos a recapitular:

[...] sólo podemos preguntar si el hombre actual reduce aquella amplitud de su oculta necesidad más profunda a las necesidades para las que haya de inmediato una defensa de emergencia en la cual satisfacerse y tranquilizarse. Sólo podemos preguntar si aquel vértice del instante más agudo el hombre actual siempre lo ha quebrado ya y lo ha doblado y hecho romo y conservado romo con el apresuramiento de su reaccionar, con la subitaneidad de sus programas, aprisionamiento y subitaneidad que él confunde con la resolución del instante.
[...]³⁰⁰

Se podrá objetar que la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana al mismo tiempo que se determina como una condición del ser humano es visto como un ideal por alcanzar. En este punto, pareciera que la dignidad humana dejara de ser la esencia del ser humano para convertirse únicamente en un valor, que dejara de ser una condición existencial para convertirse en un referente ético. Con esta objeción habría que decir que se estaría llevando una condición existencial del ser humano a un espacio del que no es posible desligarlo, porque mientras en el plano ético se establece un campo de aquello que resulta deseable para el ser humano, en el campo ontológico no hay cabida para el deseo. Un ejemplo de esto es el caso de la lealtad, que sería deseable que los seres humanos fueran de esta manera, pero puede optar por no hacerlo. En cambio, con la dignidad humana, entendiendo esta como una expresión de la esencia del ser humano como la hemos venido entendiendo durante esta investigación, esto no podría ser o no ser, sino que solamente nos encontramos un “*siendo*”. Esto nos llevaría a preguntar si la dignidad humana tendría antes que un contenido óntico (y que permitiera afirmaciones como “Le arrebató su dignidad humana”) un contenido ontológico en tanto que condición de posibilidad.

Aunado a todo lo anterior, habría que añadir que esta diferenciación entre las esencias y el mundo ha ganado fuerza merced a una determinada concepción del mundo como *res extensa*. Esta concepción piensa el mundo como objetos aislados, como si estuviéramos

³⁰⁰ HEIDEGGER, Martin, *Conceptos Fundamentales ...*, op. cit., p.212.

frente a un desfile de objetos desprovistos de vínculos entre sí y de vínculo con aquel que los pone bajo su mirada.

Por otra parte, si entendemos que la pregunta por la esencia está íntimamente asociada a la constitución existencial del ser humano en tanto que este ente es considerado “ser-en-el-mundo”, la pregunta por la esencia solo es posible gracias a que hay un ser humano que tiene una relación con las esencias del mundo. Preguntarnos por la esencia del ser humano es preguntarnos por la relación que tiene el ser humano con el mundo.

Quedan en latencia estas preguntas ¿Se interpretó la esencia del ser humano del Derecho Humano a la Dignidad Humana a partir de la comprensión del mundo como *res extensa*, como substancia que perdura y permanece? Si es así, ¿qué implicaciones tiene esto para nuestra comprensión de la dignidad humana? ¿Cómo hemos preguntado por la dignidad humana en la Declaración Universal de Derechos Humanos?

La constatación de la idea de dignidad humana a partir del concepto cartesiano de “mundo”, en el que se consideraría la DH como parte de la *res extensa*, como sustancia atribuible a un objeto. Esenciar nos habla de una relación que tenemos con el mundo, que en el caso de la concepción de mundo como *res extensa* esa relación está dada por el conocimiento teórico-reflexivo. Lo que nos dice Heidegger es que esta relación particular que tenemos con el mundo y con nosotros mismos siempre está dada de antemano por nuestra interpretación.

Es claro que la altura esencial del hombre no consiste en que él sea la substancia de lo ente en cuanto su “sujeto” para luego, y puesto que él es el que tiene en sus manos el poder del ser, dejar que desaparezca el ser ente de lo ente en esa tan excesivamente celebrada “objetividad”.³⁰¹

Frente al entendimiento de la esencia como lo constante, se debe añadir a continuación lo dicho en Ser y Tiempo sobre la interpretación, porque “lo visto” está determinado por la forma en la que es visto y ello decide como lo vemos en cada caso. Lo que vemos está siempre

³⁰¹ HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el humanismo...*, op. cit., p.272

determinado por la manera en la que proyectamos nuestro horizonte de significados en el mundo.

Desde la concepción del mundo como *res extensa* y que la esencia del ser humano fue vista también desde esta consideración, nuestra investigación quiere apoyarse en esta idea para sostener que la comprensión que se tiene de la dignidad humana en el Derecho Humano a la Dignidad Humana mantiene esta comprensión de la esencia del ser humano a partir de mundo entendido como *res extensa*. En el apartado del tiempo ya hubo una dedicación a la comprensión de la existencia del ser humano solamente como un estar-ahí determinado, que sería el del ser humano que estaba enfrentándose a todas las calamidades de mitad del siglo XX, al ser humano aterrorizado con las guerras mundiales, al ser humano heredero de la idea de sujeto moderno. Se fijó en la imagen de un determinado ser humano, situado en un contexto histórico y cultural, y desde el lenguaje de la Declaración que también tiene como propósito fijar las cosas en el tiempo, desde ese lugar, se determinó la esencia del ser humano.

Por lo mismo, el acceso que se tuvo de la esencia de este ser humano fue a partir de la reflexión teórico-reflexiva, y por lo mismo desde la distancia que nos permite colocar bajo estudio de un sujeto que determina objetos. Este acceso al mundo, la *res cogitans*, es el único que se encuentra habilitado desde la concepción del mundo como *res extensa*.

Cuando se descomponen nos damos cuenta que a partir del análisis de la esencia, el trato inicial que se le dio a la dignidad humana desde el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos fue el del conocimiento teórico, y su interés fue hacer que este tipo de trato permitiera la universalidad de la comprensión de esta dignidad humana. Lo que sucede es que este tipo de conocimiento teórico es siempre una interpretación del mundo, incluso cuando no se le quiera reconocer de esa manera. Esto también tiene grandes consecuencias para la comprensión de la dignidad humana, porque se le convierte en una dignidad puramente abstracta, teórica y aislada. En otras palabras, usando los términos heideggerianos, se trata de una dignidad humana desarraigada.

Sin embargo, el ser humano comprendido desde la ontología de Ser y Tiempo, no ve al ser humano como un espectador de las esencias del mundo, sino como un actor involucrado en la trama del mundo en la que habita, y por lo tanto en la trama significativa del mundo en

el que se manifiestan las esencias. De igual manera, la forma de acceso al mundo entendido como una red significativa no es únicamente ni de forma primaria la del conocimiento teórico-reflexivo, sino la del involucramiento ateorético y pre-reflexivo, en el que ya siempre interpretamos y comprendemos el mundo de una determinada manera.

Siguiendo el ejemplo de la cátedra, cuando se pregunta por la esencia del ser humano, antes que enfrentarse a un objeto que necesita ser descompuesto hasta el hartazgo por la mirada científica, ya nos encontramos en una relación con esa esencia, y por lo mismo con la dignidad humana. La esencia del ser humano y por lo mismo la dignidad humana no pueden ser respondidos únicamente de manera abstracta, sino que están envueltos eminentemente en un contenido vivencial, están envueltos en el mundo, o si se quiere utilizar el concepto del mundo de la vida.

La dignidad humana desde la concepción del mundo de la *res extensa* se experimenta internamente, como una experiencia de la esfera interior del ser humano. Entones lo que debe suceder para que esta experiencia interna sea posible es que debemos modificar la esfera exterior del ser humano para que esto sea posible. Debemos modificar la objetividad para que un tipo de subjetividad subsista.

Heidegger cuestiona esa división interior/exterior, destruye la división entre subjetividad y objetividad, desafiando la comprensión de la existencia humana que se experimenta dentro de una esfera interna y enclaustrada³⁰². Si ya siempre nos movemos en este todo significativamente articulado en el que nuestra experiencia está atada a una red significativa, también dentro de esta red la experiencia de la dignidad humana debe ser buscada. Desde este entramado significativo surge nuevamente la pregunta ¿cómo podemos comprender la dignidad humana? Ya no como algo aislado sino profundamente relacionado con nuestro ser-en-el-mundo, con nuestra familiaridad e involucramiento con el mundo. Pasamos de la visión de una dignidad humana profundamente desmundanizada de mundo a la pregunta por la dignidad humana profundamente mundana.

³⁰² Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, op. cit., §43.

Pero ¿qué implica esta desmundanización de la dignidad humana en el caso de la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos? Se trata de una dignidad a la que solo es accesible a partir de las situaciones que previamente la reflexión teórico-reflexiva ha situado la dignidad humana, es decir, lo que en el apartado del tiempo decíamos que estaba dada para un tiempo determinado en el que resultaba importante o digno hablar de dignidad humana. Mientras no ocurre ese tiempo concreto, se trata de la dignidad humana de la presencia constante, que es experimentada como un constante ahora diluyéndose.

También aquí en las implicaciones de la desmundanización de la dignidad humana, el mundo de la vida es influenciado por esta comprensión aséptica de la esencia del ser humano y de su dignidad, y por lo mismo solo es posible dar significado a los hechos que son considerados como relevantes para la dignidad humana porque la misma Declaración Universal de Derechos Humanos se ha encargado de darle a ciertos hechos ese significado. La pregunta es si antes que el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos, es posible comprender hechos que no hayan sido tomados en cuenta por la Declaración y que puedan tener una comprensión como dignidad humana. En otras palabras, el Derecho Humano a la Dignidad Humana es ahora parte de la proyección de nuestro mundo, de sus fundamentos. Pero es sobre todo una mirada teórico-reflexiva atada a una mirada del mundo desligada del ser humano. Lo que se pregunta es si también en nuestro ser-en-el-mundo es posible una comprensión de la dignidad humana que sea mucho más mundana, que esté referida al involucramiento del ser humano con el mundo y no a la diferencia interno/externo, subjetivo/objetivo.

Nuevamente para esta cuestión es importante la comprensión del ser-en-el-mundo que nos plantea el filósofo alemán, porque no se trata de un mundo que ya está constituido y acabado, y, por lo tanto, también nuestra esencia se encuentra acabada, sino que, ya siempre nos encontramos haciendo parte de ese proceso de constitución y de proyección de mundo. Lo que hace falta para volver a retomar esta cuestión es volver a elevar la pregunta. Todo inicia nuevamente con una pregunta.

Al situar nuevamente esta pregunta, de la misma manera que en la pregunta por la cátedra, no estamos refiriéndonos a un objeto abstracto, sino envuelto en un horizonte de significatividad. Por esto, la respuesta de la dignidad humana no puede estar solamente en manos de un documento, la Declaración Universal de Derechos Humanos y el Derecho Humano a la Dignidad Humana, sino que debe estar siempre en manos de quien la experimenta, que es siempre el ser humano (Dasein) cotidiano, el ser humano en-cada-caso-mío.

B. Aterrizaje de la comprensión de la esencia a partir del trato ocupado que tenemos con el mundo y la diferencia con el trato hacia el ser del ser humano diferente al de los demás entes para la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana

En el aterrizaje del trato con el mundo, nos gustaría referir un par de conclusiones que podemos extraer. Ya desde la anterior pregunta nos topamos con la mirada teórica-reflexiva que se tuvo de la esencia del ser humano y las consecuencias para la comprensión de la dignidad humana en el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos. En este aterrizaje nos gustaría ahondar sobre la conceptualización que tiene Heidegger entre el trato pre teórico y el encuentro con los “útiles a la mano” y el trato teórico y los “útiles a la vista”, porque en nuestra opinión es una de las formas en que se puede caracterizar el trato que se tuvo de la dignidad humana al momento de la redacción de la Declaración Universal de 1948 así como el trato que tiene ahora precisamente a través de este documento jurídico. Frente a estos dos tipos de tratos nos gustaría también contrastarlo con la forma en que dice Heidegger que no puede ser tratada la esencia del ser humano como la del resto de entes debido a su mundaneidad y significatividad.

Una de las conclusiones que se quieren poner sobre la mesa a propósito del trato con el mundo, es que de acuerdo con cómo se mostró en el primer capítulo al momento de establecer el concepto que iba a tener el Derecho Humano a la Dignidad Humana, la mirada que se tuvo del mismo no fue primariamente preteórica, es decir, de su desenvolvimiento en la cotidianidad y familiaridad, sino que se le determinó de manera teórica, esto es, en tanto “útil ante la vista”. Uno de los fundamentos que se tuvo para colocarlo de esta manera fue la

disfuncionalidad en la que se vio la dignidad humana después de las catástrofes de las dos guerras mundiales y la situación bélica que se vivía en la primera mitad del siglo XX. Esta también es la forma en que el útil que antes solo era “usado” salta ante la vista de forma apremiante, debido a que ya no se encuentra a la mano para ser “usado”.

Con posterioridad a la publicación de la Declaración y que este documento jurídico entró en rigor para los sistemas jurídicos de los países firmantes, la dignidad humana tomó el lugar de “útil a la mano” (A esta afirmación, en caso de ser considerada verdadera, habría que preguntarle en seguida si antes del documento de la Declaración Universal de Derechos Humanos siempre se ha situado a la dignidad humana como “útil a la mano”. Esto conllevaría un estudio histórico que excedería los propósitos de esta investigación de maestría). A partir de la mirada teórica-reflexiva y desde la mirada científica con la que se trató la dignidad humana en la Declaración Universal de Derechos Humanos, al colocarla en el lugar de un objeto fue fácilmente instrumentalizable por el Derecho, de otra manera, hubiera excedido las posibilidades de protección y de comprensión que tiene el Derecho, entendiéndolo como lugar para asegurar y mantener un cierto *statu-quo*.

¿Qué implica para la comprensión de la dignidad humana su visualización como “útil a la mano” a partir del Derecho Humano a la Dignidad Humana? ¿Significa esto que es una dignidad “menor”? ¿Significa que no es dignidad humana? Desde mi punto de vista, no tiene nada que ver con esto. Sino que esta nueva familiaridad que adquiere dentro del Derecho Humano a la Dignidad Humana le permite ser objeto de transacción dentro del mundo jurídico, puede ser visualizada, en otras palabras, resulta accesible. Como ya se vio en el apartado del fundamento, el costo que tiene esta accesibilidad es el olvido del misterio, de la no-esencia y la no-verdad que aún se encuentra bajo latencia de ser preguntada y sacada hacia la luz. La dignidad humana se encuentra en la mayor oportunidad de esenciarse. No es una falta de diligencia lo que sucedió o lo que nos sucede cuando no preguntamos por este misterio oculto de la dignidad humana, sino que es todavía nuestra mayor tarea, lo más digno de ser preguntado.

¿Cómo nos percatamos de que el fenómeno del Derecho Humano a la Dignidad Humana ha caído en el olvido, en el terreno de lo obvio, de lo siempre desoculto? Cuando ya no existe

más la pregunta, y el fenómeno solamente se mueve en el terreno de lo útil. Pero en el caso del útil es un tipo particular de olvido que solo salta a la luz cuando ese útil deja de estar a la mano, deja de prestarnos su utilidad. Constantemente vemos que en el mundo en que vivimos las violaciones a derechos humanos son una noticia del día a día, en la latitud a la que se mire siempre va a salir a relucir esa violación. Y frente a la violación el Derecho Humano a la Dignidad Humana salta a la vista como útil. Lo que se plantea en esta investigación no busca sacar de ese lugar a la dignidad humana, sino más bien abrir las posibilidades de comprensión.

Para volver a preguntar por la dignidad humana y su esencia, este apartado sobre el mundo entendido como un horizonte significativo, íntimamente vinculado con la misma existencia del ser humano, nos brinda una gran preparación para volver a interrogar por la esencia del ser humano y su dignidad desde el horizonte en el que siempre nos encontramos envueltos junto a ella, desde la familiaridad e involucramiento que siempre tenemos con el mundo, y no solo desde el aislamiento que nos provee la mirada sujeto-objeto que se enfrenta a objetos aislados y desligados unos de otros.

Ahora bien, en esta familiaridad desde la que podemos volver a preguntar por la esencia del ser humano y su dignidad, el trato que podemos tener de esta esencia del ser humano no puede ser la de un “útil a la mano” o como “útil ante la vista (simple presencia)”, porque el ser del ser humano es radicalmente diferente al de los demás entes. Este aterrizaje nos sirve para precaver también el trato que podemos tener con este preguntar. ¿Qué nuevos horizontes puede tener preguntar por la dignidad humana desde este trato diferente al de los demás entes? En mi opinión, esto significaría pensar la dignidad humana desde el concepto de existencia que propone Heidegger (mundana y envuelta en la red significativa), totalmente diferente al de “*existentia*” y la mirada de la esencia del ser humano como parte de la *res extensa*. Este será el propósito para ser desarrollado (muy a grandes rasgos) en una investigación futura. En esta investigación no estamos propiamente contemplando la dignidad humana sino más bien analizando la forma en que puede ser vista desde los horizontes metafísicos.

Esta nueva forma de hacer la pregunta por la esencia del ser humano y la dignidad humana también va de la mano con la crítica a los humanismos que está planteando Heidegger (Se utiliza la palabra “nueva”, entendiendo que nos encontramos ante un final que exige un nuevo preguntar por el inicio). Esta nueva oportunidad nos servirá para ver algunos aspectos que dentro de la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos permanecen en el misterio. Pero como se planteó en el apartado del esenciar, este movimiento de sacar a la luz solo puede ser llevado adelante por cada uno, en su pregunta por su sí mismo.

Igualmente, dentro del aterrizaje sobre el trato con el mundo en la investigación, se puede añadir que en este movimiento de caída y de olvido en el que se encuentra la pregunta por la dignidad humana desde la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos, se podría afirmar que la forma de la habladuría parece ser aquella en que cada vez comprendemos el Derecho Humano a la Dignidad Humana desde la Declaración Universal de Derechos Humanos. Es este documento normativo el que nos responde la pregunta por nuestra dignidad humana. La habladuría no está mal, solo se vuelve negativa cuando pasa de la inicial falta de arraigo a la total carencia de fundamento.

C. Aterrizaje de la comprensión de la esencia del ser humano a partir de la referencia a la existencia y la en-cada-caso mío para la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana

No se puede afrontar este aterrizaje sin un poco de felicidad al haber alcanzado a la postre la tan anhelada cima después de este largo escalar pregunta tras pregunta. ¿Qué hemos encontrado? Surge nuevamente la pregunta por la esencia del ser humano, pregunta que se hicieron los redactores de la Declaración Universal de Derechos Humanos y que ahora retomo en este estudio como motor de análisis en aras de comprender la mirada que se ha dado a la dignidad humana desde el Derecho Humano a la Dignidad Humana.

Como en la anécdota de los forasteros que van a visitar a Heráclito y que cuenta Heidegger³⁰³ al final de “*Carta sobre el humanismo*”, en la que los visitantes llevan en sus corazones la esperanza de encontrar al filósofo en algún tipo de momento grandilocuente de su pensar y en cambio se encuentran decepcionados por encontrar al filósofo calentándose junto a un horno. Ante su decepción, el filósofo no hace más que ofrecerles morada junto a él llamándolos con las siguientes palabras: “También aquí están presentes los dioses”. Así también nos encontramos junto al filósofo en este aterrizaje para nuestra investigación, dándonos nuevamente morada junto al fuego mismo de la vida misma del ser humano, junto a la existencia cotidiana.

Durante todo el trayecto de esta investigación lo que se ha intentado mostrar a través de la mención a la mirada metafísica del humanismo que se retoma en la comprensión de la dignidad humana consagrado como derecho en la Declaración Universal de Derechos Humanos es el lugar desde donde se proyecta la mirada a la esencia del ser humano: el de una esencia universal petrificada, desarraigada, abstracta y atemporal.

En este último aterrizaje de este apartado no podemos más que hacer notar nuestra necesidad de volver a hacer la pregunta por la esencia del ser humano con el objetivo de sacarnos de ese lugar de comodidad que nos ofrece lo obvio y lo accesible. Debemos sacarnos a nosotros mismos del lugar esperado, cómodo y grandilocuente de una esencia tan supremamente elaborada que logre describir *ipso facto* a todo lo que da vida al ser humano, para volver a quedarnos en la incomodidad de un no saber y desde allí fomentar nuevamente la búsqueda.

Este no saber no es desconocimiento o pérdida, sino una espera. Una espera en la que dejamos ser para que el ser se manifieste. Heidegger, como ya se expuso, nos advierte que si de una manera se va a hacer manifiesta nuestra esencia es a través de nuestra existencia. Porque al final nuestra esencia del ser humano es existencia, y dicha existencia solo puede serlo en cada-caso-mía. Nadie puede asumir por mí y responder por mí sobre mi esencia porque nadie puede asumir por mí mi existencia. Los científicos pueden decir muchas cosas sobre mi cuerpo, mi cerebro y mi comportamiento, incluso más de los que yo mismo puedo

³⁰³ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el humanismo...*, op. cit., p.290

saber sobre mí mismo. Pero solamente son datos si no están asociados a aquel quien experimenta esa vida, aquel que sobre todas las cosas sigue intentando ser esa vida en cada caso. La dignidad humana es algo que solo puede pertenecer al mundo de la vida, es algo que finalmente solo puede ser el resultado de una pregunta por mi propio ser, elevada en cada caso por mí mismo.

La respuesta de quién somos se encuentra respondida de antemano, de manera precientífica en nuestro “siendo”. Nuestra existencia está constantemente dando respuesta a eso que somos, a nuestra esencia. Y también en esta libertad única que tiene el ser humano de responderse a sí mismo con su existencia es que el ser humano tiene a su cargo una gran responsabilidad de cuidado de su ser.

¿Qué influencia puede tener para la comprensión de la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos el que la esencia del ser humano no sea una esencia fija y atemporal, sino que esté dada por la propia existencia? Que nos ofrece otro camino para pensar la dignidad humana, y nos libera de la abstracción que por una única vía estaba respondiendo por nosotros acerca de nuestra dignidad humana. Le devuelve a la existencia la pregunta por la dignidad humana. Esto tiene grandes consecuencias para el pensamiento universalista de los derechos humanos, no porque niegue la universalidad de la dignidad humana, sino porque lo devuelve al lugar en donde siempre puede ser respondida la pregunta por la dignidad humana: la existencia en cada caso mía.

La objeción que puede surgir sería ¿no le da ya siempre a la existencia en cada caso mía la oportunidad de responder la pregunta por la dignidad humana? Esta respuesta en mi opinión debe ser negativa. Y esto porque como ya explicé en el apartado sobre el mundo, la dignidad humana que nos ofrece el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos ya siempre determina nuestra existencia como un objeto aislado y desligado, con el objetivo de desposeerlo de cualquier particularidad que le impida la universalidad de su comprensión. Pero esta forma de asepsia que nos ofrece el acceso teórico-reflexivo sobre la dignidad humana convierte a la dignidad humana en un

concepto abstracto, que ya no puede ser asequible a todos sino más bien a nadie, porque no hay un ser humano abstracto y tampoco hay una existencia abstracta.

¿Cómo fundamentamos eso? Con la propia respuesta que se da a la pregunta por la dignidad humana. La Declaración Universal de Derechos Humanos al responder por la dignidad humana dice en el preámbulo “Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana. [...]”³⁰⁴ y en el artículo 1 “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos [...]”³⁰⁵. Dicha dignidad humana responde a una pregunta por la esencia del ser humano en la que se da por sobreentendida su respuesta como un asunto obvio, como un asunto con el que se le sale al paso acudiendo a un universalismo que da por hecho ese lugar fijo, inmutable y atemporal y por lo tanto seguro en el que se puede hallar nuestra pregunta por quién es ese ser humano al que le estamos reconociendo dignidad humana.

Nuevamente, no se está negando que todos los seres humanos puedan tener dignidad humana. Por supuesto que es así. Lo que se hace notar es el lugar desde donde se da este reconocimiento, desde un lugar en el que se da por hecho que estamos hablando de algo claro, que tiene una esencia acabada y que por eso mismo se puede hablar de reconocimiento. La palabra “reconocimiento” no se puede echar en saco roto, porque es a través de ella que también se reconoce que estamos refiriéndonos a una propiedad de una sustancia. Es al entendimiento del mundo como sustancia, como *res extensa* que se le reconocen propiedades, porque son lugares fijos.

Lo que nos muestra Heidegger al decir la esencia del ser humano es su existencia porque en ella se encuentra en juego su propio ser, implicaría para la comprensión de la dignidad humana que la dignidad antes que ser una propiedad se trata de aquello que no podemos elegir, sino también aquello que forzosamente tenemos que ser, aquello que forzosamente debemos asumir, y también, sobre lo que en este tener que ser podemos decidir preocuparnos o despreocuparnos por nuestra dignidad humana. Debemos asumir nuestra dignidad humana.

³⁰⁴Organización de Naciones Unidas (ONU), Declaración Universal de Derechos Humanos, Resolución 217A (III), París, 1948, Preámbulo.

³⁰⁵ *ibid.* Art. 1.

¿Qué puede significar la dignidad humana como pura posibilidad? ¿Qué quiere decir asumir la dignidad humana a partir de este nuevo concepto de existencia? hace parte de la pregunta por la verdad de la dignidad que he reservado para un momento posterior en esta tesis y para una futura investigación. Por ahora lo que se prevé en la investigación futura es pensar en la dignidad humana como la posibilidad que tiene el ser humano de ser sí-mismo. Este ser sí-mismo es asumir su existencia como la carga más pesada. Hay algunas teorías que piensan la dignidad humana no solo como un derecho sino también como un deber, pero en nuestra posible respuesta nuestro interés permanece siendo ontológico y no deontológico. Dignidad por esta vía no sería hacer esto o aquello, sino pensar en la dignidad como un camino de la misma existencia, y la pregunta que seguiría es ¿qué sentido tiene este camino? ¿tiene un sentido ético? ¿en qué sentido se puede hablar de ética para la dignidad humana?

Por último, y no menos importante, ¿qué implica para la comprensión de la dignidad humana comprendida a partir del Derecho Humano a la Dignidad Humana, que en su esencia el ser humano solo pueda comprender su existencia a partir del ser-en-cada-caso-mío?

Una de las primeras cosas, es que la respuesta de la dignidad humana como una respuesta posterior a la esencia ya no tiene sentido. No hay esencia que preceda a la existencia. Si podemos pensar en la dignidad humana desde la existencia, desde el en cada caso mía, debe ser pensada desde la misma experiencia de la vida y no como una meta por alcanzar. No significa que no pueda haber metas puestas para la existencia del ser humano y para la sociedad, pero en el caso de la dignidad humana la única meta (si se quiere utilizar el mismo concepto) es la propia existencia. El único lugar por alcanzar es la existencia misma. ¿Cómo hacer eso? Es una pregunta que también queda reservada para una pregunta investigativa posterior.

Lo que sí pone en jaque este en-cada-caso-mío, es la teoría del valor sobre la que se ha cimentado la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos. ¿Puede existir una dignidad humana que no ocupe el lugar del valor? ¿Qué problema tiene el valor para la comprensión de la dignidad humana en cada caso mía? Lo que sucede con el valor es que homogeneiza la búsqueda, y homogeneiza el misterio. Así mismo, se trata de una respuesta que da un sujeto aislado, que coloca sobre la

experiencia de cada existencia una pregunta que lleva de antemano una trampa. Esa trampa es el condicionamiento a que la respuesta también albergue el mismo valor. Este camino, por ahora, se plantea como una búsqueda de sentido fuera de los presupuestos de la metafísica tradicional.

Una objeción que puede surgir es ¿debemos dejar de considerar a la dignidad humana como algo invaluable? Mi respuesta sería que no es este el camino el que está promoviendo Heidegger, sino que lo que se está intentando es dejar de colocar en la voz del valor aquello que queremos decir como verdad, dejar de ver el valor como ese lugar estable en el que queremos colocar la verdad. Si es posible pensar el valor de una manera menos abstracta y teórica, entonces la dignidad humana sería un asunto invaluable, o mejor, lo más digno de ser preguntado.

Lo más digno, no es lo más elevado, sino aquello que ha sido puesto a nuestro cuidado. Si podemos establecer puentes entre lo digno y el cuidado, en mi opinión, sería una nueva oportunidad para pensar la dignidad humana.

Todo lo dicho anteriormente nos lleva a un nuevo pensar, y este pensar es descrito por Heidegger de la siguiente manera: “[...] pensar consiste en recordar al ser y nada más [...] Semejante pensar no tiene resultado (positivo) alguno. No tiene efecto alguno. Simplemente siendo, ya le basta a su esencia.”³⁰⁶

Esto último, para nuestra investigación es demoledor, no solo porque el Derecho siempre está buscando decir y prescribir, sino porque vivimos en un momento planetario en el que el interés está concentrado en producir efectos. El Derecho no puede abstraerse de este producir efectos. La producción se nos impone en todos los aspectos de la vida. Tenemos que producir no solo alimentos, coches, artículos de investigación, etc., porque todo es medición. El pensar que nos presenta Heidegger en esa cita pone de presente que el ser de la dignidad humana no puede ser medido, no puede ser cuantificado a través de estadísticas, sino que solamente se puede encontrar en su esencia como “*siendo*”.

³⁰⁶ HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el humanismo...*, op. cit., p. 292

La pregunta que termina fulminando la comprensión de la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos es ¿qué hacer con esta esencia del ser humano que no se deja asir entre nuestras manos para que a partir de ella podamos producir efectos en la “vida práctica”? ¿Qué sentido podría tener esta dignidad humana que no tiene el objetivo de producir efectos, que no se puede medir, y cuyo único sentido es darse como manifestación de la existencia misma? Como decíamos en el apartado del trato con el mundo, la esencia del ser humano resultó ser vista como una sustancia, como un lugar fijo desde el cuál poder acceder a ella para producir efectos de la mano del Derecho. Pero sin este fácil acceso ¿quién podrá defender nuestra dignidad humana? Está será otra de las preguntas que queden latentes para seguir pensando. Lo que por ahora se nos va revelando es el pensar una dignidad humana propia del “pastor del ser” (Término utilizado por Heidegger con insistencia en *Carta sobre el humanismo*).

CAPÍTULO IV: TERCERA DESCOMPOSICIÓN. LA POSIBILIDAD DE QUE LA ESENCIA COMPARTIDA DEL SER HUMANO SEA SU DIGNIDAD HUMANA.

1. Consideraciones preliminares

Terminamos diciendo en el anterior apartado que nuestra esencia es nuestra existencia; las preguntas que surgen al encontrarnos con esta continuación de esencia compartida son: ¿qué propósito tiene interrogarnos por una esencia compartida, si al final sabemos que compartimos existencia? Sería tan fácil de zanjar este capítulo de esencia compartida que solo nos bastaría decir eso mismo: compartimos existencia. No obstante, siendo esta afirmación totalmente cierta, puede ser confusa y malinterpretada. Es importante en este apartado detallar un poco mejor, de acuerdo con el planteamiento de Heidegger, de qué manera se da fenomenológicamente esta existencia, con el particular interés de su relación con los otros y el vínculo compartido.

El objetivo de este cuarto y último capítulo es el de retomar la cuestión de lo compartido en la esencia, y derivado de ello, la afirmación sobre una “dignidad humana compartida” como una cuestión que no es comprensible de suyo desde un primer momento, sino que puede exigir un poco de detenimiento para vislumbrar en qué sentido se manifiesta esto compartido de nuestra dignidad.

Respecto de la esencia en tanto que existencia, y la consideración de ella siempre como en-cada-caso-mía, las preguntas que le siguen son: ¿y cómo puede existir algo compartido junto a la consideración del en-cada-caso-mío? ¿Con el en-cada-caso-mío, no estaríamos provocando un entendimiento de la dignidad humana como un concepto eminentemente subjetivo y que no podemos reconocer de la misma manera en el otro? ¿Si al final solo puedo experimentar mi dignidad humana desde mi experiencia, desde mi existencia, cómo poder hablar de una dignidad humana compartida? ¿Podemos compartir una esencia y aun todavía por esta vía una dignidad humana compartida? Con la idea de esencia como existencia ¿no estaríamos conduciéndonos a que, respecto de la dignidad humana, solo podamos reconocer la dignidad humana propia, pero no podamos saber nada acerca de la dignidad de los otros

seres humanos? El problema por solucionar es entonces buscar aquello que podemos compartir en nuestra existencia y desde allí comprender la dignidad humana compartida.

La idea de hablar de aquello que “compartimos” es la de mostrar toda la riqueza ontológica que se plantea en esta concepción existencial que nos plantea el filósofo alemán, y que está presente en el Derecho Humano a la Dignidad Humana. Lo que más se intenta es mostrar a modo de paralelismo las posibilidades del compartir desde la idea de un sujeto universal aislado del mundo que comparte con otros (también sujetos) la esencia (desde donde se fija la esencia de lo humano en el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos) frente a la posibilidad de compartir desde la fenomenología ontológica del ser humano (Dasein).

Entonces no se quiere que al responder con la existencia (como se hizo en la descomposición de la esencia) se piense en una especie de “yoidad” absolutamente determinable y fija, no es un “factum” que se puede encontrar de la misma manera en todo tiempo, sino un “faciendum”, una existencia que siempre se encuentra en proceso de descubrimiento, que se encuentra siempre “siendo”. Entonces mientras cada existencia se encuentra siendo, ocurre que se encuentra siendo junto a otros como él.

Ya antes quedó un poco respondida la pregunta por quién es este por el que estamos preguntando por su esencia. Se mostró que se trataba de un ser-en-el-mundo envuelto e involucrado en sus ocupaciones y quehaceres, en el que ya siempre estamos proyectándonos en el mundo dentro del horizonte de significatividad. Esto nos condujo a pensar en la dignidad humana y la esencia del ser humano como un asunto que ya siempre estaba comprendido de forma “vital” antes de que se elaborara temáticamente una reflexión. Por esta vía, también nos damos cuenta de que nuestra existencia, en la que ya siempre nos encontramos “siendo”, no la vivimos de manera enclaustrada dentro de nuestros pensamientos, sino que, en cambio, ya siempre nos encontramos en una relación con el mundo, y en ese mundo se encuentran otros que también son como yo, otros que tienen la misma condición de ser seres humanos (Dasein). Para poder tener acceso a aquello que compartimos lo primero será preguntarnos sobre nuestra comprensión del otro de tal manera que podamos poder tener acceso a esos otros sin pensarlos como sujetos aislados diferentes

a mí. Al final, también es gracias a los otros que puedo vivir en este mundo, alimentarme, trabajar, amar, reír, llorar, etc. ¿Cómo descubrir en ese vínculo que tengo con los otros eso compartido? ¿Compartimos un lugar, una forma de ser? ¿cómo descubrir al otro en su ser y no solamente como algo más que está-ahí?

Bajo la problematización propuesta, en el presente apartado me interesa desarrollar aquello que dentro de la comprensión existencial compartimos y que resulta importante para traer conclusiones a la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana. Es cierto, compartimos existencia en tanto que nuestra esencia. Ahora la idea es profundizar un poco más los aspectos compartidos. Lo primero que resaltamos es la idea de “mundo compartido” como estructura que posibilita lo compartido. En segundo lugar, se desarrollan la idea de mismidad. En tercer lugar, resaltamos nuevamente el aspecto de la temporalidad, para volver a retomar la finitud y nuestro ser-posible como parte de las estructuras en las que se desenvuelve nuestro ser. Por último, la aperturidad de nuestro ser para la verdad sería la última estructura ontológica que le daría sentido a nuestra existencia. Todas las estructuras estarían dadas por una estructura que las unificaría, a la que ya nos hemos referido con anterioridad, y esa estructura es el “Cuidado” (Sorge).

Al final, todo lo que se quiere mostrar desde este término tan especial como “lo compartido” son únicamente estructuras ontológicas, que no determinan de una manera específica el sentido de nuestra existencia hacia una u otra vía. La mayor conclusión de esta descomposición, dicho sea de forma rápida, será constatar que compartimos estructuras ontológicas que dejan en libertad nuestro ser para darse en su verdad, y concretamente, en la verdad de su humanidad, de su dignidad humana. Se trata de reconocer la amplitud del sentido que tiene decir que tenemos una “esencia compartida” que nos permite tener una dignidad humana por hacer parte de esta familia humana, pero que no se trata de lugares o propiedades fijas, sino de posibilidades ontológicas. Así mismo, el reconocimiento de lo compartido nos debe llevar a denotar esto tan peculiar: esto que compartimos no puede hacernos dejar de ver la existencia en-cada-caso-mía. Con la “humanidad compartida” no podemos hacer una especie de olvido de que esta se vive siempre en cada caso como mía y no se trata de una experiencia idéntica que igual que la vivo yo la viven mis congéneres. Entonces hablar de esencia compartida no puede ser la obviedad de lo idéntico que

compartimos todos en la experiencia de nuestra dignidad humana, no se trata de que primero seamos sustancia cerrada en sí misma que luego se le reconozca identidad con otros, sino que la existencia como nuestra esencia ya está siempre abierta de forma inacabada y ya siempre nos encontramos cada uno como posibilidad compartida de ser junto a los otros.

Una aclaración importante. De la lectura que hemos hecho de Heidegger en ninguna parte se hace referencia a algo como esencia compartida, esos conceptos unidos no los encontramos; encontramos una referencia a la esencia y por otro lado también a este compartir con otros en términos ontológicos. El trabajo que hacemos con este desarrollo investigativo es tratar de traer conceptos que sí fueron desarrollados por Heidegger para tratar temas que son desarrollados por el Derecho humano a la dignidad humana. El Derecho Humano a la Dignidad Humana tampoco habla de esencia compartida, pero la afirmación de “familia humana” y lo “humano” como término que engloba a toda la especie y de la cual se hace referencia a una dignidad que se comparte con todos al pertenecer a la especie, la conclusión a la que llego es que sí se hace referencia a lo compartido. Se podría juzgar que se trata de algo lejano al panorama del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos, lo que nos parece un comentario inconducente si se toma en cuenta que se está planteando un análisis propiamente sobre el ser humano tanto a través de la analítica existencial como en el derecho humano a la dignidad humana. Claro, miradas opuestas, una mirada fenomenológica que sería la de Heidegger, y la del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos una mirada propia de la metafísica tradicional. Entonces sí, lo que podría ser ajeno realmente no lo es, sino que se trata de la distancia en la mirada, pero es el mismo fenómeno el que se está tratando: lo humano, y dentro de lo humano lo que los vincula que sería lo compartido.

La forma en que explicaremos las estructuras compartidas estará dividida de la siguiente manera: Para Heidegger nuestra esencia se comprende como: (i) existencia (ii) siempre en-cada-caso-mía. A propósito de la estructura de existencia como ser-en-el-mundo, desarrollaremos la forma en que desde allí se denota lo compartido a partir de la estructura del mundo compartido. En segundo lugar, desarrollaremos la estructura del en-cada-caso-mío y dentro de él la forma de ser de la mismidad como instrumento conceptual que permite dar horizonte de sentido a lo compartido desde la existencia.

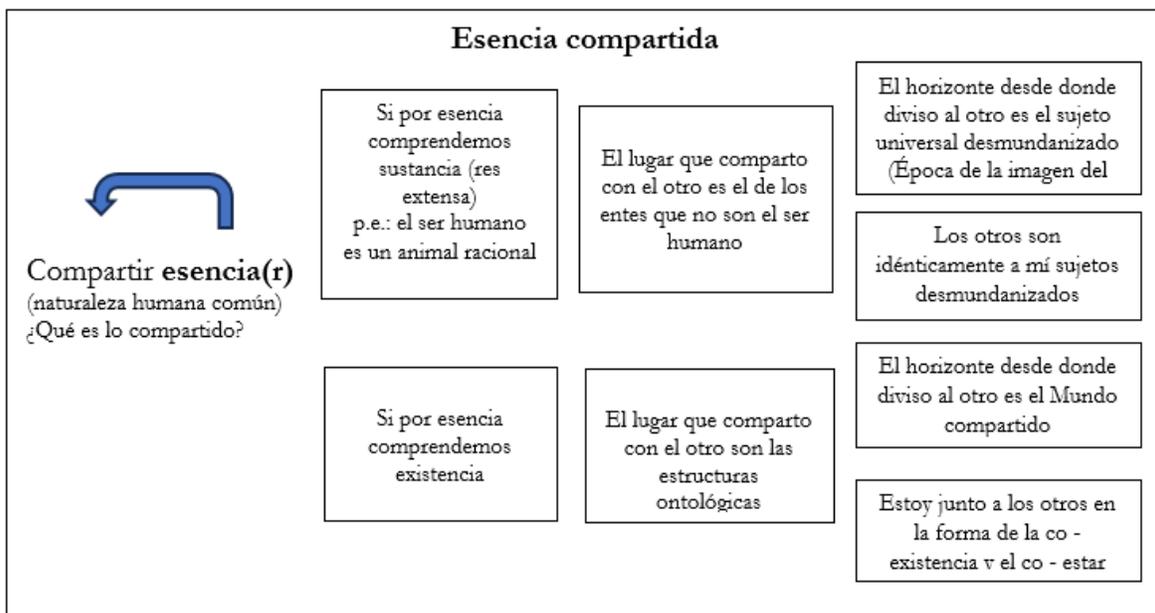
2. Lo compartido para Heidegger a partir del mundo compartido y el estar junto a los otros en la forma de “la co-existencia” y “el co-estar”

A. Mundo compartido vs. Sujeto universal desmundanizado

¿Qué estamos entendiendo por compartir? Compartimos una esencia que es común a todos los seres humanos. Sin embargo, compartir esencia no es una afirmación tan básica y comprensible de suyo después de lo expuesto en la segunda descomposición. Entonces, mucho más exactamente, por compartir estamos entendiendo permitir que el otro habite junto a nosotros en un lugar, en un momento existencial. ¿Cómo entendemos ese lugar compartido? La afirmación, tenemos una esencia compartida porque tenemos una naturaleza común es un argumento circular que no nos permite llegar a un mayor entendimiento de lo compartido. Cuando en la descomposición anterior, llegábamos a la pregunta de cuál es la esencia del ser humano, necesariamente debía venir aparejada la comprensión de que esta esencia es compartida, porque hacemos parte de una misma especie, de una “familia humana”. Lo que sigue en este preguntar, es si lo que entendemos por compartido es una sustancia en común, o si esto que compartimos es la comprensión existencial de nuestro ser. Cuando se habla de la esencia compartida tenemos entonces dos lugares en el que nos permitimos habitar junto a otros, por un lado, compartido se suele entender algo como una sustancia común, como esto que tienen todos los seres humanos cuando se les determina de manera teórico-reflexiva (p.e.: según la concepción aristotélica, la esencia del ser humano es ser animal racional). También, visto desde la esencia en tanto que existencia, es posible pensar en una segunda posibilidad, quizás incluso sea una posibilidad anterior a la comprensión teórica-reflexiva, y es que tenemos la posibilidad de tener algo en común con los otros que es nuestra misma forma de ser. Esto que tenemos en común, y que se utiliza desde el concepto de esencia (que desde la segunda descomposición vimos que se trataba de nuestra existencia), nos muestra que no estamos refiriéndonos a algo óntico (qué claro que sí compartimos como especie), sino a algo ontológico (una forma de ser), que, en este caso, es una relación con los otros dado por nuestra misma existencia. Esa posibilidad de compartir se da gracias a nuestro ser-en-el-mundo, ya que este mundo es siempre un mundo compartido.

En pocas palabras, para la tercera descomposición, con la esencia compartida se quiere mostrar que la referencia a una naturaleza humana común de la cual se desprende nuestra

dignidad humana que luego se convierte en derecho (de la cual no se niega o desniega veracidad), al igual que cuando se trató el tema de esencia, pareciera que lo compartido fuera algo tan comprensible de suyo y que se deriva tan fácilmente de nuestra naturaleza humana común que podemos perder de vista que esto que compartimos es más que solo una sustancia, sino que compartimos la riqueza ontológica de la existencia. Yo quiero retomar esto común y compartido porque a partir de esta concepción de esencia o sustancia en nuestra existencia, lo compartido deja de ser lo indiferentemente universal, y por ello vale la pena devolverle a lo compartido una mirada fenomenológica que antes parecía concedérsele sin mayor tutía. En pocas palabras, lo compartido en cada caso, nos ofrece posibilidades muy diferentes.



Elaboración propia

Esto común, que en el documento jurídico de la Declaración Universal de Derechos Humanos aparece bajo figuras como “familia humana” o “humano”, se amplía mucho más con la explicación que nos plantea Heidegger de lo común en la forma de ser de nuestra existencia, para decir que siendo seres-en-el-mundo, aquello que compartimos y es común está siempre dado por un “mundo compartido” o “mundo en común” [*Mitwelt*]. El mundo, que en la segunda descomposición fue importante para comprender la esencia, ya que está siempre atada al horizonte de significados, tiene nuevamente sentido en la pregunta por lo

compartido, pues es a partir del mundo en común en el que transcurre nuestra convivencia y que tiene sentido hablar de algo compartido.

Compartir una convivencia en un mundo común más que ser un añadido posterior al sujeto, se trata de su más íntima condición de existencia. Este estar-en-el-mundo es estar específicamente en el mundo que nos circunda, que no es un mundo abstracto, sino que, primariamente es un mundo con el que nos encontramos ocupados con las cosas (mundo circundante) y con los otros seres humanos (Dasein) iguales a nosotros (mundo compartido). Sobre este mundo en común nos dice Heidegger:

[...]En virtud de este estar-en-el-mundo determinado por el “con”, el mundo es desde siempre el que yo comparto con los otros. El mundo del Dasein es un mundo en común [*Mitwelt*]. El estar-en es un coestar con los otros. El ser-en-sí intramundano de éstos es la coexistencia [*MitDasein*].³⁰⁷

Con el “Mundo compartido” podemos caer nuevamente en una abstracción y una obviedad ¿Qué entender por mundo compartido? ¿Decimos mundo compartido porque compartimos las mismas zonas comunes, la misma escuela, el mismo país, el mismo continente, el mismo globo terrestre? El concepto de mundo es uno de los conceptos centrales para la comprensión de nuestra existencia, porque no se debe entender este término en términos ónticos, sino como horizonte de significados en el que se mueve nuestra existencia. Por este motivo, no se entiende a partir de Heidegger un único mundo común, y tampoco un mundo privado, sino que mundo es una condición existencial que sirve como estructura ontológica de nuestra existencia. Entonces lo primero será no confundir el mundo compartido con un espacio físico. Se trata más bien de un horizonte significativo, que tiene además la característica de ser compartido o común.

Si el mundo compartido se abre como un horizonte de significados compartidos ¿Este mundo compartido puede ser universal? Mi respuesta sería que no desde el punto de vista fenomenológico, es decir, aunque todos podemos tener una comprensión general del mundo a partir de la mirada teórico-reflexiva de la ciencia, esta mirada es posterior a la que previamente, desde nuestra precomprensión tenemos los seres humanos sobre el mundo.

³⁰⁷ HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 144.

Recordemos el ejemplo de la cátedra. La intención de Heidegger es colocar al ser humano (Dasein) como un todo unificado, no aislado como el sujeto abstracto. No hay sujeto sin mundo, pero al mismo tiempo ese mundo no es aislado del mismo ser humano, no se trata de un mundo como idea abstracta en la que colocamos y almacenamos todo lo que sabemos de las cosas, el mundo no es algo que se le entrega como algo ya dado.

[...] la aclaración del estar-en-el-mundo ha mostrado que no “hay” inmediatamente, ni jamás está dado un mero sujeto sin mundo. Y de igual modo, en definitiva, tampoco se da en forma inmediata un yo aislado sin los otros. Pero, si “los otros” ya están siempre co-existiendo en el estar-en-el-mundo, esta constatación fenoménica no debe inducirnos a considerar la estructura ontológica de lo así “dado” como algo obvio y no necesitado de mayor investigación.³⁰⁸

Dicho esto, pareciera que queda zanjado el tema del mundo compartido. Sin embargo, cobra toda relevancia para el entendimiento de la existencia, porque aparecen en el mundo otros como yo que se mueven en este mismo horizonte de significados en el que se desenvuelve mi existencia, esos otros que comparten conmigo el mundo. En este punto se resalta que la idea de la comprensión del otro en Heidegger se da desde el mundo en el que nos encontramos compartiendo. No puedo compartir la vivencia del otro, pero puedo compartir el mundo. Siempre estamos compartiendo mundo. Desde el punto de vista fenomenológico que nos presenta Heidegger, lo que yo interpreto es que compartimos esencia no porque compartimos sustancia (*res extensa*) sino porque compartimos mundo. Compartir mundo no significa una misma experiencia del mundo, sin compartir una misma estructura de base desde la que se mueve nuestra existencia.

A propósito de la posibilidad de compartir la existencia como esencia, la comprensión del otro en Heidegger se da desde el mundo en el que ya siempre nos encontramos compartiendo. Sin embargo, desde este compartir mundo, Heidegger presenta una referencia a la posibilidad de compartir la vivencia del otro que plantea la empatía. Para Heidegger, no puedo compartir la vivencia del otro, y, sin embargo, ya siempre estoy compartiendo un horizonte significativo con el otro. A mi parecer, esto es importante dentro de la vía que se propone dentro de esta investigación para la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana desde nuestra esencia compartida a partir del horizonte del mundo compartido que se pone bajo análisis, ya

³⁰⁸ *ibidem.*, pp. 141-142.

que, de manera preferente o de primera mano, no es a través de la identidad objetivada de la vivencia que logramos acercarnos al otro (que se realiza en la empatía), y esto podría ser, una forma de desconocer la singularidad de la existencia y la experiencia del otro al tratarla como objeto de conocimiento. A lo que podemos dirigirnos es a buscar comprenderlo a través de la posibilidad de comunicación, de un lenguaje y un mundo compartidos con el otro. La dignidad humana, por tanto, no es (de manera preferente) la comprensión tematizada o teórica de la experiencia del otro, sino que resulta ser eso que siempre estamos en posibilidad de experimentar cada-uno-en-cada-caso. En una de las aclaraciones de Jesús Adrián Escudero, se plantea lo siguiente retomando la postura de Heidegger en torno a la empatía:

En los *Seminarios de Zollikon*, vuelve a aludirse la inconsistencia de la teoría de la empatía que, a juicio de Heidegger, se plantea en términos cartesianos al asumir la existencia previa de un yo dado a sí mismo que luego descubre al otro por medio de una sensación subjetiva como la de la empatía. Esto es una pura construcción (cf. ZS:145). La principal dificultad de la teoría de la empatía es que no es capaz de dar cuenta del papel constitutivo que desempeña la intersubjetividad en la formación y el desarrollo de la objetividad.³⁰⁹

¿Cómo nos relacionamos con el otro? Los otros no tienen el lugar de cosas corpóreas como los útiles a la mano o ante la vista. El otro no aparece de manera aislada como otro sujeto que comparte mi sustancia (*res extensa*). No es cuando tenemos un contacto con el otro cuando dejamos de ser sujetos aislados y entonces se nos añade una cualidad del estar-con, sino que ya siempre desde nuestra existencia estamos vinculados y relacionados con el otro. Y la forma en que estamos vinculados es a partir de nuestra misma forma de ser: un ser humano (*Dasein*) que se ocupa del mundo, de los otros y de sí mismo.

Para evitar este malentendido será necesario considerar en qué sentido se habla aquí de “los otros”. “Los otros” no quiere decir todos los demás fuera de mí, y en contraste con el yo; los otros son, más bien, aquellos de quienes uno mismo generalmente no se distingue, entre los cuales también se está. Este existir también con ellos no tiene el carácter ontológico de un “co”-estar-ahí dentro de un mundo. El “con” tiene el modo de ser del *Dasein*; el “también” se refiere a la igualdad del ser, como un estar-en-el-mundo ocupándose circunspectivamente de él.³¹⁰

³⁰⁹ ESCUDERO, Jesús Adrián, *Guía de lectura ...*, Vol. I, *op. cit.*, p. 237.

³¹⁰ HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, *op. cit.*, pp. 143-144.

Esta forma de concebir al otro como algo que simplemente está-ahí, como una simple presencia, es parte de la herencia de la metafísica de la subjetividad. Los otros al igual que el mismo ser humano (Dasein) no se pueden concebir como un co-estar-ahí. En cambio, para la mirada fenomenológica que plantea Heidegger, este estar-con de mi existencia está determinado por el “por-mor-de los otros”,

[...] Por el mero hecho de ser, el Dasein tiene el modo de ser del convivir. Éste no puede concebirse como una consecuencia del hacerse presente de varios “sujetos”. Solo es posible encontrar un cierto número de “sujetos” cuando los otros, que comparecen primeramente en cuanto existentes, son tratados meramente como “números”. Semejante “número” de sujetos solo se descubre por medio de un determinado ser con y para los otros. Este “irrespetuoso” coestar “cuenta” con los otros, sin “contar en serio con” ellos y sin que tampoco quiera “tener que ver” con ellos.³¹¹

¿De qué forma somos y nos comportamos en este mundo compartido? Debemos recordar que el ser humano (Dasein) siempre se encuentra en la cotidianidad absorbido en sus ocupaciones. Esta ocupado con las cosas, pero también, está ocupado junto a los otros. Compartimos el mundo con otras personas, convivimos con ellos, y también cuidamos de ellos. Heidegger con su fenomenología se propone no solo preguntar por este otro como algo abstracto, sino que lo busca desde una comprensión pre-teórica, en la convivencia con los otros en la cotidianidad. Esta mirada fenomenológica a partir del mundo compartido en el que se nos abre el otro es radicalmente opuesto a la indiferencia con la que se reconoce al otro en la mirada del mundo del sujeto universal. El otro no es el que de forma indiferente se le da mí misma sustancia, quien no puede responder por sí mismo la pregunta por su esencia.

Es gracias a esta búsqueda en la cotidianidad de los otros, que somos conducidos a los fenómenos del co-estar y la co-existencia. Estas dos estructuras cobran mucha relevancia porque confirman nuevamente que nuestro ser no se topa con los otros después de salir del aislamiento de su yo, sino que ya siempre nos encontramos abiertos a los otros con nuestro co-estar, y los otros se encuentran abiertos en su existencia de la misma manera que nosotros con la co-existencia. Heidegger explica estas dos estructuras de la siguiente manera:

³¹¹ *ibidem.*, p. 150.

Sin embargo, no debe pasarse por alto que empleamos el término “coexistencia” para designar aquel ser con vistas al cual los otros son dejados en libertad dentro del mundo. Esta coexistencia de los otros queda intramundamente abierta para un Dasein y así también para los coexistentes, tan sólo porque el Dasein es en sí mismo esencialmente coestar [*Mitsein*]. La afirmación fenomenológica: el Dasein es esencialmente coestar, tiene un sentido ontológico existencial. No pretende constatar en forma óptica que yo no estoy fácticamente solo, sino que también están-ahí otros de mi propia especie. [...] El coestar determina existencialmente al Dasein, incluso cuando no hay otro que esté fácticamente ahí y que sea percibido. [...] ³¹²

Este co-estar y la co-existencia son momentos estructurales de nuestra existencia, y no se refieren a una relación particular entre sujetos en el mundo externo. Como yo lo interpreto, estas dos estructuras, son la forma de acceder a los otros en el mundo compartido. Aunque no pretendamos ahondar en estas estructuras en esta investigación, lo que se intenta mostrar con ellas es la oposición con respecto al acceso que se tiene del otro a través de la metafísica de la subjetividad.

Explicemos un poco más este acceso al otro a través de la metafísica de la subjetividad. Una de las formas que desde la metafísica de la subjetividad se accede a los otros a partir del sujeto cartesiano, es el de pensar el otro como aquel que comparte mí misma substancia, como aquel indiferentemente universal. Pero como se vio, la idea de substancia del sujeto pierde de vista la diferencia que tiene el ser humano frente a los demás entes del mundo. Para poder ser más claros con un ejemplo, pensemos en la mirada del científico de la mastozoología que se dedica a estudiar una especie, digamos las nutrias, y en su estudio saca conclusiones de toda una especie de nutrias. Pero para ello tomó una población de muestra y a partir de allí pudo sacar sus conclusiones. Los que no se estudiaron adquieren las mismas cualidades dadas a partir de los pocos estudiados, pero se trata de una población indiferente a la muestra de estudio. Con la mirada del otro a partir de la metafísica de la subjetividad sucede algo equivalente, los otros son los indiferentemente universales. Lo que nos propone la fenomenología existencial de Heidegger es un detenernos en la mirada del otro, el otro no es lo más indiferente, sino el que comparte mi forma de ser.

¿Hay algo más indubitable que el dato del yo? Y este ser dado ¿no nos indica que debemos prescindir – con vistas a la elaboración originaria – de cualquier otro

³¹² *ibid.*, p. 145.

“dato”, vale decir, no solo del ser de un “mundo”, sino también del ser de otros “yo”? Quizás lo dado en esa forma de darse que es la percepción simple, formal y reflexiva del yo sea, en efecto, evidente. Esta evidencia abre incluso el acceso a una problemática fenomenológica autónoma, que como “fenomenología forma de la conciencia”, tiene una significación fundamental y determinante.³¹³

El sujeto universal se diferencia de la concepción de los otros que plantea Heidegger en tanto que para el primero, los otros se identifican como aquellos que comparten la substancialidad del estar-ahí del ser humano³¹⁴, ya que, los otros son vistos igualmente a través de la mirada de la *res extensa* del mundo. Por otra parte, para Heidegger los otros no están ahí, sino que tienen la misma condición del Dasein, y la forma de ser del co-estar y la coexistencia.

Así mismo, el sujeto universal (como el sujeto de la familia humana) al ser un sujeto abstracto se le ha despojado del mundo, es un sujeto desmundanizado. El ser humano (Dasein) y los otros que nos propone la fenomenología heideggeriana son siempre seres-en-el-mundo, y esto conlleva a que no se puedan pensar desde un estar-ahí, como una simple presencia. Esto implicaría desposeer al ser humano (Dasein) y a los otros de su propia existencia, concentrarse en una forma de manifestarse el ente (especie humana), y desatender que la existencia siempre está atada a un convivir en el mundo dentro de la cotidianidad. La mirada teórico-reflexiva del otro pierde de vista que antes que sujetos separados que nos encontramos luego en un espacio público, ya siempre estamos conviviendo con el otro en nuestras ocupaciones diarias.

[...]Nuestra relación con el otro consiste ciertamente en querer comprenderlo, pero esta relación rebasa los límites de la comprensión. El otro no es tanto un objeto de comprensión como un interlocutor que se presenta con un rostro que nos interpela. Heidegger pasa por alto el fenómeno del rostro y el encuentro directo con la alteridad radical. Su análisis de la relación con el otro se entiende en términos de dominio.³¹⁵

Ahora, dicho lo anterior, es importante mostrar que, si nuestra esencia compartida está dada por el mundo compartido, nos parece importante traer a colación una referencia de Heidegger en el ensayo de “*La época de la imagen del mundo*” en el que sostiene que en

³¹³ *ibid.*, pp. 140-141.

³¹⁴ *Cfr. ibid.*, p. 140.

³¹⁵ ESCUDERO, Jesús Adrián, *Guía de lectura ...*, Vol. I, *op. cit.*, pp.247-248.

nuestra época (el ensayo es de 1938) se ha ido consolidando una “imagen del mundo”. ¿Qué significa y qué implica que entendamos el mundo como imagen? ¿Qué implica una imagen del mundo para nuestra pregunta por la esencia compartida?

En este ensayo Heidegger señala varios fenómenos de época (para nada alejados de la nuestra, sino absolutamente profundizados), como la ciencia, la técnica, la introducción del arte en la estética, el fenómeno de la cultura y finalmente la pérdida de los dioses. Sin embargo, centra su explicación en el fenómeno de la ciencia, con el que sería posible reconocer (en parte) la mirada de la verdad de las cosas en la época señalada como modernidad. Lo moderno sería eso que se opone a la forma de ver el mundo en la edad media y en la antigüedad clásica (particularmente la griega).

En la mirada que tiene la ciencia moderna, señala como esencial “la investigación”, a la que señala como una forma de acercamiento al conocimiento del mundo (de lo ente) a través de la forma del “proceder anticipador”. Este proceder anticipador lo que busca es el conocimiento del mundo a partir de un proyecto calculador que pretende desentrañar con exactitud las leyes que son aplicables a todo cuando existe. Esta forma de explicar el mundo a través de la ciencia moderna está enmarcada por un objetivo: la exactitud en el conocimiento de todo cuanto es. Esta explicación más exacta tiene la connotación de “progreso” y el conocimiento que de allí se despliega tiene el carácter de “objetivo”. Esto, que tiene todo el sentido para la matemática, no tiene sentido para las ciencias del espíritu, ya que estas no pueden ser en ningún caso exactas.

[...]Solo aquello que se convierte de esta manera en objeto *es*, vale como algo que es. La ciencia solo llega a ser investigación desde el momento en que busca al ser de lo ente en dicha objetividad. [...]Esta objetivación de lo ente tiene lugar en una re-presentación cuya meta es colocar a todo lo ente ante sí de tal modo que el hombre que calcula pueda estar seguro de lo ente o, lo que es lo mismo, pueda tener certeza de él. La ciencia se convierte en investigación única y exclusivamente cuando la verdad se ha transformado en certeza de la representación. Lo ente se determina por vez primera como objetividad de la representación y la verdad como certeza de la misma en la metafísica de Descartes.³¹⁶

³¹⁶HEIDEGGER, Martin, *La época de la imagen del mundo en Caminos de bosque*, Trad. Helena Cortés & Arturo Leyte, Alianza editorial, Madrid, 2010, p. 72.

Lo que nos plantea Heidegger con el proceder anticipador de la ciencia moderna es una determinada forma de acercarnos al conocimiento del mundo en *La época de la imagen del mundo*, en donde dicha cercanía está marcada por la colocación de los entes en el lugar de objetos y el ser humano como sujeto. Con esta forma de relacionarnos lo que busca la ciencia moderna es la objetivación del mundo, el cálculo de lo ente para lograr la certeza de eso que está en frente. ¿Cuál es el resultado? El resultado es la representación del mundo cuyo proyecto es la objetividad de lo ente, la certeza del mundo a través de un proceder calculador.

¿Por qué llamarle *La época de la imagen del mundo* a este ensayo? La expresión es utilizada para mostrar que este resultado representativo del mundo no es únicamente una simple consecuencia de nuestra búsqueda de la verdad del mundo, del progreso del pensamiento racional, sino que se trata de una forma prototípica que es el resultado de colocar al ser humano como sujeto (*subjectum*) frente al cual y a través del cual el mundo se presenta. Para entenderlo un poco más claramente, la expresión “representación” resulta decisiva para hacernos una idea de lo que se hace manifiesto con el concepto de imagen del mundo:

En donde ocurre esto, el hombre se sitúa respecto a lo ente en la imagen. Pero desde el momento en que el hombre se sitúa de este modo en la imagen, se pone a sí mismo en escena, es decir, en el ámbito manifiesto de lo representado pública y generalmente. Al hacerlo, el hombre se pone a sí mismo como esa escena en la que, a partir de ese momento, lo ente tiene que re-presentarse a sí mismo, presentarse, esto es, ser imagen. El hombre se convierte en el representante de lo ente en el sentido de lo objetivo. [...] ³¹⁷

Entender *La época de la imagen del mundo* quiere decir entonces eso, concebir el mundo como imagen. Entonces, lo mismo que sucede cuando tenemos una imagen frente a nosotros, nuestro lugar es de meros observadores (imparciales). En el lugar de observadores imparciales, no estamos implicados en la imagen, pero somos quienes determinan los rasgos y características de esa imagen que tenemos en frente.

Respecto a este lugar del *subjectum*, Heidegger va a mostrar que ya siempre estamos implicados en eso que llamamos mundo, que somos partícipes de eso que vemos, que no se trata de una visión aislada, sino que ya siempre estamos involucrados en la manera en la que

³¹⁷ *ibidem.*, p. 75.

se presenta nuestro mundo. Para esto, será necesario recordar algunas cosas que ya hemos nombrado con anterioridad que refiere Heidegger en *Ser y Tiempo*, y es que el mundo se nos abre siempre a partir de una disposición afectiva, como cuando estamos tristes y el mundo se nos presenta de una manera muy diferente a cuando nos encontramos alegres. Y segundo, que el mundo no se comprende como una gran bodega de objetos inventariados, como el espacio en el que se concentran las cosas incluidos nosotros mismos, sino que, por el contrario, el mundo es aquella condición existencial en la que siempre nos encontramos, en donde siempre estamos desenvolviéndonos a través de nuestra ocupación con las cosas, con los demás seres humanos y con nosotros mismos.

¿Qué sucede en *La época de la imagen del mundo* con respecto a la mirada de nosotros mismos, de nuestra esencia compartida? Lo plantea Heidegger con bastante detalle en este ensayo: “Lo decisivo no es que el hombre se haya liberado de las anteriores ataduras [S.G.: El paso de la edad media a la modernidad] para encontrarse a sí mismo: lo importante es que la esencia del hombre se transforma desde el momento en que el hombre se convierte en sujeto.”³¹⁸ Lo anterior quiere decir que, si ratificamos lo dicho sobre la comprensión del mundo (entendido en este caso de todo lo ente) como imagen gracias a su representación objetiva, eso nos incluye a nosotros mismos. También nos hemos concebido como imagen al entendernos (únicamente) como sujeto pensante. Son dos los procesos decisivos de la edad moderna: el mundo se concibe como imagen y el hombre ocupa el lugar del *subjectum*.

A mi parecer, es importante notar que lo representado tiene sentido dentro del proyecto representado. Fuera de ese proyecto, al no tener sentido, no puede ser. De ahí que Heidegger en su crítica al humanismo, en su *Carta*³¹⁹ diga que nos hemos enfocado en que lo humano permanezca humano y no inhumano. Pero al mismo tiempo, hablar en contra de lo humano parece ser lo inhumano, cuando realmente es una forma de seguir pensando lo humano. Lo que inicialmente se hace presente como representación de lo humano, pasa de ser simple presencia para elevarse al lugar de ideal. Lo representado se convierte en aspiración.

[...]Así las cosas, no es de extrañar que solo surja el humanismo allí donde el mundo se convierte en imagen. [...] Por eso, el humanismo en sentido histórico

³¹⁸ *ibid.*, p. 72.

³¹⁹ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el humanismo ...*, op. cit., p. 264.

estricto no es más que una antropología estético-moral. Aquí, este nombre no se refiere a una investigación científico-natural del hombre, ni significa la doctrina fijada por la teología cristiana acerca de un hombre creado, caído y redimido. Este nombre designa aquella interpretación filosófica del hombre que explica y valora lo ente en su totalidad a partir del hombre y para el hombre.³²⁰

Respecto a nuestra esencia compartida, podemos preguntarnos ¿compartimos el lugar de la imagen de nosotros mismos? Si asumimos que nuestra esencia humana ha sido pensada por el humanismo, y que este mismo humanismo hace parte de *La época de la imagen del mundo*, cuando hablamos de esencia compartida significaría que también nos hemos posicionado como imagen de nosotros mismos, y, por lo tanto, eso que compartimos es el lugar de la imagen. Siguiendo el pensamiento de Heidegger, no es falso que también es posible ocupar el lugar de la imagen al situarnos como sujetos. Pero también, ¿podemos compartir algo más que imagen? ¿El lugar que le corresponde a nuestra esencia es el de la imagen y derivado de ello que sea lo único que compartimos? Creo que aquí es donde se desenvuelve todo el desarrollo que hace Heidegger en *Ser y Tiempo* en torno a la existencia como nuestra esencia en-cada-caso-mía, donde se devuelve al ser humano al mundo de la vida. El riesgo de la imagen para nuestra esencia compartida es la petrificación de la mirada que tenemos de nuestro propio ser para colocarnos en el lugar del Yo que se re-presenta a sí mismo como imagen en tanto que sujeto, como algo acabado, como un lugar fijo y objetivado al cual dirigirnos, frente al cual siempre tenemos una aprehensión correcta y completa. Concebirnos como imagen a nosotros mismos es olvidar la peculiaridad de nuestro ser frente a los demás entes, pero también es desdeñar toda la riqueza existencial que nos incumbe siempre a cada uno de nosotros. ¿Quién más que nosotros mismos puede responder la pregunta por nuestra esencia que nuestra propia existencia? Ahora, si esto es así, con qué autoridad podemos colocarnos en el lugar del otro para responder por él con la misma respuesta que nos damos a nosotros mismos para responder por lo que compartimos. Esta respuesta autoritaria sobre lo compartido se puede dar fácilmente cuando nos colocamos en el lugar de sujeto, de imagen. Que no es falsa, pero que deja de lado nuestra propia existencia.

Representar significa aquí situar algo a partir de sí mismo y asegurar como tal el elemento situado de este modo. Este asegurar tiene que ser una forma de cálculo, porque solo la calculabilidad es capaz de garantizarle por adelantado y

³²⁰ HEIDEGGER, Martin, *La época de la imagen del mundo ...*, op. cit., p. 76.

constantemente su certeza al elemento representador. [...] El representar ya no es el desencubrirse para ..., sino la aprehensión y comprensión de ... Ya no reina el elemento presente, sino que domina la aprehensión. [...] Lo ente ya no es lo presente, sino aquello situado en el frente opuesto en el representar, esto es, lo que está enfrente. El re-presentar es una objetivación dominadora que rige por adelantado. [...] ³²¹

La conclusión que nos queda de este desarrollo del mundo compartido como estructura posibilitante para empezar a pensar lo compartido (como la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana), vemos que nuestra autoconcepción de lo humano desde el humanismo ha sido la de la imagen en la que nos colocamos en el lugar de lo indiferentemente universal, y este lugar nos lo garantiza la posición de sujeto que hemos adoptado para representarnos objetivamente. No significa que sea un lugar falso, sino solamente el de la representación objetiva. Lo compartido desde este sujeto (*subjectum*) es lo indiferentemente universal (esencia entendida como sustancia), y desde allí lo que compartimos es una posición frente a nosotros mismos en la que nos concebimos como representación objetiva (el lugar de la imagen). ¿Qué nos asegura esta representación objetiva? Que frente a la pregunta por quién es el hombre verdaderamente podemos aprehender y dominar lo que tenemos en frente (nosotros mismos), dejamos de ser un interrogante para nosotros para ubicarnos en el lugar de la certeza que nos garantiza la representación objetivada del sujeto. ¿Qué consecuencia tiene esto? Una uniformidad fácilmente aplicable a todos, y, sin embargo, carga en sí misma el mayor riesgo, ya que deja de ser necesaria la pregunta, y nuestra existencia (esencia) solamente adquiere sentido dentro de ese proyecto objetivador.

Las <<*Meditationes de prima philosophia*>> ofrecen el esbozo para una ontología del *subjectum* desde la perspectiva de la subjetividad determinada como conscientia. El hombre se ha convertido en el *subjectum*. Por eso, y según como se comprenda a sí mismo y desee ser, puede determinar y satisfacer la esencia de la subjetividad. El hombre, entendido en la Ilustración como ser con razón, no es menos sujeto que el hombre que se comprende como nación, que se quiere como pueblo, se cría como raza y finalmente se otorga a sí mismo poderes para convertirse en dueño y señor del planeta. Ahora, en todas estas posiciones fundamentales de la subjetividad, y dado que el hombre sigue estando determinado como yo y como tú, como nosotros y vosotros, es posible un tipo distinto de Yo y de egoísmo. El egoísmo subjetivo, para el que, por lo general sin que él lo sepa, el Yo es determinado previamente como sujeto, puede venirse abajo por causa de la inclusión de todo lo relativo al Yo dentro del Nosotros. Con

³²¹ *ibidem.*, p. 87.

esto, la subjetividad no hace sino adquirir más poder. En el imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado, el subjetivismo del hombre alcanza su cima más alta, desde la que descenderá a instalarse en el llano de la uniformidad organizada. Esta uniformidad pasa a ser el instrumento más seguro para el total dominio técnico de la tierra. La libertad moderna de la subjetividad se sume por completo en la objetividad adecuada a ella. El hombre no puede abandonar por sus propias fuerzas ese destino de su esencia moderna ni tampoco puede quebrarlo por medio de un acto de autoridad. Pero el hombre puede meditar previamente y concluir que el ser sujeto de la humanidad nunca ha sido ni será jamás la única posibilidad que se abre a la esencia recién iniciada del hombre histórico.³²²

B. La caída de la cotidianidad y el encuentro con el otro

Dentro de esta relación con los otros en el mundo compartido, se presentan dos sentidos en el que se da el encuentro con ellos. El primero es el de la cotidianidad y el segundo es la forma de la singularización. En este momento queremos desarrollar la forma de la cotidianidad, que para los propósitos de nuestra investigación resulta muy relevante ya que desde nuestra interpretación es la forma de comprensión predominante (no única) del Derecho Humano a la Dignidad Humana. A partir de la explicación de la forma de relacionarnos en la cotidianidad, se quiere mostrar el movimiento de caída y su comprensión a través de la habladuría, el discurso a través de la habladuría y el estado de ánimo de la curiosidad; todos estos a través de los cuales a medida que se van profundizando se llega a la nivelación y la dictadura del Uno.

Preliminarmente a la explicación del movimiento de caída y la relación que tenemos en la cotidianidad, resulta indicado explicar que con Heidegger se presenta un análisis a través del cual se muestra que la existencia tiene tres estructuras *a priori* (que denomina existenciales) de acceso: la disposición afectiva, la comprensión y el discurso. Se llaman existenciales porque muestran el *cómo* en que se da la existencia.

Ya decíamos antes que gracias a esta búsqueda en la cotidianidad de los otros somos conducidos a los fenómenos del co - estar y la coexistencia. Aunque ya mostramos un poco estas estructuras, la cotidianidad todavía puede ser un lugar de inquietud. Podríamos preguntar ¿por qué es en la cotidianidad donde se da este encuentro con el otro? ¿por qué

³²² *ibid.*, p. 89.

resulta importante la cotidianidad como momento estructural de la existencia en el que nos encontramos compartiendo con los otros?

La cotidianidad se presenta como uno de los posibles sentidos del horizonte significativo en el que nos encontramos en el mundo compartido junto a los otros. Decimos sentido, porque la cotidianidad no es un espacio físico y tampoco un lugar común en oposición a los espacios individuales. Al decir sentido, lo que se quiere expresar dice Heidegger, “sentido es lo articulable en la apertura comprensora. [...] Sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo. [...]”³²³.

Explicemos un poco las estructuras *a priori* de nuestra existencia que son modos de acceso al mundo como horizonte de significados. Aunque se denominan estructuras *a priori* no pretenden ser categorías que explican nuestra existencia, no son propiedades, sino que pretenden explicar el modo en que se da nuestro ser.

La primera de estas estructuras existenciales *a priori* es la comprensión y se da al mismo momento junto a la segunda estructura existencial que es la disposición afectiva. El comprender es la forma de acceso al mundo mediante la cual nos proyectamos significativamente en el mundo. Siempre estamos comprendiendo el mundo de una u otra manera. La comprensión es nuestro modo de estar en el mundo. La comprensión puede ser primaria y atemática y un segundo estadio en el que la comprensión se hace interpretación en la que ya hay una tematización. La interpretación siempre está determinada por la comprensión atemática, y se trata más bien de su explicitación. Tanto la comprensión como la interpretación son un proceso dinámico que pueden llegar siempre a nuevas interpretaciones, aunque también puede suceder que la interpretación decaiga en la negación de otra posibilidad de interpretación cuando “se convierte en un conjunto petrificado de conceptos, en un modo de pensar estático que ya no está dispuesto a revisar sus presupuestos.”³²⁴

³²³ HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, op. cit., p.175.

³²⁴ ESCUDERO, Jesús Adrián, *Guía de lectura ...*, Vol. I, op. cit., p. 280.

La comprensión siempre está atada a un temple anímico, a una disposición afectiva, que sería la segunda estructura *a priori*. La comprensión afectivamente dispuesta nos permite esa familiaridad con el mundo.

Finalmente, la comprensión afectivamente dispuesta se articula en el discurso. El discurso sería la tercera estructura *a priori* que vendría después de la comprensión y la disposición afectiva. Como dice Heidegger en *Ser y Tiempo*, “[...] El todo de significaciones de la comprensibilidad viene a palabra. A las significaciones les brotan palabras, en vez de ser las palabras las que, entendidas como cosas, se ven provistas de significaciones.”³²⁵

Era necesario dar una explicación a estas estructuras *a priori* dentro de esta descomposición ya que en la pregunta que estamos planteando por el Derecho Humano a la Dignidad Humana, y la forma en que estamos comprendiéndola significativamente, teníamos que dar con los modos en los que esta comprensión se nos ofrece y puede llegar a ser compartida a través del discurso. Es en el discurso que se da vivamente nuestro convivir en el mundo compartido con los otros. Si no estamos vinculados a los otros a través de una sustancia común, sino, a través de una condición existencial, esta condición compartida está dada por el mundo compartido, y, además, la forma en que se da es a través de la articulación discursiva.

Entonces, si inicialmente hablamos de mundo compartido como parte de la condición existencial de nuestra esencia, este mundo compartido también nos determina a través del discurso y de la cuarta estructura que pasaremos a explicar a continuación.

Estas tres estructuras de acceso al mundo se verán influidas por una cuarta estructura que Heidegger denomina “movimiento de caída” que se da en la cotidianidad en la que siempre nos encontramos. No hubiera sido tan claro para el lector haber llegado al movimiento de caída, en donde se pretende desprender varias de las conclusiones de esta tercera descomposición, sin haber entendido las estructuras previamente explicitadas. Por eso decidí darme la licencia de explicar un poco de las tres primeras para ser más gentil con el lector.

³²⁵ HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, *op. cit.*, p. 184.

La caída es la prueba de la existencia de un sujeto que no está aislado. Solamente podemos caer porque está en juego nuestro poder-ser. De otra manera, solamente seríamos un estar-ahí, un lugar fijo igual al de los demás entes. Esto lo plasma muy claramente Heidegger en Ser y Tiempo:

[...]La caída en el mundo solo constituye empero una prueba fenoménica en contra de la existencialidad del Ser Humano (Dasein) si se concibe como un yo-sujeto aislado, como un sí-mismo puntual, del cual él se apartaría. En tal caso el mundo sería un objeto. [...] En cambio, si mantenemos firmemente que el ser del Ser Humano (Dasein) tiene una estructura *del estar-en-el-mundo* ya mostrada, resultará evidente que la caída, en cuanto *modo de ser de este estar-en*, representa la prueba más elemental *en pro* de la existencialidad del Ser Humano (Dasein).

³²⁶

Recapitulando, lo que se ha querido con esta tercera descomposición es hacer evidente el fenómeno de “compartir con” y “los otros” como formas en que se expresa el fenómeno del Derecho Humano a la Dignidad Humana, pero que a partir del sujeto desmundanizado lo que sostengo es que el otro solamente es visto como una copia idéntica (imagen) del sujeto, y esto, porque su esencia es vista como sustancia (*res extensa*). Posicionados desde la analítica existencialista, la esencia del ser humano vista desde su existencia se nos revela en un mundo compartido junto a los otros. Las formas de acceso a este mundo compartido y a los otros es a través de los existencialistas *a priori* antes descritos, y de manera peculiar, se va a dar un movimiento de caída en la cotidianidad en la que co-comprendemos el mundo. ¿Cómo influye todo esto en la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana? Porque en la pregunta por la dignidad humana que eleva el Derecho Humano a la Dignidad Humana, nuestro mundo compartido somos nosotros mismos en el cosmos, es la forma en que vamos a concebir la dignidad humana y lo compartido con los otros. Y dentro de esta comprensión de nuestra dignidad humana, la estructura de la cotidianidad y del movimiento de caída van a tener una gran influencia. En esta tercera descomposición lo que buscamos denotar es precisamente eso, una posible explicación fenomenológica a la mirada que tenemos de la dignidad humana desde el Derecho Humano a la Dignidad Humana, tanto de su comprensión

³²⁶ *ibidem.*, p. 201.

específica de la condición esencial, como desde la categoría del compartir dignidad gracias a la posibilidad que tenemos al compartir esencia.

Para desarrollar un poco más este sentido de proyección significativa de la cotidianidad en la que constantemente estamos envueltos, y en la que nos encontramos junto a los otros. Este sentido es denominado por Heidegger como el “*Uno*”. Esta figura del *Uno* es una forma de sujeto colectivo impersonal con el que se explica cierta nivelación en la comprensión del mundo, en la que no se da una profundización y una cercanía con los entes (piénsese en la dignidad humana) y esta nivelación se da por una aceptación o asunción de la comprensión pública de las cosas. De acuerdo con Heidegger, en este compartir proyecto arrojado también compartimos la posibilidad del movimiento de caída, la posibilidad de despreocuparnos de ser nosotros mismos quienes se acercan a las cosas para entregarnos a lo que los otros dicen del mundo, a lo que los otros piensan del mundo, etc. En la cotidianidad en la que nos perdemos a nosotros mismos y nos dejamos envolver por el movimiento de caída y la comprensión pública del *Uno*³²⁷. En el movimiento de caída nos comprendemos a partir de la habladería, la curiosidad y la ambigüedad.

El *Uno* no tiene un efecto moralizante, sino que hace parte de la estructura existencial del Dasein. No se debe pensar en el como algo negativo, sino como una posibilidad de ser del Dasein. Una aclaración importante sobre el *Uno* es esta:

[...] el *Uno* descrito en Ser y Tiempo no tiene nada que ver con los aspectos negativos del colectivismo social de la modernidad. Cuando Heidegger habla del <<*Uno*>>, no está haciendo uso de una categoría sociológica, sino describiendo un elemento constitutivo de la existencia del Dasein. El *Uno* – como un existencial – tiene un sentido positivo que puede adoptar diferentes formas de concreción. El encuentro con el otro debe considerarse desde nuestro originario estar-en-el-mundo. Antes de comprender al otro como objeto de percepción, sujeto de acción y reflejo de los medios de comunicación, debo comprenderlo como otro Dasein que comparte conmigo el mismo mundo que yo.³²⁸

Lo que se consolida con el sujeto universal es una nivelación de los comportamientos públicamente aceptados e institucionalizados. La relación con el mundo se institucionaliza,

³²⁷ Cfr. *ibid.* §27.

³²⁸ ESCUDERO, Jesús Adrián, *Guía de lectura ...*, Vol. I, *op. cit.*, p. 246.

es decir, se coloca como relación preferente y de única vía de acceso con el mundo. Esta nivelación permite la anticipación, los juicios y opiniones, y permite al ser humano (Dasein) descargarlo de su responsabilidad y alivianarlo de asumir la pesada carga de su existencia. Nos libera de pensar y discernir por nosotros mismos, porque ya tenemos un ramillete de respuestas sobre todo lo “es” y está puesto al alcance de la mano, bajo la justificación de lo “correcto”, lo “aceptado” o lo “científicamente comprobado”.

[...] Por eso el *Uno* se mueve fácticamente en la medianía de lo que se debe hacer, de lo que se acepta o se rechaza, de aquello a lo que se le concede o niega el éxito. En la previa determinación de lo que es posible o permitido intentar, la medianía vela sobre todo conato de excepción. Toda preeminencia queda silenciosamente nivelada. Todo lo originario se torna de la noche a la mañana banal, cual si fuera cosa ya largo tiempo conocida. Todo lo laboriosamente conquistado se vuelve trivial. Todo misterio pierde su fuerza. La preocupación de la medianía revela una nueva y esencial tendencia del Dasein, a la que llamaremos la *nivelación* de todas las posibilidades de ser.³²⁹

A su vez, esta nivelación crea una dictadura de la comprensión pública. En esta dictadura se destierran todas las posibilidades que no se encuentran dentro del proyecto de significaciones aceptado por el sujeto universal como fuera de lugar. La misma pregunta a los humanismos está enfrentándose a la dictadura de la comprensión pública de lo humano desde la mirada de sustancia y del sujeto. Bien dice Heidegger:

[...] Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el *Uno* despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como se goza; leemos, vemos y juzgamos sobre la literatura y arte como se ve y se juzga; pero también nos apartamos del “montón” como se debe hacer; encontramos “irritante” lo que se debe encontrar irritante. El *Uno*, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad.³³⁰

La nivelación está dada por las mismas formas públicas de comprensión e interpretación en las que estamos envueltos en la cotidianidad. Y esto tiene un sentido al final que fue también puesto de presente cuando se habló de la posibilidad del fundamento en la descomposición sobre la esencia, y es que, si cuestionáramos constantemente nuestros sistemas de creencias públicas, nos quedaríamos paralizados. Por otra parte, lo que puede no

³²⁹ HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 151.

³³⁰ *idem*.

dejar de ser visto, es que, aunque se trata de una base sobre la cual siempre nos encontramos, no significa que sea la única realidad con la que debemos asumirnos.

[...]Y si bien es cierto que la comprensión media es un rasgo esencial de la apertura del Dasein, la comprensión genuina requiere, además, del desarrollo de nuevas formas de <<interrogación y discusión>> que rompan con la autoridad anónima del estado público de interpretado. El error del Dasein consiste en tomar la comprensión media como un punto final y no como un simple punto de partida. El hecho de que el Dasein comparta un lenguaje común no le impide alcanzar una relación primordial con los entes y su propio ser. El carácter social del lenguaje muestra que el Dasein ya siempre comparte una comprensión del mundo abierto en la habladuría, la cual se convierte necesariamente en el punto de partida de toda actividad interpretativa y comunicativa. Pero, como señala Heidegger, la inevitabilidad de conectar con la comprensión pública y mediana del *Uno* no excluye la posibilidad de transformar tal comprensión. Ser y Tiempo es el ejemplo perfecto de tal posibilidad.³³¹

La comprensión (estructura *a priori*) en la cotidianidad y la caída tiene el carácter de la curiosidad. En la curiosidad no nos preocupamos por comprender lo visto, ni de entrar en una relación de búsqueda profunda sobre las cosas, sino que solamente saltamos de un lugar a otro, porque solo nos interesa ver superficialmente. Se trata de una ausencia de meditación sobre las cosas, de detenernos en ellas para buscar conocerlas cada vez más. Dice Heidegger en Ser y Tiempo, que la curiosidad se trata de un ver particular, con el cual:

En este ver, el cuidado no busca una captación [de las cosas], y tampoco estar en la verdad mediante el saber, sino que en él procura posibilidades de abandonarse al mundo. Por eso, la curiosidad está caracterizada por una típica incapacidad de quedarse en lo inmediato.³³²

En la cotidianidad, la forma en que se articula el discurso (estructura *a priori*) es en la forma de la habladuría. La habladuría como forma de la opinión pública no tiene un carácter peyorativo, al igual que ninguna de las formas de acceso al mundo en la cotidianidad. De hecho, dice Heidegger, para cada ser humano (Dasein):

Muchas cosas son las que primeramente llegamos a conocer de esta manera y no pocas las que nunca irán más allá de semejante comprensión media. El Dasein no logra liberarse jamás de este estado interpretativo cotidiano en el que primeramente ha crecido. En él, desde él y contra él se lleva a cabo toda genuina

³³¹ ESCUDERO, Jesús Adrián, *Guía de lectura ...*, Vol. I, *op. cit.*, p. 310.

³³² HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, *op. cit.*, p. 195.

comprensión, interpretación, comunicación, todo redescubrimiento y reapropiación. No hay nunca un Dasein que, intocado e incontaminado por este estado interpretativo, quede puesto frente a la tierra virgen del <<mundo>> en sí, para solamente contemplar lo que le sale al paso.³³³

En algunos asuntos que nos resultan de nuestro interés o asombro, nos abocaremos a salir de la comprensión media para detenernos y meditar más diligentemente en las cosas. La dificultad de la habladuría se encuentra en considerarlo como destino y no como primer inicio, considerarlo como la única relación que tenemos al alcance con las cosas, con los otros y con nosotros mismos, en vez de considerarlo como una posible y no la más directa y genuina. El problema de la habladuría es cuando no existe una interrupción en la repetición de lo dicho para profundizar en la comprensión superficial que en la habladuría se mantiene.

[...] aquí es donde empieza a manifestarse el aspecto negativo de la habladuría, que, en la medida en que alcanza cada vez círculos más amplios, pierde la relación primaria de ser con el ente del que se habla. La habladuría acaba así cobrando un carácter autoritario y normativo que decide de antemano el modo de interpretar las cosas.³³⁴

Finalmente, la forma de disposición afectiva (estructura *a priori*) en la cotidianidad y la caída es la ambigüedad. La ambigüedad es el resultado de la comprensión curiosa y de la habladuría, ya que se pierde relación directa con las cosas, y no se sabe cuándo algo tiene una relación auténtica y cuándo no la tiene. En la ambigüedad y para los efectos de esta investigación resaltamos la dificultad que existe para reconocer cuando estamos entablando una relación genuina con el otro, y cuando lo estamos tratando de forma indiferente aun cuando existe la creencia de estarlo tomando en cuenta (como ocurre en la pregunta que alienta esta descomposición). Sobre este particular Jesús Adrián nos explica lo siguiente sobre este fenómeno:

[...] en la ambigüedad ya no podemos distinguir entre lo verdadero y lo falso, lo genuino y lo no genuino, lo auténtico y lo inauténtico. La ambigüedad no sólo afecta a las cosas del mundo que nos rodea, que se vuelven equívocos, sino que también se extiende a nuestra relación con los otros e, incluso, a la relación del Dasein consigo mismo. Los otros y el Dasein mismo quedan desfigurados por las

³³³ *ibidem.*, p. 192

³³⁴ ESCUDERO, Jesús Adrián, *Guía de lectura ...*, Vol. I, *op. cit.*, p. 309.

opiniones públicas, la habladuría y la avidez de novedades. La ambigüedad da la impresión de que sabemos qué va a suceder, que debe hacerse en cada caso.³³⁵

C. Singularización de la existencia y el reconocimiento de la posibilidad del otro

La singularización de la existencia es el otro sentido que puede tener nuestra relación con el mundo, en el que nos desatamos de la comprensión que nos ofrece la cotidianidad para ir en busca de una cercanía primordial con eso que nos inquieta o asombra. Aunque no profundicemos mucho en esta posibilidad de sentido, creemos que por esta vía se pueden encontrar nuevas respuestas a nuestra pregunta por el Derecho Humano a la Dignidad Humana. Mientras en la cotidianidad y la comprensión pública del sujeto universal se daba una tranquilización porque ya estaban dadas las respuestas sobre aquello que preguntáramos del mundo (incluida nuestra dignidad humana), en la singularización de la existencia se da una pérdida de sentido, una pérdida de la familiaridad en la que estábamos absorbidos en la cotidianidad con nuestras ocupaciones.

Durante casi todas las meditaciones nos hemos movido en los parámetros de la singularización que nos ofrece Heidegger en *Ser y Tiempo*, es decir, con el fenómeno de la angustia y la anticipación a la muerte. Sin embargo, no es la única posibilidad que se nos ofrece para salirnos de esa cotidianidad.

Este contra-movimiento a la caída que es la singularización es importante explicarlo ahora con ocasión en la que hablamos de lo compartido, porque si bien compartimos mundo, también en la condición existencial del estar en el mundo compartimos la posibilidad del movimiento de caída, así como la posibilidad de la singularización de la existencia. El movimiento de singularización, al igual que su opuesto, es un nuevo horizonte de sentido dentro del proyecto significativo en el que nos encontramos. ¿Por qué se denomina singularización? ¿De qué manera se alcanza ese nuevo sentido?

Se denomina singularización porque mientras en la cotidianidad comprendemos el mundo a partir de lo que se piensa y se habla, en este contra-movimiento se da una reflexión que busca una relación de cercanía personal con esas cosas. *Grosso modo*, esta cercanía personal

³³⁵ *ibidem.*, p. 297.

lo que pone de presente es que soy yo quien experimento eso de lo que me ocupo y es a través de mi existencia en relación con eso de lo que me ocupo que se me abre el mundo.

Sin embargo, es importante aclarar que este fenómeno de singularización no es un propiamente un fenómeno voluntario. No se trata de un interruptor que enciendo y apago a voluntad. Sino que lo que ocurre es que ese mundo del que me ocupo se vacía y desfonda de significatividad, y ese lugar que antes me parecía estable y cómodo deja de serlo, y en esa incomodidad me muevo nuevamente en búsqueda de un sentido y de un nuevo horizonte de significatividad.

Ese estado de ánimo que de forma privilegiada (en Ser y Tiempo) nos coloca frente a esa incomodidad es la angustia. En la angustia nos encontramos a solas con nosotros mismos y el mundo ya no nos ofrece el horizonte significativo de la familiaridad que antes nos ofrecía. ¿Qué sentido tiene la singularización? Lo que anteriormente se refería en el apartado de la temporalidad, y es el reconocimiento de la propia finitud, de la experiencia de la existencia en-cada-caso-mía. Un ser que se puede proyectar constantemente en posibilidades, que se encuentra en un mundo compartido, pero que no está ya dado y acabado, sino en el que siempre nos encontramos co-creándolo.

Esto no significa que en la angustia descubramos la verdad profunda de nuestras vidas. La incapacidad de comprendernos a nosotros mismos y abrirnos paso en nuestras vidas deja claro que somos entes que se encuentran siempre ante la pregunta de << ¿quién soy yo? >>. La angustia no revela quiénes somos, porque en ella no somos nadie. Simplemente, muestra que somos mera posibilidad. [...] Decir que somos posibilidad, mejor dicho, <<ser-posible>>, significa que somos gentes que miran hacia el futuro o que al menos lo intentan.³³⁶

Si en el estado interpretativo público el otro aparece con nadie en particular, con el movimiento de singularización el otro cobra un nuevo sentido dentro de mi horizonte. El movimiento de singularización de la existencia nos muestra que el otro no solo está constantemente ahí, sino que su existencia también se encuentra en la posibilidad constante, en la posibilidad de ese movimiento de singularización. Percibirnos a nosotros mismos como posibilidad también nos permite ver al otro en su posibilidad y dejarlo en libertad.

³³⁶ ESCUDERO, Jesús Adrián, *Guía de lectura ...*, Vol. II, *op. cit.*, pp. 187-188.

D. Aterrizaje del co-estar y la co-existencia desde un mundo compartido para la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana

Se preguntó anteriormente ¿Qué estamos entendiendo por compartir? La respuesta que se dio fue la afirmación de que compartimos una esencia que es común a todos los seres humanos. Pero mucho más exactamente, por compartir estamos entendiendo permitir que el otro habite junto a nosotros en un lugar, en un momento existencial. ¿Cómo entendemos ese lugar compartido? Decíamos que la pregunta por la esencia que se hacía en la segunda descomposición necesariamente venía aparejada de la comprensión de que esta esencia es compartida, porque hacemos parte de una misma especie, de una “familia humana”. Sin embargo, también desde la segunda descomposición, quedó sentada la cuestión de que lo que compartimos no es una sustancia (*res extensa*) sino que compartimos esencia en tanto que existencia. Esta posibilidad de compartir entendida desde estas dos vías nos ofrece una nueva posibilidad de preguntarnos a qué estamos haciendo referencia con el compartir en uno u otro sentido de comprensión de nuestra esencia.

Esta pregunta por el compartir nos quiere llevar directamente a la cuestión de ¿Cómo se entiende el compartir desde la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos? ¿Por qué es importante detenernos en el compartir al preguntarnos por la comprensión de la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos? A mi parecer, es importante detenernos en el compartir, porque desde la segunda descomposición se abrió una posibilidad de esencia que no es la misma que la de la sustancia (*res extensa*) desde la que somos vistos a través del humanismo. Entonces, la afirmación de que compartimos esencia porque tenemos una naturaleza humana común, aunque inicialmente pueda decirnos mucho, puede llevarnos a un argumento cíclico. El lugar ontológico que colocó nuestra esencia en nuestra existencia nos ofrece una riqueza en el compartir que no la ofrecía el lugar ontológico de nuestra esencia en tanto que sustancia (*res extensa*). Desde este horizonte abierto por la segunda descomposición, la respuesta sobre lo que compartimos no se hizo tan evidente y tan comprensible de suyo como creíamos, y desde esta comprensión, también lo que compartimos para la comprensión de la dignidad humana tiene la posibilidad de ser enriquecida con estas nuevas posibilidades ontológicas, de tal manera que cuando digamos

que tenemos una dignidad humana, y esta dignidad es compartida con otros seres humanos, este lugar que entendamos compartido no sea un modismo o una conclusión que se desprende rápidamente de la evidencia que nos ofrece nuestra “naturaleza humana común”.

Para mí, también es evidente que tenemos esto “común” de nuestra humanidad. Pero lo que no se quiere, es que cuando veamos en el otro un igual, pensemos que, con esa facilidad con la que reconocemos una dignidad humana compartida con el Derecho Humano a la Dignidad Humana, a su vez se haga comprensible de suyo, qué es lo que estamos reconociendo como compartido. Podemos decir, reconocemos lo humano en el otro. Y es cierto. Pero si esto humano, que es su esencia, es visto desde la mirada del humanismo y del sujeto universal, lo compartido es algo muy diferente que lo humano cuya esencia es su existencia. Y es ahí donde cobra todo el sentido darnos a la tarea de preguntar qué es esto compartido que llevamos todos en nuestra dignidad humana. Yo quiero retomar esto común y compartido porque a partir de esta concepción de esencia o sustancia en nuestra existencia, lo compartido deja de ser lo indiferentemente universal, y por ello vale la pena devolverle a lo compartido una mirada fenomenológica que antes parecía concedérsele sin mayor tutía.

Decíamos que hay dos lugares para pensar lo compartido, uno es el de sustancia (como *res extensa*) y el otro es el de la existencia en-cada-caso-mía. Para cada caso se mostró; el lugar de lo compartido era el del sujeto universal desmundanizado, y por el otro, lo compartido eran estructuras ontológicas.

Profundicemos en la comprensión de lo compartido en el caso del sujeto universal desmundanizado, y traigamos a colación la referencia de *La época de la imagen del mundo*, para recoger desde allí conclusiones a la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos.

Con la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos desde el sujeto universal, no se quiere decir que comprendamos públicamente la dignidad humana desde el sujeto universal, porque lo que sostengo es que lo comprendemos desde el *Uno*. Lo que se intenta mostrar es que la comprensión que se dio al momento de la redacción de la Declaración Universal de Derechos Humanos a la dignidad humana y a la esencia del ser humano fue vista desde ese lugar del

sujeto universal, del *subjectum*; y esta forma de ver se incorporó y permeó en la comprensión pública del *Uno*.

Decimos que tenemos una esencia compartida, desde la conclusión que yo infiero de la Declaración Universal de Derechos Humanos respecto de la dignidad humana, que es esta: “porque somos humanos tenemos dignidad humana compartida por todos los miembros de la familia humana”. Ahora, como se vio con la segunda descomposición, eso que entendemos por humano o por esencia humana tiene dos posibilidades. Se puede entender algo como una sustancia común, como esto que tienen todos los seres humanos cuando se les determina de manera teórico-reflexiva (p.e.: siguiendo a Aristóteles, la esencia del ser humano es ser animal racional), y también se puede entender la esencia en términos de existencia como lo plantea Heidegger.

Ahora, la pregunta que surge para la dignidad humana compartida por toda la familia humana es desde qué horizonte se está entendiendo esto que es compartido. Lo que sostengo es que la esencia del ser humano que sustenta la dignidad humana compartida del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos fue visto desde el horizonte del sujeto universal propio de la metafísica de la subjetividad del humanismo.

Aunque en la segunda descomposición se puso de presente el problema de concebir nuestra esencia como sustancia, en este apartado sobre lo compartido, queremos poner de presente el horizonte desde donde se concibe esta esencia, ya que desde allí surgen grandes consecuencias para nuestra comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana compartida.

El horizonte del sujeto universal nos plantea la siguiente relación. Quien ocupa el lugar del sujeto somos nosotros mismos en una determinada manera de orientar nuestra mirada, que sería la teórico-reflexiva, y el objeto de nuestra indagación es nuestra esencia y dignidad humana, desde el lugar de objeto. Ahora ¿Desde el horizonte que nos plantea esta relación sujeto-objeto, qué consecuencias tiene para la comprensión de nuestra dignidad humana?

Las consecuencias sobre nuestra dignidad humana fueron planteadas en la segunda descomposición, y es que concebimos la dignidad humana distanciada del mundo. Como se mostró en esa descomposición, no hay nunca un sujeto sin mundo. Igualmente, tampoco hay un yo aislado sin los otros. Y, sin embargo, fue desde este sujeto sin mundo y aislado de los otros se plasmó nuestra dignidad humana en el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos. Esto no significa que esta dignidad no tenga posibilidad de ser compartida, pero para ello, lo que se comparte no solo es la concepción de la dignidad humana, sino también la disposición de la mirada que nos ubica como sujetos (*subjectum*) que determina objetos.

Vista esta disposición de la mirada, vale la pena preguntarnos por las consecuencias sobre la dignidad humana que compartimos con el otro, ¿cuál es el lugar que nos permitimos compartir con el otro? ¿Qué implica concebir lo compartido de nuestra dignidad humana como lo indiferente universal y además lo más valioso que tenemos como seres humanos? ¿Desde el humanismo del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos qué es lo indiferente universal que queda plasmado en la comprensión de la dignidad humana?

La conclusión más relevante de este aterrizaje sobre el horizonte de la mirada del sujeto universal es que lo que podemos compartir allí no es solo la comprensión de nuestra esencia y dignidad humana como sustancia (como se planteó en la segunda descomposición), sino que aún mucho más significativamente, lo que compartimos es el lugar desde donde llegamos a esa conclusión, y ese lugar es el del sujeto universal (*subjectum*). Con el ensayo de la época de la imagen se vio que esta forma de vernos a nosotros mismos como sujeto es una forma de objetivarnos a nosotros mismos (y por esta vía extender el lugar del sujeto a los otros iguales a mí), de vernos a nosotros mismos como representación y como imagen.

Compartir el lugar del sujeto para nuestra comprensión de la dignidad humana, tal como se hizo en la Declaración Universal de Derechos Humanos, no es una cuestión baladí, no es poca cosa sobre la que no valga la pena detenernos. Sin llegar a exagerar, con este pensar se quiere hacer frente al destino del ser humano a partir de la forma en que se comprende a sí mismo. Comprender nuestra esencia y nuestra dignidad humana desde el lugar del sujeto no

es falso, pero implica desentendernos por completo de la carga sobre nuestra propia existencia, sobre la pregunta de ¿quién soy yo?

La metafísica de la subjetividad desde donde se piensa el Derecho Humano a la Dignidad Humana y la esencia compartida, en contraste con las dos estructuras del co-estar y la coexistencia que nos ofrece la estructura del mundo compartido, tanto mi dignidad humana y la del otro (que comparte mí misma dignidad humana) es lo indiferente universal, que requiere de la identidad de lo más abstracto y universal (desmundanizado).

El acceso que se tiene a los otros desde la metafísica de la subjetividad es a partir del sujeto universal que piensa en el otro como aquel que comparte mí misma substancia, como aquel indiferentemente universal. ¿Qué es lo indiferente universal? Lo es tanto el sujeto como la misma comprensión del objeto (que en este caso es nuestra dignidad humana). Por indiferente universal no debe entenderse aquello sin importancia o lo irrelevante, sino que se refiere por un lado al desprendimiento de todo lo singular y particular de la existencia para poder acceder a una ley universal aplicable a todos los seres humanos, y, por otro lado, lo indiferente también debe necesariamente entenderse en relación con el mundo, a la mundanidad del ser humano. Como se vio, la idea de substancia del sujeto pierde de vista la diferencia que tiene el ser humano frente a los demás entes del mundo. Lo que nos propone la fenomenología existencial de Heidegger es un detenernos en la mirada del otro, el otro no es lo más indiferente, sino el que comparte mi forma de ser, y mi forma de ser en tanto que existencia es diferente de la forma de ser de los entes que no son el ser humano y, además, siempre se da como existencia en-cada-caso-mía.

¿Concebir nuestro compartir desde el horizonte del sujeto y como imagen, como asunto objetivable, como un estar-ahí de la simple presencia, qué consecuencias tiene para la comprensión de la dignidad humana en el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos? ¿Y esta forma de objetivar la dignidad humana como lo hace el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos, tanto la mía y la del otro, resulta en desmedro de la propia dignidad humana?

El sujeto universal (como el sujeto colectivo de la familia humana) al ser un sujeto abstracto se le ha despojado del mundo, es un sujeto desmundanizado. La consecuencia más grande que tiene esto es situar la dignidad humana (como lo hace el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos) en la pobreza de la existencia. La pobreza de la existencia de su mundo, y la pobreza de sí misma junto a los otros. Esto implicaría desposeer al ser humano (Dasein) y a los otros de su propia existencia, concentrarse en una forma de manifestarse el ente (especie humana), y desatender que la existencia siempre está atada a un convivir en el mundo dentro de la cotidianidad.

¿Y por qué decimos que la pobreza de la existencia junto a los otros? Porque cuando los otros son considerados iguales que yo en tanto que sujeto universal y abstracto, ya ni siquiera se les toma en cuenta. Se trata de una forma irrespetuosa de concebir al otro, que en *Ser y Tiempo* Heidegger se expresa de la siguiente manera:

[...] Por el mero hecho de ser, el Dasein tiene el modo de ser del convivir. Éste no puede concebirse como una consecuencia del hacerse presente de varios “sujetos”. Solo es posible encontrar un cierto número de “sujetos” cuando los otros, que comparecen primeramente en cuanto existentes, son tratados meramente como “números”. Semejante “número” de sujetos solo se descubre por medio de un determinado ser con y para los otros. Este “irrespetuoso” co-estar “cuenta” con los otros, sin “contar en serio con” ellos y sin que tampoco quiera “tener que ver” con ellos.³³⁷

Que mi dignidad humana y la del otro sea determinada de forma objetivada, tiene muchas consecuencias. Una de ellas es la posibilidad de medir y calcular la dignidad humana. La segunda consecuencia es la uniformidad organizada que esta medición y calculo garantiza. Finalmente, esto que resulta objetivo puede tener la cualidad de ser factor del “progreso”. Pero el proceder anticipador que desde el Derecho se le pueda dar a la dignidad humana ¿realmente puede comprender nuestra dignidad si la despoja de su origen existencial? ¿Puede la dignidad humana ser un conocimiento exacto o esto es una forma impostada de aplicar el conocimiento fisicomatemático del mundo a aspectos que no pueden ser medidos, ni calculados y de los cuales predicar su exactitud al contrario de ser una muestra de progreso resulta ser todo lo contrario?

³³⁷ HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 150.

La meta de la objetivación es la certeza y seguridad de lo ente, y es también el resultado que tenemos de nuestra dignidad humana con el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos. Ahora, debemos cuestionarnos a nosotros mismos ¿no es la seguridad y la certeza lo que más deseamos para nuestra dignidad humana? Esta pregunta es fundamental. Podemos volver a señalar algunas cosas que quedaron dichas en la segunda descomposición cuando se trataba la cuestión de la esencia y la fundamentación, y decir que lo que buscamos con la certeza es la verdad. Pero la verdad no necesariamente ocupa el lugar de la certeza, porque la verdad no es un lugar estático desde donde buscamos aleccionar al mundo. De la misma manera, la existencia y derivado de ello la misma dignidad humana, no es lo más estático, sino aquello que necesita siempre ser preguntado.

El lugar de la certeza de nuestra dignidad humana que nos ofrece concebirla y compartir el lugar de la imagen, quiere decir, que al igual que cuando tenemos una imagen en frente, nuestro lugar es de meros observadores (imparcial). En el lugar de observadores imparciales, no estamos implicados en la imagen, pero somos quienes determinan los rasgos y características de esa imagen que tenemos en frente. Siguiendo la pregunta anterior sobre lo que sucede con nuestra dignidad cuando lo que más queremos es certeza, es precisamente esto, el lugar desde donde estamos viendo a nuestra existencia, que es el lugar desde observador imparcial y no como alguien que siempre está implicado con su misma existencia.

Cuando no se plantea la dignidad humana a partir del mundo compartido sino del proyecto representador del sujeto, aquello que compartimos en nuestra dignidad es el estar-ahí. Entonces, cuando decimos dignidad humana compartida estamos diciendo también que compartimos un co-estar-ahí. ¿Qué significa para la comprensión de la dignidad humana que se comparta un co-estar-ahí? Que compartimos el lugar de la imagen. De ahí que Heidegger en su crítica al humanismo en su *Carta*³³⁸ diga que nos hemos enfocado en que lo humano permanezca humano y no inhumano. Lo que inicialmente se hace presente como representación de lo humano, pasa de ser simple presencia para elevarse al lugar de ideal. Lo representado se convierte en aspiración.

³³⁸ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el humanismo ...*, op. cit., p. 264.

Esta respuesta autoritaria sobre lo compartido se puede dar fácilmente cuando nos colocamos en el lugar de sujeto, de imagen. Que no es falsa, pero que deja de lado nuestra propia existencia. Para responder por el lugar de lo compartido con el otro, debemos tener en cuenta que el otro es también existencia en cada caso mía como yo, y no ocupa (únicamente ni de manera preferente) el lugar de la imagen. Partir desde este nuevo entendimiento del compartir que nos plantea Heidegger implicaría un respeto ontológico con el otro, ya que es un igual a mí, una existencia. Este respeto ontológico permitiría comprender la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos como un asunto que no nos compele únicamente al lugar de la imagen y del sujeto, sino que nos devuelve al lugar de nuestra propia existencia y le devuelve al otro la posibilidad de responder por sí mismo igualmente desde la existencia.

¿Cómo influye la cuestión de los otros en el Derecho Humano a la Dignidad Humana? De entrada, se podría decir que la dignidad humana está pensada para mí mismo y para los otros con los que comparto el mundo de manera objetivada, desde la mirada ontológica del dominio y de la uniformidad organizada. Es el derecho compartido por excelencia, y lo compartimos en razón a nuestra esencia compartida.

¿Qué consecuencia tiene esto? Una uniformidad fácilmente aplicable a todos, y, sin embargo, carga en sí misma el mayor riesgo, ya que deja de ser necesaria la pregunta, y nuestra existencia (esencia) solamente adquiere sentido dentro de ese proyecto objetivador. En este sentido para el aterrizaje a nuestra pregunta por la dignidad humana, la uniformidad es otra de las consecuencias de colocarnos en el lugar de la certeza de la representación objetiva de nuestra esencia. Sin embargo, la uniformidad que nos ofrece el cálculo y la objetividad del mundo resulta riesgosa para nuestra dignidad humana cuando con ella estamos negando la singularidad de nuestra existencia, cuando nuestra existencia únicamente tiene sentido desde el lugar en que se nos ha dado en este proyecto representador.

Lo plantea Heidegger con bastante detalle en el ensayo de “*La época de la imagen del mundo*”: “lo importante es que la esencia del hombre se transforma desde el momento en que el hombre se convierte en sujeto.”³³⁹ Si el hombre se convierte en el *subjectum*, su esencia y

³³⁹ HEIDEGGER, Martin, *La época de la imagen del mundo ...*, op. cit., p. 72.

derivado de ello su dignidad humana también se ven determinadas por esta forma de concebirnos a nosotros mismos. Esto resulta decisivo para el análisis del aterrizaje de la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana desde el mundo compartido, porque entonces, aquello que compartimos es precisamente la concepción de nuestra esencia como imagen, y al mismo tiempo, para esta concepción no ocupamos el lugar de quienes experimentan su existencia en cada caso, sino del observador imparcial que determina la objetividad de la existencia y de la dignidad humana. Cuando decimos que toda la familia humana comparte una dignidad por el hecho de ser seres humanos, nuestra mirada de lo humano es la del *subjectum*. Eso no hace la comprensión de la dignidad del Derecho Humano a la Dignidad Humana falsa, únicamente muestra que es la forma de ver desde el lugar de observador imparcial y además desde una objetivación de nuestra misma dignidad que, como efecto posterior se le añade lo compartido. Compartir una dignidad humana por el hecho de ser seres humanos no nos dice “nada” sobre nuestra esencia y tampoco nos dice nada sobre nuestra dignidad humana, únicamente hay una constatación de un hecho a partir del cual se desprende un reconocimiento.

Con Heidegger se nos muestra que hay otra posibilidad y no es la del observador imparcial, sino, de quien está siempre experimentado su existencia en cada caso, y que no puede ser objetivada porque siempre se encuentra como proyecto inacabado, como posibilidad. Así mismo, lo compartido no es la objetivación de la existencia y que además se da como efecto posterior al aislamiento del sujeto que reconoce su dignidad, sino que ya siempre en nuestra existencia se encuentra la posibilidad de lo compartido desde nuestra estructura ontológica.

Aunado a lo que se ha dicho sobre el observador imparcial, no se puede dejar pasar por alto que la palabra “reconocimiento” que se encuentra en la Declaración Universal de Derechos Humanos para decir que la dignidad humana observada solo puede provenir del observador imparcial (el *subjectum*). Este “reconocimiento de la dignidad humana de cualquier ser humano” parte del supuesto esencial, y es que se trata de un “cualquiera” que pueda replicar la misma forma de ver la dignidad humana que ha sido dispuesta en la Declaración Universal de Derechos Humanos, que pueda replicar la misma mirada teórico-reflexiva del observador imparcial (*subjectum*).

Nuevamente, frente a lo compartido, la uniformidad nos coloca en el lugar de lo idéntico, más no en la posibilidad misma de preguntar por lo compartido. Ya damos por hecho, ya es comprensible de suyo aquello que entendemos que es compartido, en donde lo compartido es una consecuencia, una propiedad de la sustancia. La uniformidad tiene grandes implicaciones, porque permite el “total dominio técnico de la tierra”. Y así mismo, frente a esta uniformidad, la posibilidad de pensar la dignidad humana fuera de esta estructura de uniformidad garantizada por la objetividad que permite la dominación y cálculo está atada a un meditar sobre el lugar en el que nos encontramos, meditar precisamente sobre la forma en que hemos concebido nuestra dignidad humana, para concluir, como lo hace Heidegger, que:

El hombre no puede abandonar por sus propias fuerzas ese destino de su esencia moderna ni tampoco puede quebrarlo por medio de un acto de autoridad. Pero el hombre puede meditar previamente y concluir que el ser sujeto de la humanidad nunca ha sido ni será jamás la única posibilidad que se abre a la esencia recién iniciada del hombre histórico.³⁴⁰

Preguntar por el lugar desde el que hemos divisado la dignidad humana y el lugar que compartimos con los otros en esta dignidad puede parecer poca cosa para quienes insistan en este mismo modelo planteado de una dignidad humana vista como un útil que puede ser instrumentalizable gracias a la mirada calculadora con la que se ha determinado la esencia del ser humano y dignidad por el lenguaje del Derecho. Pero se debe saber que no es el único posible, y aún más, quizás el que menos llegue a comprender toda la riqueza existencial de la dignidad humana. ¿Y si no puede comprender esta riqueza, entonces desde qué horizontes se puede proclamar como la mejor herramienta para proteger la dignidad humana que compartimos todos los seres humanos?

Dentro del proyecto representador de la dignidad humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos, la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana “puede ser” dentro de una única posibilidad ¿Cuál es la dignidad humana que “puede ser” en este camino único? La que ha sido representada desde el cálculo objetivador de la esencia humana como dignidad humana. Esto nuevamente es demoledor, porque una de las consecuencias de la seguridad que nos permite el proyecto representador de la época de la imagen es que eso

³⁴⁰ *ibidem.*, p. 89.

que se coloca frente al sujeto (como lo puede ser la dignidad humana), puede ser calculado, este proyecto es “capaz de asegurarle por adelantado y constantemente su certeza”, entonces, ni el otro ni yo necesitamos responder la pregunta por la dignidad humana porque el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos ya lo hizo por nosotros, y además, gracias a este “reconocimiento” es posible calcular la dignidad humana. De ahí que podamos decir, estos países y estas personas tienen más o menos dignidad humana. Pero ¿Realmente, podemos calcular la dignidad humana? Es terrorífica esta idea en términos ontológicos.

La objetividad que permite la posición del *subjectum* para la comprensión de la dignidad humana permite ser una de las más destacables para las consecuencias en la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana. Esta objetividad se logra gracias a la metafísica de la subjetividad del humanismo. Y ¿No es la objetividad de la dignidad humana el camino a seguir para la mejor protección de esta? ¿Esta claridad que alcanzamos con la objetividad de la dignidad humana a partir del Derecho Humano a la Dignidad Humana, donde se hace mucho más estable y fija esta comprensión, no nos permite su mejor comprensión y derivado de ello su mejor protección? Todas estas preguntas a mi parecer se responden con una negativa. Lo que me interesa es pensar mucho mejor la comprensión y no tanto la protección, dicho sea de paso.

Esta objetividad es solo un camino posible para la comprensión de la dignidad humana, camino que es posible desde el posicionamiento con respecto a nosotros mismos desde la mirada del sujeto y el objeto. Esta mirada lo que logra es desmundanizarnos, y desde allí es que permite una abstracción. No es una abstracción falsa, pero en el caso de la esencia del ser humano, que tiene una constitución existencial diferente a la de los demás objetos, evidentemente llegamos a un declive de su comprensión, y quedamos con una dignidad humana que tiene en deuda a la misma existencia. Derivado de esto, el compartir lleva necesariamente consigo esta deuda. Porque con nuestra dignidad humana no solo podemos compartir la objetividad de su comprensión, sino que mucho más importante compartimos constitución existencial, estructuras existenciales que nos permiten entendernos no como algo fijo y acabado, sino como algo siempre posible.

De esta afirmación surge un aterrizaje importante que acompaña el anterior en que decíamos que con el Derecho Humano a la Dignidad Humana se plasmaba un estar-ahí de los otros. Con Heidegger, se plantea una nueva comprensión de los otros respecto de lo compartido en su dignidad humana: esta nueva comprensión permite ver en el otro no una identidad, sino una existencia como la mía, cuya esencia no es algo acabado, sino que está en constante proceso de realización. Y esa realización se da junto a otros como yo. Si el otro no es objeto de comprensión, la dignidad humana del otro no es tanto un objeto de tematización, una dignidad humana del otro que pueda ser objetivada desde el mismo parámetro en que yo mismo he objetivado mi dignidad humana cuando me coloco en el lugar del sujeto universal desmundanizado.

Dignidad humana compartida, quiere decir, compartir un lugar común junto a los otros. ¿Pero, qué significa compartir este lugar común? Decíamos que puede significar compartir el lugar de la esencia como sustancia fija que es indiferentemente universal, o puede significar compartir la existencia como nuestra esencia en cada-caso-mía. Con el *subjectum* y *La época de la imagen del mundo* se explicó un poco la primera posibilidad del lugar compartido, y se le dio esa forma de comprender la dignidad humana a lo que se hizo con el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos. Ahora, con el mundo compartido, se muestra una de las estructuras ontológicas que plantea Heidegger de nuestra existencia, y con ella queremos desarrollar la tesis de esta tercera descomposición: que antes que una sustancia compartimos estructuras ontológicas que permiten nuestro ser-posible para nuestra dignidad humana.

Desde la vía existencial propuesta por Heidegger, traíamos como primera estructura la del mundo compartido, ya que gracias a ella se da pie para pensar lo compartido desde la esencia en tanto que existencia. Profundicemos ahora a partir de aquí para traer conclusiones a nuestro tema de interés sobre la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos. Frente a este lugar del *subjectum*, Heidegger va a mostrar que ya siempre estamos implicados en eso que llamamos mundo, que somos partícipes de eso que vemos, que no se trata de una visión aislada, sino que ya siempre estamos involucrados en la manera en la que se presenta nuestro mundo. El mundo no se comprende como una gran bodega de objetos inventariados, como el espacio en el que se

concentran las cosas incluidos nosotros mismos, sino que, por el contrario, el mundo es aquella condición existencial en la que siempre nos encontramos, en donde siempre estamos desarrollándonos a través de nuestra ocupación con las cosas, con los demás seres humanos y con nosotros mismos.

Desde este horizonte del mundo compartido, la comprensión de la dignidad humana se nos revela desde un lugar muy diferente al del sujeto y de la época de la imagen. ¿Y esto por qué o cómo se fundamenta? Porque no se trata de una dignidad humana vista de una manera objetiva, sino que se trata de una dignidad humana que se encuentra siempre “siendo” en el quehacer de nuestra misma existencia, que, a su vez, no se da como una dignidad aislada, sino que está siempre dirigida dentro del horizonte de significatividad compartido (mundo compartido). En otras palabras, se trata de una dignidad humana situada, situada en un mundo, situada en una cotidianidad compartida, situada en una existencia siempre en cada-caso-mía, y no en una dignidad abstracta que se desprende de la mirada del observador imparcial (*subjectum*).

Puede parecer un poco repetitiva esta idea de mundo, con la que concluimos varios de los aterrizajes de la segunda descomposición. Ahora ya no solo nos referimos al mundo, sino que le añadimos el carácter de compartido. Decíamos a partir de esto, que, si la esencia se da en el mundo, es decir, si la esencia se da en el horizonte de significados, ese horizonte de significados no es privado, sino que es compartido. Entonces, que este horizonte sea compartido ¿qué implicaciones tiene para la esencia en tanto que existencia? ¿Qué implicaciones tiene para la dignidad humana como esencia del ser humano? La existencia no es compartida en forma de vivencia idéntica, pero se mueve en ese horizonte compartido. Eso quiere decir que se desenvuelve en un horizonte de significados compartidos, y estos significados compartidos se dan junto a los otros. Ese desenvolvimiento, puede ser la comprensión de en la cotidianidad con la opinión pública (el *Uno*) y la comprensión con el movimiento de singularización.

Con la segunda descomposición se buscaba dejar que fuera una cosa separada la idea de esencia, y darle horizonte a la esencia dentro del mundo. Con esta tercera, lo que se busca

entender es qué significa que este horizonte sea compartido. Y eso que implica para la existencia del ser humano, para su dignidad humana.

En la explicación del mundo se mostró que hay horizontes de significatividad que ya son pasados. Un ejemplo son las ruinas de las civilizaciones antiguas. Si el ser humano (Dasein) es finito, el mundo también lo es. ¿Esto qué quiere decir para la proyección de nuestra dignidad humana en el mundo compartido? Que la comprensión de la dignidad humana como aquello más abstracto y universal también está proyectada dentro de un mundo compartido, que como vimos en la segunda descomposición, estuvo condicionado por los acontecimientos de las guerras mundiales. Ahora, este mundo compartido, desde el cual se vislumbró la dignidad humana en la Declaración Universal de Derechos Humanos, no es lo más permanente, incólume e inamovible, sino que se trata de un mundo confiado a la mirada teórico-reflexiva del sujeto.

Mientras en la segunda descomposición se profundizaba en una crítica a la división interior/ exterior, esencia/existencia, esencia/mundo para decir que la esencia siempre se proyecta en el mundo, y en el caso del ser humano su esencia es su existencia en-cada-caso-suya, con el mundo compartido se profundiza en la crítica a una división entre subjetividad/objetividad para decir que esta relación dada por la metafísica de la subjetividad solo es posible gracias a que nuestra existencia se da en un mundo compartido. Nuevamente, ¿esto qué implica para nuestra comprensión de nuestra dignidad humana desde el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos? Significa que la dignidad humana, antes que ser objeto de tematización, se trata de una experiencia, y de la misma manera, la dignidad humana del otro no es añadido posterior que le reconocemos al otro, sino que se trata también de su más más íntima experiencia de su existencia. ¿No es eso ya lo que hace el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos? Desde mi punto de vista no, porque se trata de una dignidad humana abstracta para un sujeto abstracto, en donde debo embonar yo, así como el otro. ¿En dónde debo embonar tanto yo como el otro? En una dignidad humana de lo universal indiferente, y claro, que también resulta ser lo más valioso de ser humano. Pero en esa abstracción y objetividad, también resulta ser una dignidad humana desposeída de mi

existencia y de la existencia del otro, y cuando decimos existencia, también nos referimos a ese mundo compartido que tiene la existencia en cada-caso-mía.

Y entonces sin mundo compartido en que pueda proyectarse mi dignidad humana, se trata de una dignidad humana desposeída de la convivencia común que tengo con los otros, desposeída de la relación cotidiana que tengo con los otros. ¿Hemos pensado que se trata de dignidad humana cuando nuestras abuelas se toman el trabajo cada mañana de regar sus plantas? ¿cuándo hemos pensado que lo que hace el artista cuando fabrica su obra está protegiendo la dignidad humana? ¿Cuándo hemos pensado que nuestra dignidad humana aparece cuando me esfuerzo en escribir una carta para un amigo que lleva fuera del país muchos años? No es posible, y no por que se le haya negado esa posibilidad a propósito, sino porque la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos solo se muestra en el mundo compartido que se ha prefijado para la forma en que se le determinó con la mirada teórico-reflexiva del sujeto, que es el de la violación a determinadas formas de darse mi existencia, y solo la puedo reconocer en ese horizonte de significados que ha sido dispuesto. Se trata incluso también de las teorizaciones que se hacen sobre la dignidad humana como derecho y la dignidad humana como deber. Lo que se intenta decir entonces, es que, antes que ese horizonte de significados que se ha dispuesto para nuestra dignidad humana en la Declaración Universal de Derechos Humanos existe un mundo compartido mucho más grande y mucho más vital también. La pregunta que queda es saber cuándo brota esta dignidad humana en el convivir cotidiano ¿cómo nos aparece? ¿Hay dignidad humana en “lo bueno” del ser humano, pero no en “lo malo”? Pero esto es el propósito de otra investigación.

Considero que hablar de la dignidad humana como esta forma de *darnos* en nuestra existencia específicamente en el mundo que nos circunda, que no es un mundo abstracto, sino que primariamente es un mundo con el que nos encontramos ocupados con las cosas (mundo circundante) y con los otros seres humanos (Dasein) iguales a nosotros (mundo compartido) resulta ser una de las conclusiones más valiosas que se pueden extraer de esta descomposición.

Tiene una segunda conclusión importante esta descomposición, y es que, por primera vez, el otro me aparece en el mundo compartido en su condición existencial. Para el caso de la dignidad humana, no me aparece como aquel de quien yo ya conozco la respuesta de su dignidad humana porque conozco el enunciado de donde se desprende su dignidad “tiene dignidad humana por hacer parte de la familia humana”, “tiene dignidad humana porque es la condición intrínseca del ser humano”. La comprensión del otro en Heidegger, desde mi forma de ver, se da desde el mundo en el que nos encontramos compartiendo. No puedo compartir la vivencia del otro, pero puedo compartir el mundo.

Como se intentó mostrar, la vía de la empatía como forma de intentar comprender la vivencia del otro a través de la tematización y objetivación de su situación, no es la forma primordial de entrar en contacto con el otro, porque el otro no es tanto un algo por comprender, sino que nos interpela con su existencia. La empatía, o cualquier otra vía para la objetivación de la dignidad humana del otro, no debería ser considerada de manera privilegiada para llegar a comprender la dignidad humana del otro. Como muestra Heidegger, ya siempre estamos en posibilidad de acercarnos al otro desde el horizonte de significados compartidos, compartimos un mundo. No es cuando tenemos un contacto con el otro cuando dejamos de ser sujetos aislados y entonces se nos añade una cualidad del estar-con, sino que ya siempre desde nuestra existencia estamos vinculados y relacionados con el otro. Y la forma en que estamos vinculados es a partir de nuestra misma forma de ser: un ser humano (Dasein) que se ocupa del mundo, de los otros y de sí mismo.

Como yo lo interpreto, estas dos estructuras, son la forma de acceder a los otros en el mundo compartido. Aterrizando esto un poco más concretamente, este co-estar de mi existencia, no es “mi dignidad humana” como una propiedad que me guardo en el bolsillo y saco cada que la requiero como moneda de cambio, sino que mi humanidad está ya siempre en relación con los otros. La dignidad humana que proviene de mi humanidad ya está siempre dispuesta desde mi ser para el ser-con los otros.

Ahora, con la coexistencia, yo dejo en libertad a los otros, que como yo, también existen en el mundo. Aunque es difícil saber qué se entiende por dejar en libertad, la interpretación que yo le doy es, que esta libertad para dejar ser implica una renuncia a dar por hecho o por

sabido lo que es el otro, a asumir por adelantado y de manera certera las respuestas que puede ofrecer el otro. ¿Si no puedo asumir que mi existencia es un lugar estático, por qué asumiría que la existencia del otro es un lugar estático? Si se parte de la coexistencia y de la posibilidad de la singularización de la existencia para dejar ser en libertad al otro en el mundo, es importante decir que con el Derecho Humano a la Dignidad Humana no se niega la libertad, pero solamente se deja en libertad al otro y a sí-mismo para estar-ahí (ese lugar estático), pero no se deja ser al otro en libertad para su ser-ahí, sobre todo para dejar ser su ser-posible. Esto tiene grandes consecuencias para la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana y la propia dignidad humana, porque también nuestra dignidad humana ni la del otro se encuentra en un lugar estático, sino en el continuo movimiento de la existencia. Y cuando decimos continuo movimiento, estamos haciendo referencia nuevamente a que se da siempre como posibilidad nuestra dignidad humana y la del otro, porque la dignidad humana no se puede responder de una manera única y para siempre.

Siguiendo esta mirada del otro, se puede concluir que el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos plantea un co – estar-ahí. Implica un estar-ahí del yo y de los otros dentro de un mundo. Considerar la dignidad humana del otro como un número es una forma irrespetuosa de acercarme al él o ella. Dice Heidegger: “Este “irrespetuoso” coestar “cuenta” con los otros, sin “contar en serio con” ellos y sin que tampoco quiera “tener que ver” con ellos.”³⁴¹ Esto es fundamental para el aterrizaje en la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana, porque el otro no es el indiferentemente universal igual a mí, sino precisamente el que existencialmente es igual a mí. La existencia impide la indiferencia frente al otro. Precisamente el co- estar y la coexistencia muestran que ya siempre estamos abiertos al otro y que el otro está de la misma manera abierto en su existencia a nosotros. Aquí implicaría que para la comprensión de la dignidad humana debo detenerme en mi existencia compartida junto a los otros en la pregunta por mi dignidad humana, y también cuando pregunto por la dignidad humana del otro debo detenerme si realmente estoy buscando que la existencia del otro pueda responderme esa

³⁴¹ HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 150.

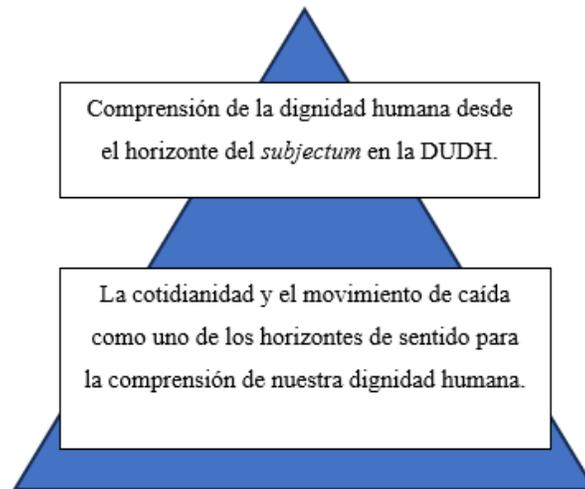
pregunta. Detenerse en el pensar, resulta en una petición casi imposible para ser incorporada por el Derecho, porque lo que allí se busca es inmediatez y efectividad.

Si verdaderamente, al referirnos a la familia humana con el fin de tomar en cuenta al otro de la misma manera en que nos tomamos a nosotros mismos, tenemos que devolver la existencia al Derecho Humano a la Dignidad Humana. De otra manera, el otro solo será una figura fantasmagórica en la que nos apoyamos para sustentar una visión de mundo, pero no porque realmente reconozcamos la riqueza existencial de los otros en su ser-posible. La pregunta que surge es si esto está en las posibilidades del Derecho.

E. Aterrizaje de la estructura de la cotidianidad a la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana

Este apartado de la cotidianidad me interesa pensar ya no la forma en que se miró la dignidad humana al momento de ser escrita la Declaración, sino las consecuencias que tiene esa mirada para la comprensión cotidiana de la dignidad humana. A partir de la distinción que hace Heidegger entre el sujeto universal y la comprensión de la opinión pública (del *Uno*), pretendo sostener que la cotidianidad además de ser uno de los espacios de posibilidad donde se puede desenvolver la comprensión de nuestra dignidad humana más allá del estándar fijado por la Declaración Universal de Derechos Humanos, es que, ese estándar a su vez imprime un sello en la comprensión cotidiana que hoy en día se tiene de la dignidad humana.

Comprensión de la Dignidad humana en la cotidianidad



Elaboración propia

Lo que intento sostener, es que la Declaración Universal de Derechos Humanos y las organizaciones internacionales se han encargado de dar publicidad³⁴² a una forma de comprender la dignidad humana a partir de los parámetros que ha prefijado el humanismo y metafísica de la subjetividad de la Declaración Universal de Derechos Humanos. Nuevamente, no es una dignidad humana falsa, pero sí que se encuentra en deuda con la existencia. Lo que se ha dado es la nivelación y la dictadura de la comprensión pública para la forma en que comprendemos la dignidad humana en nuestro convivir cotidiano, en las aulas de las facultades de Derecho, en los movimientos de defensa de derechos humanos, en el decir cotidiano que habla sobre derechos humanos, etc. Pero que no sea una dignidad humana falsa, no deja de generar un sentimiento de extrañeza cuando las posibilidades desde las cuales está pensada la dignidad humana están atadas a una forma estática de ver nuestra humanidad.

³⁴² Para esto, véase la página virtual de Naciones Unidas, en dónde se muestran los múltiples órganos, mecanismos e instrumentos para la difusión, promoción y protección de Derechos Humanos. ONU. Instrumentos y mecanismos. [s.f.] [en línea] <https://www.ohchr.org/es/instruments-and-mechanisms> [consulta:07 de octubre de 2023]

Hay que advertir que con esta forma de afirmar la relación de influencia que hay entre la comprensión teórico-reflexiva del *subjectum* en la Declaración Universal de Derechos Humanos frente a la dignidad humana que da como consecuencia su objetivación, no se quiere que se caiga en la confusión de que estamos entendiendo que per se la comprensión teórico-reflexiva del *subjectum* está equivocada o se da como forma del movimiento de caída. En este caso, la comprensión de la Declaración Universal de Derechos Humanos asegura que este movimiento de caída se profundice hacia un alejamiento del fenómeno de la comprensión de la dignidad humana atada a la existencia, porque se piensa de manera estática y abstracta.

Con esta explicación del movimiento de caída, tampoco quiere que se piense que estamos buscando evadir la cotidianidad o decir que el movimiento de caída es moralmente reprochable, y que la comprensión que tenemos de la dignidad humana es equivocada. Nada más lejos de la realidad de nuestras intenciones. El movimiento de caída y la cotidianidad son posibilidades dentro de los horizontes de comprensión y de sentido que tienen las cosas, en este caso, la dignidad humana. En este trabajo, a lo sumo, trata de dar una posible explicación a la influencia que ha tenido esta forma de comprender la dignidad humana por el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos. Mi propósito es únicamente explicativo de un fenómeno y de la comprensión que se tiene de ese fenómeno, no de un enjuiciamiento de cómo han sucedido las cosas. Con el movimiento de singularización tampoco se busca decir como debieran ser las cosas, sino mostrar que la comprensión de los fenómenos no tiene una única vía, sino que puede enriquecerse de sentido a través del movimiento de singularización.

Gracias al movimiento de caída, es decir, gracias a que nuestra existencia puede desentenderse de la cercanía con el ser de las cosas, es que hemos podido incorporar fácilmente la comprensión que nos ha ofrecido la Declaración Universal de Derechos Humanos sobre la dignidad humana. Intentaremos explicar un poco más la forma en que se ha dado el movimiento de caída para el caso de la comprensión de la dignidad humana.

Una de las novedades de esta investigación es la de pensar en la comprensión de la dignidad humana también desde un movimiento de caída en la cotidianidad ¿qué significa

caer en el mundo en la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana? El estado de caída de la comprensión de las cosas sería la comprensión media, el conformarnos con lo que se dice, se hace, o se piensa por la opinión pública (El *Uno*).

Podríamos preguntar ¿por qué insistimos en sacar conclusiones de la cotidianidad sobre la comprensión de la dignidad humana? Decíamos antes que la cotidianidad se presenta como uno de los posibles sentidos del horizonte significativo en el que nos encontramos en el mundo compartido junto a los otros. Desentrañar el sentido de la dignidad humana que tiene en la cotidianidad es lo que hemos fijado en la comprensión del *Uno*, que, en la presente investigación, está profundamente influenciada por la publicidad que ha ejercido la Declaración Universal de Derechos Humanos.

Es posible que se nos critique que nuestra investigación parte del texto jurídico de la Declaración Universal de Derechos Humanos, pero terminemos diciendo que este texto influye en la comprensión media del *Uno* impersonal, y que para llegar a una comprensión como esta debemos hacer algún tipo de estudio sociológico que corrobore nuestro dicho. Pero esta posible deuda investigativa queda sin fundamento cuando sabemos que este documento internacional tiene una fuerza normativa de superioridad dentro del Derecho, que de hecho la mayoría de los países del mundo han ratificado este documento, y que, además, hace parte de la comprensión de base que tiene el derecho de los derechos humanos.

Con este *Uno* impersonal estamos refiriéndonos a la mayoría de los ciudadanos del mundo, que viven dentro de la forma de vida cosmopolita y globalizada. Pero más aún, con este *Uno* nos estamos refiriendo más concretamente a las facultades de Derecho, en donde “se dice” sobre el Derecho Humano a la Dignidad Humana lo que está dado por sentado, el lugar fijo y estable, el lugar accesible. Con el *Uno* también estamos refiriéndonos a todos los ambientes jurídicos en los que se utiliza a la dignidad humana como derecho para sacar adelante su protección. El *Uno* en nuestro caso es ese ambiente jurídico (de academia y de juzgados) y no jurídico, en el que se mueve la comprensión media de la dignidad humana.

Hablar del *Uno* y de la dignidad humana a partir del Derecho Humano a la Dignidad Humana creo que es algo revolucionario y supremamente interesante. Hasta qué punto comprendemos la dignidad humana a partir de lo que la gente dice, piensa, imagina, siente,

hace. Lo que la gente dice que es dignidad humana o violación de la dignidad humana. No porque no sea, pero no hay una profundidad en la experiencia de esa dignidad tampoco. Nos quedamos en la superficialidad de lo que se ha aceptado como usual para la comprensión de la dignidad humana, y esto bajo la tutela de nuestra comprensión que hemos heredado del humanismo del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos. Desde acá también se proyecta la verdad de la dignidad humana como un tema a ser desarrollado en una próxima investigación, porque se nos exige tomar conciencia de la comprensión colectiva que se ha asentado de la dignidad humana a partir del Derecho Humano a la Dignidad Humana y ahondar en la propia existencia para sacar a la luz su posibilidad latente y oculta, ponernos bajo el claro del bosque en el que la dignidad se hace manifiesta.

La cotidianidad, en mi forma de ver, es ese espacio ontológico que tiene un gran parecido con una playa. Esta relación figurativa solo tiene intereses explicativos. La playa es ese lugar en el cual se encuentran reunidos la firmeza de la tierra junto con elemento acuoso que permite el traspasamiento y además que permite el hundimiento en la profundidad. Firmeza y profundidad son las dos posibilidades que permite el espacio de la playa, y también, son las posibilidades que ofrece la cotidianidad. En la firmeza podemos perdernos, porque es gracias a ella que se da el movimiento de caída. La profundidad serán algo que se dé con el movimiento de singularización. Esta explicación figurativa no es de Heidegger, sino que ha sido una de nuestras maneras de entender la superposición de estados de comprensión que se pueden dar en la cotidianidad.

Tanto la comprensión como la interpretación son un proceso dinámico que pueden llegar siempre a nuevas interpretaciones, aunque también puede suceder que la interpretación decaiga en la negación de otra posibilidad de interpretación cuando “se convierte en un conjunto petrificado de conceptos, en un modo de pensar estático que ya no está dispuesto a revisar sus presupuestos.”³⁴³ El riesgo que corre la comprensión de la dignidad humana a través de lo que se dice, que ha sido confirmado por el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos, es que se queda en la

³⁴³ ESCUDERO, Jesús Adrián, *Guía de lectura ...*, Vol. I, *op. cit.*, p. 280.

comprensión petrificada de la dignidad humana, en la que se da por sentado y por algo comprensible de suyo a eso a lo que nos referimos por dignidad humana.

La firmeza que permite la cotidianidad a través de la comprensión del *Uno* tiene un sentido para la existencia, y es que, si cuestionáramos constantemente nuestros sistemas de creencias públicas, nos quedaríamos paralizados. Por otra parte, lo que puede no dejar de ser visto, es que, esta cotidianidad en la que se entiende de una manera común el mundo a través de la opinión pública no significa que sea la única realidad con la que debemos asumirnos. La firmeza, que es la misma comprensión media del mundo, tiene su peligro en olvidar que se trata de una base sobre la que tenemos una primera comprensión del mundo, pero no debe ser la que se tome por única ni por más verdadera.

[...]Y si bien es cierto que la comprensión media es un rasgo esencial de la apertura del Dasein, la comprensión genuina requiere, además, del desarrollo de nuevas formas de “interrogación y discusión” que rompan con la autoridad anónima del estado público de interpretado. El error del Dasein consiste en tomar la comprensión media como un punto final y no como un simple punto de partida. El hecho de que el Dasein comparta un lenguaje común no le impide alcanzar una relación primordial con los entes y su propio ser. El carácter social del lenguaje muestra que el Dasein ya siempre comparte una comprensión del mundo abierto en la habladuría, la cual se convierte necesariamente en el punto de partida de toda actividad interpretativa y comunicativa. Pero, como señala Heidegger, la inevitabilidad de conectar con la comprensión pública y mediana del *Uno* no excluye la posibilidad de transformar tal comprensión. Ser y Tiempo es el ejemplo perfecto de tal posibilidad.³⁴⁴

Volvamos ahora sobre el movimiento de caída y la forma en que el *Uno* llega a esta comprensión media. Decíamos que en la analítica existencial, Heidegger presenta unas estructuras *a priori* de nuestra existencia, que denomina existenciales (la disposición afectiva, la comprensión y el discurso), y se trataban de formas de acceso al mundo, que muestran el *cómo* en que se da la existencia. También decíamos que había una cuarta estructura que es el movimiento de caída en el cual se da una modificación de estos existenciales en un sentido determinado (comprensión como curiosidad, disposición afectiva como ambigüedad, y discurso como habladuría). Se quiere mostrar de qué manera a través de la modificación de estos existenciales en el caso de la comprensión de la dignidad

³⁴⁴ *ibidem.*, p. 310.

humana a partir del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos se van profundizando en una determinada comprensión de la dignidad humana con la que se llega a la nivelación y la dictadura del *Uno*.

Para esta tercera descomposición se busca extraer consecuencias sobre todo del discurso en forma de habladuría, ya que es en el discurso que se da vivamente nuestro convivir en el mundo compartido con los otros. Si no estamos vinculados a los otros a través de una sustancia común, sino a través de una condición existencial, esta condición compartida está dada por el mundo compartido, y, además, la forma en que se da es a través de la articulación discursiva.

La comprensión en el movimiento de caída se da como curiosidad. Para el aterrizaje: La comprensión de nuestra dignidad humana en el movimiento de caída se da como curiosidad. ¿Esto qué quiere decir? Que cada vez se acentúa en nuestra comprensión de la dignidad humana esta petrificación de la que hablábamos, lo que quiere decir que como no queremos detenernos a ver, entonces nos conformamos con un ver superficial. Sin detenimiento nuestro interés por la dignidad humana resulta satisfecho en la superficialidad de lo que nos ofrece como respuesta el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos. Pero, este saltar implica también una falta de interés por profundizar en eso que conocemos como dignidad humana. Se salta de novedad en novedad cuando no existe un interés por quedarse a que las cosas se nos muestren. Damos por sentada la dignidad humana cuando obtenemos nuestra respuesta prefijada por el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos y ya podemos irnos a lo siguiente, a como se puede hacer más o menos efectivo este derecho, a cuáles son las violaciones más graves a la dignidad humana, etc. Y esto no es que esté mal, con esto no estamos diciendo que debemos estar tranquilos con estas violaciones. Pero este afán de solventar requerimientos concretos puede convertirse en una manera de profundizar en esa superficialidad de la comprensión de la dignidad humana. (Ya sobre esto había hecho referencia Heidegger en *Conceptos Fundamentales De La Metafísica*).

Decíamos también que la comprensión siempre estaba atada a una disposición afectiva, que en el movimiento de caída es la ambigüedad. Con la ambigüedad se refería que perdemos

la relación directa con las cosas, y nos conformábamos con “lo así dado”. Entonces así nos entregaron la comprensión de la dignidad humana y ya con ella es que podemos empezar a trabajar. Nos enseñaron que la dignidad humana no era tanto un problema por conocer sino aquello que debemos hacer efectivo cuando resulta violado. Con la ambigüedad sabemos de antemano lo qué va a suceder porque ha dispuesto nuestra comprensión hacia una determinada vía, hacia un determinado ángulo para ver las cosas, para ver la dignidad humana. El Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos da el ángulo de visión y ya nosotros debemos sacar adelante los frutos que esa visión tiene de nuestra dignidad humana. Ya sabemos qué hacer en cada caso con nuestra dignidad humana, ya sabemos cómo se puede manifestar y qué podemos decir cuando la tenemos en frente. Incluso no solo sabemos qué responder frente a nuestra dignidad humana, sino que ya también está fijada una comprensión de la dignidad del otro. Pero ¿no es todo esto ambiguo, es decir, no saber a “ciencia cierta” qué es la dignidad humana y aun así ya tener por adelantado una respuesta (la de la Declaración Universal de Derechos Humanos) sobre mi dignidad y la del otro? En la ambigüedad y para los efectos de esta investigación resaltamos la dificultad que existe para reconocer cuando estamos entablando una relación genuina con el otro, y cuando lo estamos tratando de forma indiferente aun cuando existe la creencia de estarlo tomando en cuenta (como ocurre en la pregunta que alienta esta descomposición).

Lo que estamos diciendo con esto no es que la dignidad humana sea ambigua, o que la forma en que es tratada la dignidad humana por el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos es ambigua, sino, que la disposición afectiva que se genera con la forma en que quedan comprendidas las cosas en el movimiento de caída nos deja en la ambigüedad. Ambigüedad porque de hecho sí hay una preocupación por la dignidad humana, y sí hay una preocupación por la dignidad humana del otro. Pero ¿esta dignidad humana tiene o quizás no una cercanía verdadera con mi dignidad y con la del otro? Quizás sí desde cierta mirada, o quizás no si ahora hablamos sobre la existencia en-cada-caso-mía. La ambigüedad nos deja con el dicho popular de una afirmación llena de incertidumbre: “¿quién sabe!”. El Derecho me pediría que “comprobara” mi dicho. A lo que deberíamos responder ¿no es la cercanía lo que le corresponde a la existencia en-cada-caso-mía de cada uno?

Entonces esa ambigüedad se da en nuestras relaciones, no solo con mi misma dignidad humana. Para empezar, no sabemos cómo distinguir la dignidad humana más que como se nos ha enseñado a distinguirla por la Declaración Universal de Derechos Humanos, entonces, la dignidad humana, si no es algo que se vive en la esfera interior, sino que se da en la relación con las cosas, con los otros y con nosotros mismos, en esa compleja relación de nuestra existencia. La ambigüedad se da porque ya nos han enseñado una forma de reconocer la dignidad humana, y ahora con Heidegger se nos puede estar diciendo que se da en la relación compleja que tenemos con las cosas, con los otros y con nosotros mismos. Entonces, el asunto queda en la ambigüedad.

Aquí es cuando podríamos decir que el Derecho Humano a la Dignidad Humana solo resulta relevante mientras surge en nosotros una concreta disposición afectiva que es la de sentirnos violentados o lesionados y sentimos la necesidad de que el derecho nos proteja de la violencia. Mientras esa disposición afectiva de la violencia no exista sobre nosotros, el Derecho Humano a la Dignidad Humana no se abre ante nosotros como una posibilidad con cuál proyectarnos. Entonces resulta ambiguo preguntarse si la dignidad humana puede abrirse en una disposición afectiva diferente a la que nos plantea el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos, como el ejemplo que poníamos de la amistad, del cuidado y de la representación artística.

Para pensar otras formas de disposición afectiva, una de las que refiere Heidegger³⁴⁵ como forma de acceder al mundo y a los otros es la del escuchar. A nosotros, esta forma de disposición afectiva nos resulta muy interesante para pensar en investigaciones futuras como formas de acercarse a la dignidad del otro de manera diferente a la disposición afectiva que quedó planteada en la Declaración Universal de Derechos Humanos. Para animar la discusión se puede preguntar: ¿En la Declaración Universal de Derechos Humanos hay un escuchar o una extraña suposición del otro en el sujeto universal? ¿Cómo se puede comprender la dignidad humana a partir del escuchar? Si la dignidad humana no es decirle al otro lo que su dignidad humana es, quizás debamos pensar en permitirnos escuchar al otro para que el otro

³⁴⁵ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 186.

sea de la misma manera en la que yo me permito ser. ¿La escucha sería la disposición afectiva que me permitiría abrirme a la dignidad humana del otro en su ex-sistencia?

Sobre este particular, también queremos plantear la necesidad de reevaluar las condiciones de existencia del derecho humano a partir del útil que se ha dispuesto para ello a partir de la Declaración Universal de Derechos Humanos, porque la dignidad humana no solo es un instrumento que nos es útil en determinadas circunstancias, sino que ya siempre nos estamos dando en nuestra dignidad humana.

Finalmente, en este movimiento de caída en el que se existe esta comprensión afectivamente dispuesta de la dignidad humana, la forma en que esta se articula es a través del discurso, que en la caída se da como habladuría. La habladuría no tiene un carácter peyorativo, al igual que ninguna de las anteriores formas de acceso al mundo en la caída. No hay nunca un ser humano (Dasein) intocado o incontaminado por estos caracteres interpretativos para la comprensión de las cosas, en el caso de nuestra investigación, de la dignidad humana y el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos. El problema de la habladuría es cuando no existe una interrupción en la repetición de lo dicho para profundizar en la comprensión superficial que en la habladuría se mantiene.

Con la habladuría, lo más importante será decir que se trata de la repetición de lo dicho en el estado interpretativo superficial de la dignidad humana desde el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos. Como decíamos, esto es lo que se realiza en el ámbito jurídico en el que debe ser utilizada la dignidad humana. La habladuría sobre la dignidad humana es lo que se mantiene en la comprensión media que se reproduce sin cesar en las facultades de Derecho, en los juzgados, en los talleres de derechos humanos, en las conferencias sobre derechos humanos, y en el ciudadano de a pie que cuando piensa en la dignidad humana lo da como un asunto comprensible de suyo, estático y uniforme.

Es gracias a esta habladuría de la dignidad humana que se ha consolidado la comprensión del *Uno* sobre ella, hasta llegar a la nivelación y la dictadura. La herramienta de la cual se ha valido la comprensión hegemónica de la opinión pública es la publicidad del discurso que se

ha iniciado con el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos, decidiendo de antemano el modo en que se deben interpretar las cosas. La publicidad del discurso en círculos cada vez más amplios hasta llegar al ciudadano de a pie es el último de los estadios hasta donde ha aspirado a llegar esta comprensión, y a mi parecer, así lo ha logrado.

La nivelación y la dictadura en la comprensión de la dignidad humana son una consecuencia del movimiento de caída dentro de la cotidianidad. Con la nivelación la relación con el mundo se institucionaliza, lo que quiere decir que, para pensar en la dignidad humana, debo requerir lo dicho por el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos para poderme acercar un poco más a este fenómeno. La dignidad humana se convierte en institución cuando la relación que tenemos con ella está atada necesariamente al camino (o institución) que ha dispuesto el Derecho para ello. Esta nivelación, permite la anticipación de la comprensión y por esta vía logra descargar del ser humano (Dasein) de su responsabilidad para buscar una cercanía con el fenómeno de la dignidad humana, aliviándonos de asumir la pesada carga que implica nuestra dignidad encada-caso-mía. Entonces ¿Si ya tengo una respuesta sobre lo que “es” mi dignidad humana y la del otro, y esta respuesta está justificada como “la más humana”, la “correcta”, la “aceptada” y la “científicamente comprobada” pues qué necesidad tengo de irme a buscarla en las profundidades de mi existencia? Toda búsqueda en otra vía “se torna de la noche a la mañana banal, cual si fuera cosa ya largo tiempo conocida. Todo lo laboriosamente conquistado se vuelve trivial. Todo misterio pierde su fuerza. La preocupación de la medianía revela una nueva y esencial tendencia del Dasein, a la que llamaremos la *nivelación* de todas las posibilidades de ¿ser.” (la cursiva es del autor)³⁴⁶.

No queda más que asumir la dictadura de esta comprensión de la dignidad humana desde el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos. Esta dictadura es mucho más visible en el Derecho porque no hay forma de que una comprensión diferente a la que se estableció en la Declaración Universal de Derechos Humanos pueda tener cabida en un juzgado, o en clase de derechos humanos, a menos que

³⁴⁶ *ibidem.*, p. 151.

quizás estemos haciendo una crítica académica a los fundamentos filosóficos de los derechos humanos. Pero se quedará allí, como crítica, como posición alterna, y lo que se seguirá aplicando será lo dispuesto por el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos.

Y en este apartado en el que estamos concentrados en lo compartido, ¿qué influencia tiene este movimiento de caída y la comprensión del *Uno* de la dignidad humana sobre la comprensión de la dignidad humana compartida? La publicidad y el discurso del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos se encargan de asegurar que cuando pensemos en lo compartido de la dignidad humana, pensemos en eso que resulta fijo y que es compartido por toda la especie (el aspecto óptico), pero se deja en el olvido el aspecto ontológico de nuestra esencia (existencia en-cada-caso-mía) y por lo mismo, que lo compartido son las estructuras ontológicas que dejan en libertad nuestro ser posible, no para un estar-ahí (simple presencia), sino para nuestro ser ahí en cada momento de nuestra existencia. Se olvida de mostrar que nuestra dignidad humana compartida cuando nos vemos como parte de un pueblo no se encuentra incompleta o defectuosa si la economía de nuestro país está en recesión o está boyante, si hay más o menos guerras, que no hay más dignidad en los países desarrollados que en los que están en vías de desarrollo, que no hay más dignidad si estoy dentro de los estándares que la Declaración Universal de Derechos Humanos y lo que las demás declaraciones han establecido, sino que ya siempre se está dando al paso con nuestra existencia y con la historia como un pueblo.

Después de explicar este movimiento de caída, lo que se propone desde el horizonte del mundo compartido, es ver en la cotidianidad la posibilidad de un movimiento de caída, una de las posibilidades de comprensión de nuestra dignidad, pero que, al ser un movimiento, no nos condiciona a no poder salirnos de esa comprensión tranquilizadora para nuestra existencia. En esa misma cotidianidad, de la que podemos quedar presos de la comprensión niveladora de la opinión pública, también es posible encontrar la riqueza ontológica del convivir con los otros. Esto nos llevaría al movimiento posterior que es el de singularización.

F. Aterrizaje de la posibilidad de la singularización a la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana

La posibilidad de comprensión que nos ofrece la singularización de la existencia es el otro sentido que puede tener nuestra relación con el mundo. En este otro sentido tomamos distancia del estado inicial de la habladoría (habladoría que no tiene un sentido peyorativo), sino que es nuestra base desde donde podemos buscar nuevos horizontes desde el método fenomenológico. La singularización no es otra cosa que la posibilidad de la cercanía que podemos tener con las cosas y con los otros. Desde el desarrollo que le hemos dado a la cuestión del compartir, como esa posibilidad que tiene nuestra existencia, y nombrábamos la cotidianidad como una de esas posibilidades, con la singularización se da otra vía. No se quiere decir acá que se trate de una vía mejor, pero quizás de una vía más cercana. ¿Qué respuestas o qué preguntas podemos encontrar en el movimiento de la singularización para la comprensión de la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos?

Quizás la mayor conclusión que nos ofrece la singularización es la posibilidad de movernos del punto inicial de la comprensión pública de las cosas, de nuestra dignidad humana incluida, hacia un punto mucho más cercano. La singularización de la existencia nos permite entender que no estamos destinados a eso que nos fue dado, que la comprensión que tenemos hoy de lo que es la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos es solo una primera posibilidad que ha sido fruto de una determinada manera de ver el mundo y de vernos a nosotros mismos y a nuestra esencia. Incluso no solo a nosotros mismos, sino entre nosotros mismos ¿cuál es el reconocimiento a la dignidad humana compartida que encuentro en el otro? La posibilidad de la singularización también está abierta para concebirlo fuera de la metafísica de la subjetividad.

Mientras en el movimiento de caída compartíamos esa nivelación y esa tendencia a la dictadura que ejerce la comprensión del *Uno* (opinión pública), la singularización nos permite dar cuenta precisamente de la singularidad de la existencia en cada-caso-mía en la que para cada uno se da una experiencia de la dignidad humana. Si en el estado interpretativo público

el otro aparece con nadie en particular, con el movimiento de singularización el otro cobra un nuevo sentido dentro de mi horizonte. El movimiento de singularización de la existencia nos muestra que el otro no solo está constantemente ahí (simple presencia), sino que su existencia también se encuentra en la posibilidad constante, en la posibilidad de ese movimiento de singularización. Percibirnos a nosotros mismos como posibilidad también nos permite ver al otro en su posibilidad y dejarlo en libertad.

La comprensión de la dignidad humana desde el movimiento de singularización, tanto la mía como la del otro, nos saca del lugar seguro y tranquilo que nos daba el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos. ¿Qué se nos ofrecía en esa tranquilización para la comprensión de la dignidad humana mía y del otro? La falta de necesidad de volver a hacer la pregunta tanto por mi dignidad como por la dignidad humana del otro. Fuera de esa tranquilización, no hay una respuesta prefijada, sino que debemos volver sobre la misma existencia, para encontrar en nuestro “siendo” la respuesta. Por esto mismo, tampoco fuera de ese lugar de tranquilidad de la opinión pública, la dignidad del otro se me revela idéntica a la mía, porque también el otro se encuentra “siendo”, también el otro al igual que yo es un proyecto inacabado que se halla en constante proceso de realización.

¿Por qué la cercanía es preferible que la distancia? No es preferible uno u otro. Sencillamente con esta diferencia de caminos, lo que se intenta mostrar es el movimiento que se da en nuestra existencia respecto del mundo, y particularmente, respecto de aquellas cosas (como la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos) que nos inquietan y nos mueven del lugar familiar. Este movimiento lo que nos muestra es precisamente nuestra propia finitud. ¿No es la dignidad humana este camino que nos permite estar de camino a nuestra esencia finita? Somos seres que se encuentran en un tránsito, y derivado de ello, es en ese tránsito en que damos con la dignidad humana como aquello que nos permite la cercanía con nosotros mismos como seres-en-el-mundo, con nuestra esencia en tanto que existencia en-cada-caso-mía. La singularización nos permite eso: estar de camino a nuestra esencia en la pregunta por la dignidad humana.

Esto no significa que vayamos a encontrar la verdad profunda de nuestra vida o el sentido de nuestra existencia en el mundo. Significa que siempre que estamos frente a la pregunta por la dignidad humana nos encontramos frente a nuestro ser-posible. Como se decía: “[...] Decir que somos posibilidad, mejor dicho, “ser-posible”, significa que somos gentes que miran hacia el futuro o que al menos lo intentan.³⁴⁷”

Y nuestra dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos ¿no nos deja ya concebirnos como seres posibles? Ya esto se ha respondido antes, pero, la concepción de nuestra esencia como simple presencia, como eso que se entiende por “humano” enfrentado a lo “inhumano”, nos coloca de antemano con la respuesta prediseñada para nuestra tranquilidad: “somos humanos y tenemos dignidad humana”. Lo que verdaderamente terminará aterrándonos es darnos cuenta de que no sabemos quiénes somos y también que tampoco sabemos lo que es nuestra dignidad humana. Este no saber quiénes somos no es un fenómeno extraño o “insano” del pensamiento sobre sí mismo, sino que hace parte de nuestra misma condición de seres arrojados al mundo para tener que ser. Este terror puede tener grandes frutos si por esta vía se emprende nuevamente camino hacia nuestra dignidad humana. Para esto, el Derecho Humano a la Dignidad Humana ha sido un símbolo y un recordatorio dentro de nuestra cotidianidad, para recordarnos que todavía resulta ser una tarea pendiente.

3. La mismidad y los otros

Decíamos que lo que compartimos son estructuras ontológicas. Para Heidegger nuestra esencia se comprende como: (i) existencia (ii) siempre en-cada-caso-mía³⁴⁸. Ahora, visto desde acá, en el anterior apartado se desarrolló lo compartido de la existencia a través de la estructura del mundo compartido, y ahora, con este segundo apartado de esta tercera descomposición se desarrolla el en-cada-caso-mío y la mismidad como forma de dar horizonte de sentido a lo compartido desde la existencia. Frente a esta mismidad se va a oponer el lugar compartido que ofrece el principio de identidad. Identidad y mismidad son dos formas de entender la relación que tengo con los otros que son iguales a mí, que es en sí

³⁴⁷ ESCUDERO, Jesús Adrián, *Guía de lectura ...*, Vol. II, *op. cit.*, pp. 187-188.

³⁴⁸ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, *op. cit.*, pp. 67-69.

misma, la relación que posibilita dar respuesta a nuestro compartir dignidad humana. Poder ahondar en esta tensión nos permitirá un mayor horizonte a la pregunta del compartir y de la dignidad humana compartida que se plantea en el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos.

Un ejemplo que quizás pueda iniciar esta tensión entre mismidad e identidad es la propagación de una planta (una flor, por ejemplo) a partir de un esqueje. Hagamos de cuenta que tenemos una hermosísima flor en nuestro jardín y queremos que haya muchas más de estas mismas. Lo que hacemos es tomar un esqueje y plantarlo en otro lugar. De esta manera, el mismo tipo de flor se reproducirá como nosotros buscamos que suceda. La pregunta es: Esta nueva flor ¿Es idéntica a la “flor original” o, aunque se trata de la misma flor cada una conserva una mismidad particular? El debate puede ser muy amplio, pero la conclusión a la que adhiero es que se trata de una flor con identidad con la “flor original” porque comparte el mismo código genético que permite la reproducción de la misma especie, y al mismo tiempo cada flor se da por sí misma con una mismidad particular, con diferencias en sus pétalos, con diferencias en la rapidez con la que florece y se marchita, etc. Ahora pensemos que el ser humano comparte la misma especie con sus congéneres, lo que lo hace idéntico en un sentido, pero no por ello pierde su mismidad, con la particularidad de que su sí-mismo por su misma forma de ser como ser humano (Dasein) es una oscilación de cercanía o alejamiento que aquello que lo circunda (los objetos, los otros o su sí-mismo). Sobre este movimiento oscilatorio es importante aclarar lo siguiente: “el movimiento de la existencia no es una simple cuestión de cambio de posición. La existencia se define más bien por cómo nos proyectamos en el futuro, pues como realizamos nuestro poder-ser, por como realizamos nuestras posibilidades.”³⁴⁹

Dentro de esta pregunta sobre lo compartido nos parece importante resaltar el concepto de “mismidad”, porque lo que se ha intentado con Heidegger es separarnos de la idea de sujeto aislado, tanto si este sujeto es individual como colectivo.

[...] El “yo” pareciera ser lo que “mantiene unida” la totalidad del todo estructural. El “yo” y el “sí-mismo” han sido concebidos desde siempre en la “ontología” de este ente como el fundamento sustentador (sustancia o sujeto).

³⁴⁹ ESCUDERO, Jesús Adrián, *Guía de lectura ...*, Vol. I, *op. cit.*, p. 275.

[...] Si el sí-mismo pertenece a las determinaciones esenciales del Dasein, y si la “esencia” de este consiste en la existencia, entonces la yoidad y la mismidad deberán ser comprendidas existencialmente. De un modo negativo se ha mostrado también que la caracterización ontológica del *Uno* excluye cualquier empleo de categorías propias del estar-ahí (sustancia).³⁵⁰

A partir de este enfrentamiento de los conceptos, lo que se quiere con este apartado es mostrar que la estructura del sí-mismo (la mismidad) lleva en su seno la posibilidad de pensar al otro no como mi idéntico, sino como otro igual a mí en la estructura de la mismidad, lo que querría decir que el lugar que quedó planteado en el mundo compartido, bien sea el de representación objetiva del mundo (imagen) o bien del de ex - sistencia³⁵¹, implica para cada caso un reconocimiento diferente del otro a partir de la tensión entre identidad y mismidad.

Si se quisiera ver de forma figurativa, en el anterior apartado (el mundo compartido y los otros) tomamos conciencia de que el otro estaba recluido en el edificio científico de la mirada abstracta y teórico-reflexiva y agarramos a ese otro y a nosotros mismos para sacarnos de ese edificio y colocarnos en la calle de la cotidianidad. De alguna manera ya se tiene un poco claro la situación en la que nos encontramos junto a los otros en cada uno de esos “espacios”. Ahora, con este apartado (mismidad) se hacen un poco más explícitos los anteojos con los cuales planteamos nuestra relación compartida con el otro, bien dentro del edificio científico, o bien desde la cotidianidad.

Recaigamos entonces en la estructura de nuestra esencia del en-cada-caso-mío. Con ella se nos decía que toda experiencia que tenemos en nuestra vida (incluida la del Derecho Humano a la Dignidad Humana) siempre remite a la que experimento en cada caso “yo-mismo”. Lo anterior, ponía ante nosotros que, la relación que tengo con respecto a mi existencia, el modo en que la realizo no venía precedido (de forma predominante) de teorizaciones que otros habían dado sobre mi existencia, sino que tenían como primer referente primordial mi propia experiencia, mi propia vivencia. Una de las atestiguaciones que se da de esto es mi muerte, que nadie puede tomar por mí. Esta referencia al en-cada-caso-mío no solo marcaba la situación de mi existencia con respecto a mí mismo, sino que también situaba sobre nuestros hombros la responsabilidad que cada uno de nosotros tiene

³⁵⁰ HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, op. cit., pp. 335-336.

³⁵¹ Ver Nota al pie 85 y 86.

en juego sobre sí-mismo (tener que ser). Se trata de una existencia esencialmente inacabada que tiene que ser en cada caso.

Una pregunta preliminar que puede ayudar a concatenar la segunda descomposición con ésta es la siguiente: ¿El en-cada-caso-mío con el que se señaló la existencia, en tanto que forma de comprensión de la esencia del ser humano, resulta en contraposición con la posibilidad de lo compartido (ser-con)? Para este propósito, retomar el concepto de mismidad resulta trascendental. Con mismidad no se quiere aludir a una fotocopia, o a una copia idéntica que se reproduce de un original, sino que a lo que se refiere es a una unidad compleja y singular que somos cada uno de nosotros. El ser-en-el-mundo-en-cada-caso-mío del ser humano (Dasein) nos remite a esta mismidad porque se trata de la forma de darse el ser del ser humano (Dasein) en su relación hacia aquello que lo circunda, en un movimiento de la existencia junto a los otros, junto a las cosas de las que nos ocupamos, y un movimiento con respecto a nosotros mismos. El movimiento de nuestra existencia siempre en cada-caso-mía es por esto un despliegue de nuestro sí-mismo que se da siempre en relación junto a otros, nunca de una manera solipcista y aislada.

Los otros no comparecen en una aprehensión de sí mismo que empezaría por distinguir el propio sujeto, inmediatamente presente, de los otros sujetos, también presentes, es decir, no comparecen en una primaria mirada sobre sí mismo, que haría posible establecer el término de comparación de una diferencia. Los otros comparecen desde el mundo en el que el Dasein circunspectivamente ocupado se mueve por su misma esencia. [...] ³⁵²

¿Por qué retomamos el concepto de mismidad para poner de presente lo compartido de nuestro sí mismo y lo oponemos al de identidad? Un poco quedó planteado con el ejemplo de la flor. Lo que sucede es que la relación de identidad que me define a mí mismo y con la que me relaciono con los otros está dada por un lugar fijo. Este lugar fijo está dado por la referencia de nuestro ser como seres humanos con la sustancia fija en la que hemos comprendido nuestra esencia (v.gr.: todos los seres humanos somos animales racionales). En cambio, nuestro sí mismo, que siempre se da como un en-cada-caso-mío, nos plantea que este lugar que compartimos con los otros no puede ser entendido a partir de un lugar fijo.

³⁵² *ibidem.*, p. 144.

Explicamos un poco más la identidad. El principio de identidad nos ha permitido la diferenciación del ser de las cosas en el mundo, impidiendo además que caigamos en contradicción, es decir, que afirmemos algo de algo y al mismo tiempo su contrario. Esta diferenciación se logra con la equivalencia de las dos partes que conforman la identidad, y se puede expresar a través de la forma “A=A”, correspondiéndose el ser del ente con el enunciado del ente. Un ejemplo de esto que se puede enlazar con nuestra investigación y con la pregunta sobre la esencia compartida es la equivalencia del ser del ser humano con su identificación como un animal racional. Con este enunciado identifico lo que soy, lo que quiere decir que fijo mi ser allí, en el lugar en que me dispone este enunciado.

De ninguna manera se trata de una identidad falsa esta afirmación. Sin embargo, el principio de identidad no logra aprehender el ser del ser humano (humano) puesto que se trata de un ser peculiar, que se encuentra siempre inacabado y en proceso de evolución. Para poner un ejemplo un poco más perceptible, yo en mi pasado me pude haber identificado como una persona con dificultad para relacionarme con otros seres humanos, pero eso no significa que siempre mi ser deba ceñirme a esa identificación, y que en el presente y el futuro no puedo darse otra posibilidad para mí. Dentro de mis posibilidades se encuentra la de no quedarme fijo en una misma posibilidad de ser, sino encontrarme siempre proyectado a ser de acuerdo con mis posibilidades.

A lo que nos invita el filósofo alemán es a comprender al ser humano en su misma forma de ser, en su relación con su entorno, en su relación histórica. Corresponde explicar un poco más esta mismidad (sí-mismo) en la que se mueve nuestra existencia en cada caso mía. Esta mismidad como se planteó antes está referida siempre a este “sí-mismo” que soy “yo”. La mismidad se opone a la idea de identidad de una sustancia de un ente simplemente presente, a la fijación en un mismo lugar. Sobre este particular, Jesús Adrián presenta la siguiente indicación:

Explicación negativa. ¿En qué consiste esta mismidad? ¿Qué significa <<sí-mismo>>? El sí-mismo *no* es una substancia que permanezca idéntica en el transcurso de las vivencias y los comportamientos. Si el Dasein se concibe como una substancia, entonces está adscribiéndosele el rango ontológico de la simple

presencia (*Vorhandenheit*) y se malinterpreta su constitución originariamente temporal. [...] ³⁵³

Lo característico de esta mismidad de nuestra existencia no es la “invariabilidad”, “inamovible” o “incólume” a través de las vivencias, sino el reconocimiento de la unidad en el movimiento de la existencia a través de la vivencia. Esta unidad está dada porque la vivencia siempre ocurre en cada-caso en primera persona.

Para Heidegger, la mismidad hace alusión al movimiento en que se encuentra el fenómeno de la existencia del ser humano y esto con el fin de atestiguar que a través de este fenómeno nos movemos de una multiplicidad de maneras y no nos encontramos siendo una sustancia inherente y encapsulada teniendo experiencias aisladas, sino que nos encontramos siendo de una manera particular con el mundo, nos encontramos siendo de una manera particular con los otros, y en la que también nos encontramos siendo de una manera particular con nuestra existencia. Todos estos movimientos estarían enmarcados dentro de la posibilidad del movimiento de caída (alejamiento) y movimiento de singularización (cercanía). Este movimiento de cercanía y alejamiento resultan importantes para comprender nuestra existencia siempre y cuando comprendamos que nuestro ser como seres humanos no tiene el carácter de un estar-ahí, sino que siempre se trata de un proyecto inacabado que me encuentro permanentemente siendo.

La mismidad pone de presente un movimiento oscilatorio, que para el presente desarrollo sobre mismidad no resulta relevante que expliquemos con más detalle lo que ya de antemano fue puesto de presente cuando se refirió es estado en el que nos encontramos en la comprensión pública (El *Uno*) y en la forma de la singularización. Ambos momentos nos importan para la explicación de la mismidad, siempre que se tenga en cuenta que no es una alteración ontológica, sino una forma óptica de estar en el mundo. Es decir, no tenemos menos de nuestro ser cuando estamos desapropiados de nosotros mismos en la estructura de la comprensión pública y más cuando estamos más preocupados de nuestra existencia. Sin embargo, como posibilidades existenciales de nuestro ser resultan importantes, porque es a través de ese movimiento que nos encontramos en nuestro *sí-mismo*.

³⁵³ ESCUDERO, Jesús Adrián, *Guía de lectura ...*, Vol. I, *op. cit.*, p. 227.

Con esto queda dicho desde ahora que nuestro sí-mismo no es una sustancia (la firmeza y la fijación de un estar-ahí), sino que se trata de nuestro ser como seres humanos (Dasein) en el movimiento vital de la existencia. Lo que se intenta es devolver al mundo de la vida la misma existencia, para que no quede como una referencia a un sujeto cualquiera totalmente diseccionado hasta aislarlo de todo.

Si volvemos a que esta referencia a la mismidad y la identidad se hace a propósito de nuestra búsqueda del entendimiento de nuestro lugar compartido con otros seres humanos iguales a mí, y para esto retomamos la comprensión de nuestra esencia en tanto que existencia; me parece importante destacar que en el caso de la mismidad, además de que no nos quedamos fijados en la relación que podemos compartir con el otro a través del lugar fijo de la identidad, se ofrece una comprensión mucho más fenoménica de las posibilidades de compartir con el otro en cada uno de los movimiento existenciales, tanto cuando nos encontramos en la comprensión pública del *Uno* como cuando nos hemos apropiado de nuestra existencia. En cada caso nuestro sí-mismo se proyecta de una determinada manera en relación con los otros a través del convivir. Todo esto nos sirve para decir que en la mismidad se logra comprender que el lugar compartido que tenemos junto a los otros iguales a mí está colmado del “mundo de la vida”, de horizontes de significados compartidos, de historia compartida. En otras palabras, este lugar compartido es profundamente mundano desde el horizonte de la mismidad.

Heidegger rechaza de manera tajante el concepto tradicional de mismidad. El sí-mismo se interpreta con frecuencia como el núcleo sustancial que da identidad y consistencia a las múltiples vivencias de la vida humana, es decir, se concibe como la realidad interna inmutable de la persona. Heidegger no está de acuerdo con esa concepción del sí-mismo, ya que provoca una privación de vida (*Entlebung*), una designificación (*Entdeutung*), una deshistorización (*Entgeschlichung*) y una desmundanización (*Entweltlichung*) de la existencia humana (cf. GA 56/57: 89-90). Por el contrario, el Dasein ya siempre existe fuera de sí, ya siempre está en el mundo. Nos hallamos inmediatamente inmersos en el mundo. La vivencia de mí-mismo es mundana en la medida en que no puedo escapar del mundo. Como afirma Heidegger, la apertura del sí-mismo implica una apertura simultánea del mundo en su significatividad.³⁵⁴

³⁵⁴ ESCUDERO, Jesús Adrián, *Guía de lectura ...*, Vol. II, *op. cit.*, p. 209.

El esquema del sujeto reflexivo que siempre tiene una respuesta para las preguntas sobre el mundo y para las preguntas sobre sí mismo, la respuesta no está marcada por la oscilación de una existencia, pierde de vista que en nuestro vivir cotidiano existe un movimiento en el que nos acercamos a nuestra existencia o permanecemos en la lejanía. Como se planteó anteriormente con “*La época de la imagen del mundo*”, lo compartido visto desde esta mirada del sujeto es la de la representación objetiva, la imagen. Lo que compartimos es la identidad que nos permite la imagen, la identidad de nuestra posición como sujeto que objetualiza nuestra esencia humana en el lugar del sujeto. Esto tiene una importancia capital para la transformación de la mirada desde la que se mira a sí mismo el ser humano, ya que “Lo decisivo no es que el hombre se haya liberado de las anteriores ataduras para encontrarse a sí mismo: lo importante es que la esencia del hombre se transforma desde el momento en que el hombre se convierte en sujeto.”³⁵⁵

Lo que se dice con Heidegger es que no siempre nos proyectamos como sujetos, sino que, de hecho, la mayoría de las veces, ya siempre nos encontramos en una relación con el mundo no neutral y desinteresada, sino siempre involucrada, en donde el mundo se nos abre de acuerdo con nuestro estado de ánimo y proyectamos en ese mundo lo que somos. Somos seres en el mundo quiere decir eso, que no somos de primera mano sujetos aislados. ¿Qué ventaja tiene la idea del *subjectum*? La estabilidad y la certeza sobre el mundo que pretende o aspira a ser inquebrantable. A diferencia de este *subjectum*, el “yo” y el “sí-mismo” al que está haciendo referencia Heidegger están asentados en su concepción de existencia, entendida esta como una relación hacia afuera de nuestro ser en el mundo, y este ser a su vez se encuentra no en una relación de identidad con su propio ser, sino en una relación de mismidad de sí mismo con todo lo que le circunda.

A modo de síntesis en nuestra búsqueda por la comprensión de lo compartido a partir de la estructura de nuestra esencia en tanto que existencia siempre en cada caso mía, vimos que el ser-en-cada-caso-mío no es óbice para la posibilidad de lo compartido y que con ellas no nos referíamos a un solipsismo sino a la forma de siempre singular de la experiencia, pero que nunca es primero aislada, sino que ya siempre se encuentra en relación con lo que le

³⁵⁵ HEIDEGGER, Martin, *La época de la imagen del mundo ...*, op. cit., p. 72

circunda. Ahora bien, esto que compartimos si bien puede ser entendido a través del principio de identidad (como de hecho se hace a través de los humanismos) o bien puede ser entendido a partir del movimiento oscilatorio de la mismidad. Lo compartido si bien puede ser lo más fijo desconoce la peculiaridad de la forma de ser de nuestra existencia que es lo más movable. La mismidad busca mostrar que lo compartido no es una substancia invariable, sino que se mueve entre la estabilidad/inestabilidad de nuestro sí-mismo. Nuestra postura al llegar a la mismidad, es decir a partir de allí que, en todo caso, si algo compartimos al decir que compartimos existencia (esencia), no es una identidad, sino que compartimos *mismidad (el sí-mismo)*. De la misma manera, en que el en-cada-caso-mío no impide pensar lo compartido con los otros en la existencia, la comprensión del otro debe estar atada a la explicación de la mismidad (el sí-mismo) en vez de a una identidad.

Una última cosa que nos gustaría hacer notar de esta “mismidad” a la que hace referencia Heidegger, que dicho sea de paso se relaciona directamente con el ser-entero y la integridad de la que hablamos en el apartado del tiempo de nuestra primera descomposición, es que con el fenómeno del sí-mismo se expresa también la autonomía de nuestra existencia, y esto a su vez se enfrenta a la concepción de nuestro ser como substancia en el que existe una relación de dependencia frente a un lugar fijo en el que se sitúa el ser de los entes como un estar-ahí. En este sentido, sobre la autonomía de nuestro sí-mismo dice el filósofo:

Desde un punto de vista ontológico, el Dasein es fundamentalmente distinto de todo estar-ahí y de toda realidad. Su “consistencia” no se funda en la sustancialidad de la sustancia, sino en la “autonomía” [*Selbständigkeit*] del sí-mismo existente, cuyo ser fue concebido como cuidado. [...]³⁵⁶

A. Aterrizaje de mismidad para la comprensión de la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos

Con anterioridad hablamos de los aterrizajes que tiene la estructura del mundo compartido para la comprensión de la dignidad humana. En este momento del aterrizaje, en el que continuamos preguntando por la comprensión de lo compartido, se busca traer algunas

³⁵⁶ HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, op. cit., pp. 322-323.

conclusiones a partir de la tensión entre mismidad e identidad para la comprensión de la dignidad humana compartida del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos.

¿Por qué traer esta tensión entre mismidad e identidad a la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos? Hay que recordar que lo que me interesa en esta descomposición es la posibilidad de lo compartido que tiene nuestra esencia, y de allí traer conclusiones a la comprensión de la dignidad humana compartida. Para esta descomposición la mayor conclusión de todas es que compartimos estructuras ontológicas. Pero al decir estructura, fácilmente se puede caer en pensar en estas estructuras de la existencia como el punto de llegada a partir del cual se edificará una nueva comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos. Y decir estructura se puede entender como si estuviéramos hablando de propiedades desde las cuales podemos edificar una nueva ética para la dignidad humana. Y esto puede significar volver a caer en una forma óptica de entender la dignidad humana, que es lo que hemos estado discutiendo durante toda esta investigación.

Y es muy importante decir a este respecto que las estructuras existenciales con las cuales decimos que compartimos esencia compartida no son un destino en el que planteamos encontrar la respuesta de la dignidad humana, sino que son el punto de partida para seguir pensando desde allí a la dignidad humana. Con esta investigación y estas meditaciones en torno al Derecho Humano a la Dignidad Humana a partir de Ser y Tiempo y otros textos de Heidegger, buscamos plantear posibles derivaciones a las que nos lleva la comprensión de la Declaración Universal de Derechos Humanos, pero al mismo tiempo, no estamos reclamando una transformación de lo que está allí plasmado en el sentido de dejar como tarea pendiente hacer una nueva Declaración y un nuevo derecho (lo que de hecho contradiría todo lo que se ha planteado hasta acá), sino que lo que se busca es aportar preguntas y nuevos posibles sentidos para seguir pensando la dignidad humana, aportar instrumentos conceptuales que nos dirijan hacia una comprensión más genuina. Entonces, para decirlo rápidamente, esta es una primera navegación para buscar el sentido de la dignidad humana, pero quedará latente una segunda navegación que debe ser llevada por cada uno de quienes encuentren en su dignidad humana una pregunta digna de ser formulada.

Un cuestionamiento, que puede ser planteado a todos estos nuevos caminos que nos sacan del lugar seguro (en términos de comprensión) en el que se encuentra nuestra dignidad humana en el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos, sería ¿Si al final estamos de acuerdo en que todos compartimos el lugar de la dignidad humana, cual es la necesidad de complejizar las cosas con lo compartido? ¿por qué no quedarnos tranquilos con saber que se trata de una dignidad humana que tenemos por ser seres humanos y que es compartida por toda la especie? Y es cierto, todos somos iguales, pero eso no significa que debemos colocarnos y someternos a nosotros mismos a una desmundanización de nuestra existencia para buscar una mayor uniformidad de la comprensión de la dignidad humana que nos lleve a evitar las diferencias que generen violaciones a la dignidad humana. Dicho sea de paso, fue una visión uniformadora desde la mirada técnica del mundo la que tuvo gran parte del peso para todo lo sucedido en las dos guerras mundiales. Enfrentarnos a una visión uniformadora con otra nueva visión uniformadora no tiene mucho sentido. Hacernos cada vez más “iguales” con nuestra dignidad humana no nos garantiza que realmente estemos comprendiendo qué es eso que llamamos dignidad humana, y menos nos ayuda a comprender qué significa que esa dignidad humana sea compartida.

Los humanismos, como lo plantea Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*³⁵⁷, coinciden en que compartimos una naturaleza común. Dicha naturaleza se ve en términos de una metafísica de la subjetividad, y, por lo tanto, de una substancialización del yo, de una invariabilidad y objetividad del yo. La razón para tratar esta mismidad y el conflicto con el “yo” en esta tercera descomposición es que con el humanismo se nos plantea una esencia compartida, y, por lo tanto, un paso del individuo al colectivo, a un nosotros (Un nosotros: los de la familia humana, una identidad compartida marcada por la dignidad humana). Entonces, lo que trato de ver, con Heidegger, es que este “nosotros” puede ser visto desde el prisma del sí-mismo o desde el prisma de la identidad del sujeto universal, y derivado de ello, también cambiará la forma de concebir al otro que comparte conmigo mi esencia y dignidad humana.

³⁵⁷ HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el humanismo ...*, op. cit., p. 265.

De acuerdo con el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos compartimos dignidad humana todos aquellos iguales a mí que tienen la misma condición de seres humanos, que hacen parte de la familia humana. Decíamos antes que este lugar compartido se suele revelar como comprensible de suyo, más aún cuando decimos “familia humana” o “lo humano”. Para poder ahondar en el entendimiento de este lugar compartido, hemos querido desarrollar la tensión entre identidad y mismidad, como una posible vía para desarrollar la estructura del en-cada-caso-mío de la existencia de cada cual, en la comprensión de la dignidad humana, siguiendo nuestro interés por mostrar que antes que compartir sustancia compartimos estructuras ontológicas. Estas dos formas (identidad y mismidad) nos ayudarán a comprender el lugar compartido desde el cual nos visualizamos junto a los otros desde el punto de vista ontológico de nuestro ser como seres humanos, y por esta vía, también la comprensión que tenemos de nuestra dignidad humana compartida.

Más allá de toda conclusión posterior a la que lleguemos con este aterrizaje, esto que nos es compartido, más allá de poder ser adjudicado a cada individuo, se refiere a nuestro parecer, a aquello que establece una relación entre los de nuestra misma especie. Para esta posibilidad de ver en la dignidad humana compartida no solo un atributo compartido por todos los individuos (las partes tienen las propiedades del todo) sino aquello que nos interconecta, hace falta desarrollar una forma de ver ese lugar compartido no como propiedad sino como relación. A nuestro parecer, esta posibilidad de empezar a desentrañar ese lugar compartido se encuentra en la mismidad.

Demos rienda a las posibilidades de este aterrizaje. La pregunta necesaria para detonar los aterrizajes sería ¿Desde dónde estamos pensando lo compartido de la familia humana o de la humanidad con el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos? Los conceptos de “familia humana” o lo humano como un todo que engloba la especie humana con los que se pone de presente en la Declaración Universal de Derechos Humanos, pueden hacernos creer que estamos de antemano pensando en los otros y tomándolos en cuenta, cuando en realidad solo los estamos convirtiendo en fantasmas sin autonomía para lograr una determinada visión de mundo.

Por ahora con esto no se está afirmando nada con respecto de la Declaración Universal de Derechos Humanos, sino que se está haciendo notar que la singularidad de este planteamiento sobre lo humano puede tender hacia un polo negativo dependiendo de la forma en que se le comprenda. Un ejemplo del polo negativo al que nos referimos son esas famosas reuniones de los inquilinos de un edificio, en las que se “invita” a todos para tomar decisiones sobre la habitabilidad del lugar, pero sin importar la asistencia terminan decidiendo unos pocos por todos y al final se dice que la decisión fue tomada por “todos, de forma democrática”. Usar el plural de “lo humano” puede ser al mismo tiempo algo valioso, como también puede ser un gran eslogan publicitario.

Quizás aquí, en el caso de la Declaración Universal de Derechos Humanos, suceda algo similar a la reproducibilidad de las conclusiones científicas, que para su replicabilidad requieren que se cumpla con todos los requisitos desde los cuales se llegó a esa conclusión. En esta forma de concebir el mundo de parte de una afirmación que consiste en que la conclusión debe ser “evidente para cualquiera”, pero lo que quiere decir este “cualquiera” es que se debe dar bajo las mismas condiciones del experimento. En el caso de la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos, se utiliza también esta forma de replicabilidad científica, siempre que la dignidad humana se entienda desde el horizonte de significados en que se vislumbró por los redactores, es decir una comprensión de una dignidad universal desprovista de todas las cargas históricas, sociológicas, políticas, etc., que podían darle mundanidad a esa dignidad humana.

La idea con esta descomposición es tomar distancia de la referencia a la familia humana para distinguir que en el paso del yo al nosotros puede ocurrir una repetición de un estar-ahí en el mundo de la esencia humana, y esta advertencia es importante para que no se confunda hablar en términos colectivos como lo hace el Derecho Humano a la Dignidad Humana como si realmente se estuviera tomando en cuenta el vínculo que se tiene con el otro desde la única forma en que es posible comprender la dignidad humana compartida. Por las mismas condiciones que tiene la comprensión del lenguaje del derecho (prescriptivo en la comprensión de un fenómeno), su tendencia es a convertirse en una comprensión de única vía desde la que se entenderá lo compartido que existe para lo que llamamos “humano”.

Aunque se pueda decir que el lenguaje de la Declaración Universal de Derechos Humanos maneja un tipo de lenguaje descriptivo porque no impone ninguna sanción que le haga tomar la forma de prescripción, el hecho de que sea un documento jurídico obliga a que se trate de una prescripción de la comprensión de un fenómeno.

Explicemos un poco como vemos cada una de estas posibilidades de la identidad y de la mismidad vistas desde el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos.

I. La identidad en la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos

Siguiendo la línea explicativa, mientras la identidad busca establecer lo diferente y particular de cada ente para garantizar su unidad y continuidad física, la mismidad es pensada como reunión de lo diferente que conserva la unidad de la esencia frente a la multiplicidad. Para la identidad, lo que es importante es la constancia de las partes que permiten la continuidad del todo (p.e.: un árbol que pierde algunas hojas se mantiene siendo árbol, pero no es idéntico un árbol a una semilla de árbol). La mismidad no está referido a la continuidad a pesar de los cambios físicos, sino a la continuidad de la naturaleza del ente (p.e.: siguiendo el ejemplo del árbol, también la semilla del árbol haría parte de la multiplicidad de manifestaciones que tiene la naturaleza del árbol). Identidad y mismidad son formas diferentes de observar el mundo, porque el lugar de la verdad de la identidad es el juicio (el enunciado), mientras que el lugar de la verdad de la mismidad es la apertura del ser. Dice Heidegger en *Ser y Tiempo*:

La tesis según la cual el “lugar” genuino de la verdad es el juicio, no solo apela injustificadamente a Aristóteles, sino que, por su contenido, significa además un desconocimiento de la estructura de la verdad. El enunciado no solo no es el “lugar” primario de la verdad, sino que, al revés, en cuanto al modo de apropiación del estar al descubierto y en cuanto forma de estar-en-el-mundo, el enunciado se funda en el descubrir mismo o, lo que es igual, en la *apertura* del Dasein. La “verdad” más originaria es el “lugar” del enunciado y la condición ontológica de posibilidad para que los enunciados puedan ser verdaderos o falsos (descubridores o encubridores).³⁵⁸

³⁵⁸ HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 246.

Con anterioridad afirmamos que dependiendo de la forma en que se comprenda lo dicho a partir del término “familia humana” o lo “humano” de la Declaración Universal de Derechos Humanos entonces puede variar la comprensión de lo compartido. Podría ser la forma de una relación a partir de la identidad o podría ser una relación a partir de la mismidad. Pero ¿realmente la Declaración Universal de Derechos Humanos nos lleva en este concepto de familia humana hacia estas dos posibilidades, o realmente, la única relación de lo compartido de nuestra dignidad humana con la los otros que nos ofrece el Derecho Humano a la Dignidad Humana es la de identidad?

Nuestra respuesta es que en la Declaración Universal de Derechos Humanos se da la relación de lo compartido con el otro en nuestra humanidad a partir de la identidad y no de la mismidad, y la forma que tenemos para sustentar esto es que se da un reconocimiento de la dignidad humana a partir de la respuesta que coloca este fenómeno como lo más invariable, lo más inamovible e incólume, que de hecho resulta ser además lo más inherente al ser humano. Por esta vía, se trata de una hipótesis de dignidad humana que se reconoce de manera previa y por ello se le puede encontrar con tanta firmeza y una manera pre – fijada, porque ya se le ubica desde el lugar del observador, y la mirada del observador sobre nuestra humanidad es la de un estar-ahí, la dignidad humana de nuestra simple presencia como seres humanos. Se puede reconocer una dignidad humana compartida de esta manera tan previa, una manera pre – fijada, porque ya se da por sentado el lugar desde el cuál se comprende lo humano y la dignidad humana que le corresponde, y ese lugar es un lugar fijo, pre – establecido desde la Declaración Universal de Derechos Humanos.

Después de la Declaración Universal de Derechos Humanos, ya no es necesario preguntar por el lugar de nuestra dignidad humana, porque de hecho ya está ubicado, ya tiene unas coordenadas claras, ya está completamente identificado. No asumimos el “tener que ser” como proyección de nuestro ser arrojados, porque de hecho ya somos según la Declaración Universal de Derechos Humanos. La Declaración Universal de Derechos Humanos responde: ¿Lo humano? Lo más identificado desde lo estable y acabado, y la dignidad humana sigue la suerte de esta comprensión de lo humano a partir de la relación de identidad. No se trata de una dignidad humana que se convierta en carga existencial constante, porque ya nos hemos liberado de esa carga asumiendo que esa respuesta pre-fijada desde el Derecho Humano a la

Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos nos libera de seguir asumiendo la dignidad humana como una pregunta y no únicamente desde la respuesta pre – establecida. Según la Declaración ya estamos completos y por lo tanto no tenemos que ser, “ya lo somos” y además de que ya somos de allí también se desprende como manzana que cae por su propio peso, nuestra dignidad humana.

¿Significan estas argumentaciones que estamos enfrentándonos a la afirmación de que somos humanos y tenemos dignidad humana? De ninguna manera. Pero como ya hemos ido trazando en los nuevos caminos de comprensión, no podemos entendernos como algo completo sino como proyecto inacabado; nuestro ser no es lo más estable e inmóvil, sino que siempre se encuentra en proceso de ser, esto es, no es un hecho sino que es un “faciendum”; y finalmente, la dignidad humana no es eso que se desprende como manzana del árbol sino que también es una forma de expresión de nuestro ser y necesita ser pensada y no solamente dada por hecho, porque aunque puede ser manzana también pueden ser raíces, o hojas, o aroma a fresco, o flor.

El esquema del sujeto reflexivo que siempre tiene una respuesta para las preguntas sobre el mundo y para las preguntas sobre sí mismo, la respuesta de la dignidad humana no está marcada por la oscilación de la existencia que le corresponde al ser humano, y con ello pierde de vista que en nuestro vivir cotidiano existe un movimiento en el que nos acercamos a nuestra existencia o permanecemos en la lejanía. Lo que compartimos, visto desde este ensayo de *La época de la imagen del mundo*, es la identidad que nos permite la imagen, la identidad de nuestra posición como sujeto que objetualiza nuestra esencia humana en el lugar del sujeto.

Hablar sobre *La época de la imagen del mundo* en nuestra pregunta por la identidad desde la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana tiene sentido para decir que el *subjectum* y de la imagen es ese lugar desde el cual nos hemos visto para reflejar nuestra identidad respecto de nuestra dignidad humana como especie, pero este lugar del *subjectum* no logra reconocer el movimiento de la existencia dentro de su mismidad.

Que seamos seres en el mundo quiere decir eso, que no somos de primera mano sujetos aislados. ¿Qué ventaja tiene la idea del *subjectum*? La estabilidad y la certeza sobre el mundo

que pretende o aspira a ser inquebrantable, que es la comprensión que se logra desde la identidad como principio metafísico de conocimiento del mundo. Es gracias a un acto de medir que se puede establecer la identidad. Pero la dignidad humana no se puede medir. Para la medición es necesario el papel del observador que determine la realidad de esa manera. El papel del observador y la medición influyen en la manera en que se determina la dignidad del ser humano desde el lugar de la identidad. Muy seguramente la dignidad humana desde un papel de observador y de medición será diferente si lo tomaran en la época clásica (de miedo frente a la existencia) o si lo tomamos en periodos de paz sostenida.

Cuando un juez protege la dignidad violentada de una persona en un juzgado ¿no está realmente protegiendo su dignidad humana? En mi opinión, está protegiendo la dignidad humana que reflexivamente hemos fijado en el lugar de la imagen y el *subjectum* universal, cuya respuesta se convierte en el destino último a la pregunta por nuestra dignidad humana, la dignidad humana que se ha fijado como respuesta pre-disponible para ser instrumentalizada por el Derecho, en síntesis, una dignidad humana en la que se ha colocado el principio de identidad de una sustancia “humana”, la dignidad del estar-ahí de la existencia. ¿Significa que no es una dignidad humana verdadera? Eso definitivamente no es lo que se está queriendo decir, sino que esta forma de determinar la existencia del ser humano es deudora de una metafísica de la subjetividad, y por lo tanto ubica la existencia dentro de una determinada mirada metafísica, pero no por ello errónea. Quizás sí incompleta y escueta, y, sobre todo, una dignidad humana que exige que se le devuelva al lugar de la existencia del “mundo de la vida”. ¿Eso deja fuera de combate al Derecho Humano a la Dignidad Humana? No necesariamente. Solamente que se vislumbra la tonalidad en la que se responde por la dignidad humana desde ese lugar, y también se abren caminos para volver a preguntar por la dignidad humana desde la misma existencia, desde un lugar más cercano al “mundo de la vida”.

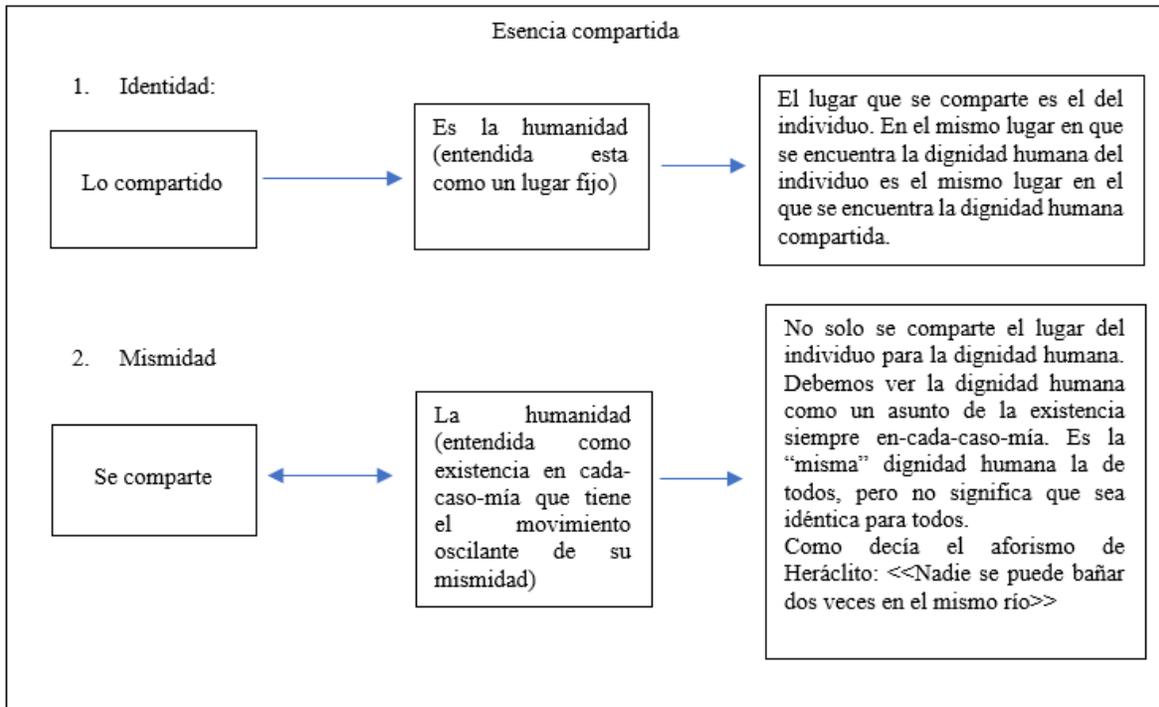
Además de este reconocimiento de la pre-fijación de la dignidad humana en el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos gracias a la relación con el mundo que nos permite la identidad, mi opinión frente a esto es que la comprensión que se tiene de la dignidad humana del otro en la Declaración Universal de Derechos Humanos es la del sujeto universal, que más que tener una pregunta por la dignidad

humana del otro, ya tiene una respuesta de antemano. En otras palabras, solo escuchamos nuestra propia humanidad (dignidad humana) y la dignidad del otro, no desde el lugar de escucha sino desde una respuesta prevista de antemano. Para comprender mi dignidad humana y la dignidad del otro no nos escuchamos desde nuestra existencia, sino que prestamos atención a la respuesta prefijada desde la Declaración Universal de Derechos Humanos. Si el otro se pusiera frente a nosotros y nos interpelara por la dignidad humana que a ella o a él le corresponden, le responderíamos con la misma dignidad humana con la que ya se ha previsto una respuesta para nosotros desde el *subjectum* universal dispuesto por la Declaración Universal de Derechos Humanos.

Desde esta postura de la subjetividad metafísica, lo que se encuentra como compartido con el otro es una dignidad humana “idéntica y permanente”, ni siquiera hace falta que yo le pregunte al otro por su dignidad, yo ya tengo para él una respuesta y además le tengo un cúmulo de posibilidades para instrumentalizarla dentro del mundo jurídico. Con la relación propuesta a partir de la identidad no se niega al otro, pero el lugar que se le da con respecto a lo compartido es deudor de la comprensión existencial de la forma de ser del ser humano (Dasein).

II. La mismidad desde la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos

No obstante, hablar de lo humano, de la familia humana o de la humanidad, no necesariamente nos deben llevar a que se comprenda lo compartido de nuestra dignidad humana a partir de la relación que dispone para nosotros la identidad. La alternativa a esto está dada por nuestra estructura existencial del en-cada-caso-mío y del movimiento de mismidad que se abre desde esta posibilidad de comprensión existencial. Una imagen figurativa que puede explicar muy bien esto es la siguiente:



Elaboración propia

Con la identidad se decía que en la Declaración Universal de Derechos Humanos enuncia sobre mi dignidad que es lo más inherente a todos los seres humanos por el hecho de ser un ser humano (Dasein), de tal manera que yo identifico y fijo mi dignidad humana compartida allí, en el mismo lugar fijo en el que he encontrado mi dignidad individual. Para mi dignidad y la dignidad que “tiene” el otro que comparte mi condición de ser humano, lo común se da en que utilizamos las mismas coordenadas de ubicación gracias a la relación de identificación que hemos fijado para nuestra dignidad humana. El lugar que compartimos en la identidad es ese lugar fijo.

Por otra parte, el lugar que compartimos en la mismidad para nuestra dignidad humana está dado por nuestra existencia, que es movimiento oscilatorio. Para Heidegger, la mismidad hace alusión al movimiento en que se encuentra el fenómeno de la existencia del ser humano. Nuestro ser es una totalidad, pero se trata de una totalidad que se encuentra cambiando, sobre y en sí mismo, sin que esto signifique que se está transitando a naturalezas diferentes al mismo devenir. A nuestro parecer, este movimiento de cercanía y alejamiento dentro de la comprensión pública del mundo (El *Uno*) y la singularización, al resultar importante para

comprender el fenómeno de nuestra existencia, también lo son para la comprensión más amplia de nuestra dignidad humana compartida. Esta posibilidad no se encontraba detallada dentro de la relación que nos ofrece la identidad, porque allí se trataba de un camino de única vía y en un único sentido. Con la mismidad, se trata de un camino bidireccional (no solo de mí movimiento de mismidad hacia al otro, sino del movimiento de mismidad del otro hacia mí) y en múltiples sentidos a partir de la propia mismidad.

¿Esto qué significa para la dignidad humana individual y para la dignidad humana compartida? ¿Cómo puedo conocer mi dignidad humana en mi mismidad (que es movimiento oscilatorio de mi existencia)? Solo es posible a través de una disposición a preguntar. La hipótesis que sostenemos en esta investigación es que algo que está en constante movimiento como mi existencia y mi dignidad humana no puedo conocerlo de una manera *a priori* porque siempre nos encontramos en constante evolución y en proceso de realización de nuestra existencia, de tal manera que para poder re-conocer mi dignidad humana debo colocarme a mí mismo en el lugar de disposición para el encuentro. Así mismo, no puedo conocer de manera *a priori* y automática la dignidad humana que comparto con el otro desde la mismidad a menos que yo me haya puesto en disposición de encontrar al otro a través de la escucha. Desde el movimiento de mi mismidad no es que no pueda conocer mi dignidad humana, pero puedo entender que mi dignidad humana se da en el movimiento y el cambio con el que se va dando mi existencia. De la misma manera con la dignidad humana que comparto con los otros.

Lo que se debe concluir de esto para el aterrizaje de la dignidad humana es que, desde la perspectiva heideggeriana, no se está negando la posibilidad de la identidad para la comprensión de nuestra dignidad humana compartida, sin embargo, no significa que con ella realmente estemos pudiendo abrazar y aprehender la riqueza ontológica de nuestra existencia siempre en-cada-caso-mía. La dignidad humana compartida se abre desde esas dos posibilidades, por un lado, la posibilidad que nos ofrece la Declaración Universal de Derechos Humanos y por otro desde la mismidad de la misma existencia. Lo que se infiere es que la Declaración Universal de Derechos Humanos se piensa como única vía para acceder al conocimiento de la dignidad humana, y aquí con Heidegger y su desarrollo existencial estamos reconociendo otra vía, sin negar la vía del sujeto universal y de la identidad. No se

trata de elegir entre una u otra, sino de reconocer que ambas dimensiones coexisten en la experiencia auténtica del ser humano (Dasein).

Sin embargo, estas posibilidades múltiples del movimiento de nuestra existencia nos permiten cuestionar la nivelación de la dignidad humana en pos de una determinada forma de evaluar y medir “cuánta” dignidad humana tiene una persona o un pueblo; entonces ciertos países desarrollados tienen más dignidad humana pero los pueblos que todavía no lo están tendrían menos dignidad humana (p.e.: pueblos indígenas que no cuentan con las condiciones de salubridad de las ciudades cosmopolita³⁵⁹). Esta imposibilidad de medir la dignidad humana fruto de que ella misma no es una meta sino una expresión que brota con el movimiento de la existencia nos recuerda necesariamente a nuestra primera descomposición cuando se desarrollaba el ser-entero del ser humano y decíamos que la dignidad humana no estaba al final o se encontraba incompleta. Para ponerlo en palabras un poco más concretas, la norma que establece la dignidad humana como un asunto de todos los seres humanos pero que al mismo tiempo coloca a la dignidad humana como un ideal a alcanzar por los pueblos, dicho ideal solo puede ser comprendido desde el horizonte de significados en que se mueve cada época y como una forma de comprender la dignidad humana a partir de la relación de identidad con el mundo. El ideal coloca en situación de carencia todos los contextos que nos se adecuen con la forma en que se concibe dicho ideal. Un ejemplo de esto es juzgar con los criterios de hoy sobre dignidad humana el periodo en que la esclavitud era considerada como un asunto natural dentro de las civilizaciones antiguas. Quiere decir esto que no solo tenemos una dignidad humana como si se tratara de una copia que proviene de una original, en donde el original es el sujeto desmundanizado que se plasmó en el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos.

Preguntamos: ¿Puede la dignidad humana ser un ideal? Si se le fija desde la relación de identidad sí es posible, pero desde la mismidad conllevaría muchos problemas por la dificultad de ubicación. En otras palabras, el ideal tiene unas coordenadas fijas y por ello se convierte en aspiración y logro, pero para poder fijar algo en sus coordenadas es necesaria la medición, la estabilidad y la firmeza. Pero es difícil pensar en la dignidad humana de la

³⁵⁹ Ver: ONU. *Somos indígenas: "La cultura se une a la atención de la salud", esencial para la atención médica y la revitalización de los pueblos indígenas*. [en línea]. t.ly/j71YR [consulta: 01 de noviembre de 2023]

existencia en-cada-caso-mía a partir de un ideal, porque siempre se encontraría en el devenir de un proyecto inacabado e incompleto, con coordenadas siempre renovándose. Desde esta perspectiva, lo que podría hacer el Derecho para proteger un tipo de dignidad de esta calidad no es fijar un ideal para su protección, sino estableciendo entornos en los que sea posible la pregunta y el encuentro por la dignidad en-cada-caso-mía.

Con la mismidad sucede un aspecto muy importante para la dignidad humana, además de darle libertad para ser, y es que reconocemos el olvido que nos aborda como una de nuestras posibilidades de conducir nuestra existencia para con nuestra dignidad humana, que no es una mala conducción del vivir o una falta de atención, sino que el olvido hace parte de la experiencia que tenemos del ser de la dignidad humana. Que no nos estemos preguntando a diario y constantemente por la dignidad humana hace parte de las posibilidades de ser de nuestra dignidad humana. Pero que no nos preguntemos por ella no significa que se nos escape o que estemos siempre en ella habitándola como un lugar que nunca abandonamos; y que nos preguntemos constantemente por ella no significa que siempre nos encontremos con su respuesta. A la dignidad humana nos acercamos en distintos instantes y por momentos. La mismidad nos permite reconocernos en un constante autodescubrimiento en el que esto que somos en nuestra dignidad humana que teníamos en el olvido se encuentra siempre latente para poder ser nuevamente descubierto.

Lo que nos muestra la mismidad y que nos da un gran aporte a esta descomposición sobre la esencia compartida es la idea de que esto que compartimos no es un “yo” invariable, sino que ante todo debemos concebirnos como posibilidad que puede cambiar. El cambio, sin que por ello se pierda nuestra constitución existencial, es definitivamente uno de los lugares que a mi parecer puede ser pensado algo como una “esencia compartida” y que puede aportar a la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana. La mismidad admite nuestro ser cambiante e inacabado. La identidad no logra asimilar esta posibilidad de darse nuestro ser.

Así mismo, el movimiento de la mismidad nos permite comprender que la dignidad humana compartida va más allá de las posibilidades en las que se ha visto que brota la dignidad, en los momentos en que se le transgrede ese lugar fijo en el que se ha colocado

nuestra dignidad humana. No solo allí se da el brotar de la dignidad humana compartida, sino que también es en este movimiento de la existencia en-cada-caso-mía que se debe prestar escucha. Visto desde las posibilidades que tenemos hoy con el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos, esta dignidad humana surge no solo desde las posibilidades que desde la comprensión pública se han establecido, sino que también desde el movimiento de singularización de nuestra existencia, en el que nos percatamos de la singularidad nuestra y la de los otros que es profundamente mundana. ¿Qué quiere decir esto de brotar más allá del lugar fijo que ha fijado la identidad (la violencia contra mi humanidad) y desde el movimiento de singularización? Que la dignidad humana bien puede brotar cuando cuidamos del mundo que nos rodea, bien puede brotar cuando cuidamos de los otros con los que convivimos, o bien puede brotar del cuidado que me doy a mí mismo respecto de mi existencia.

Si retomamos que en cada caso nuestro sí-mismo se proyecta de una determinada manera en relación con los otros a través del convivir, y con la mismidad se logra comprender que el lugar compartido que tenemos junto a los otros iguales a mí está colmado del “mundo de la vida”, de horizontes de significados compartidos, de historia compartida. Esto tiene grandes consecuencias para el aterrizaje, ya que se trata de una dignidad humana compartida que apela a dos cosas: 1. Una dignidad que no se encuentra fija, sino que está moviéndose junto a las posibilidades de ser de la existencia; y 2. Una dignidad humana compartida que es profundamente mundana, colmada de un horizonte de significados compartidos y de historia. Lo que se intenta con la mismidad es devolver al mundo de la vida de la existencia del ser humano a la dignidad humana, para que no quede una dignidad humana compartida que se referencia a un sujeto cualquiera totalmente diseccionado y desmundanizado, aislado del mundo, designificado, aislado de los otros, aislado de su historia.

Como decíamos en la explicación de la estructura del en-cada-caso-mío, nuestra postura al llegar a la mismidad, es decir a partir de allí que, en todo caso, si algo compartimos cuando decimos que tenemos una dignidad humana compartida, fruto de que compartimos existencia (esencia), no es una identidad (al menos no lo es de manera preferente), sino que compartimos *mismidad*. Esta conclusión, a mi parecer, se separa totalmente de la dogmática que ha existido en torno a la dignidad humana compartida a partir de la comprensión de la Declaración

Universal de Derechos Humanos, y se vincula de una manera mucho más cercana con una dignidad humana profundamente atada con la existencia del ser humano, que a su vez reconoce a los otros como iguales en dignidad humana en un sentido mucho más rico ontológicamente.

Esta dignidad humana compartida incorpora la mutabilidad y el cambio al que se encuentra sujeta la existencia de cada ser humano como proyecto inacabado, y por esta vía, también a través de esta mismidad se le reconoce una autonomía a la dignidad humana que antes no tenía por estar sujeta a la correspondencia de identidad que debía tener con la forma en que se le había pre-fijado en la Declaración Universal de Derechos Humanos, de tal manera que yo no puedo responder de antemano por la dignidad humana compartida desde ese lugar pre-establecido, y lo que de hecho sí puedo seguir haciendo si entiendo la dignidad humana compartida a partir de la identidad.

Una pregunta con la que se debe terminar este aterrizaje sobre mismidad, y que puede ser también una objeción al en-cada-caso-mío y la impredecibilidad a la que nos conduce la mismidad es ¿Siempre que preguntemos por la dignidad humana debemos preguntar a cada-uno-en-cada-caso? ¿Y si siempre somos en-cada-caso cómo podemos hablar de dignidad humana compartida si parece que esto nos conduce a una hipersubjetividad de la pregunta por la dignidad humana? Si colocamos demasiada subjetividad para la comprensión de la dignidad humana ¿entonces cómo sería posible que existiera diálogo y además la construcción de verdad en torno a la dignidad humana, que permita a su vez estrechar los lazos de comunidad?

Considero que tiene mucho sentido hacer esta aclaración, porque pareciera que el destino al que nos estamos conduciendo con la estructura del en-cada-caso-mío y la mismidad sea el de un desplazamiento de la dignidad humana a un lugar de solipsismo. Anteriormente habíamos dicho que el en-cada-caso-mío también hace parte de la explicación de la mismidad, con lo cual no significaba que el en-cada-caso-mío nos llevara a pensar en una dignidad absolutamente subjetiva desde la que no pueda existir lo compartido. La mismidad y el en cada caso mío también se encuentran vinculadas de antemano con lo compartido, porque en esa mismidad compartimos mundo con los otros.

Dicho esto, creo que también es importante denotar que lo que aquí se está planteando con estas estructuras no tienen por objeto recaer en un aislamiento del sujeto, o que toda la verdad de la dignidad humana es únicamente subjetiva, sino que, lo que se busca es evidenciar que la presuposición de un lugar pre-establecido para la dignidad humana está obviando la misma forma de darse la existencia del ser humano (Dasein) (de experimentarse siempre en-cada-caso-mío y en la mismidad).

Ahora, también debemos advertir que estas estructuras no nos conducen a un subjetivismo de la comprensión de la dignidad humana a tal punto que no pueda ser un tema de comprensión pública que permita establecer vínculos con la comunidad. Sobre esto, primero que nada valdría la pena preguntarse hasta qué punto la dignidad humana en esta necesidad de despojarla de subjetividad se le está despojando de la misma existencia, y entonces no estamos ganando nada para nosotros mismos y nuestra dignidad, aunque muy seguramente está ganando el hacer teoría sobre ella, y seguir reproduciéndonos en las discusiones sobre derechos humanos en donde la dignidad humana es un asunto comprensible de suyo ¿Y decimos que todo esto favorece los lazos de la comunidad? Permítanme no estar tan seguro de esto. Un caso similar lo experimentan todas las exigencias sociales cuando se quiere hacer de ellas una bandera política. Pongamos el ejemplo del feminismo cuando se hace tan diversa la experiencia de ese fenómeno que resulta tan complicado llegar a puntos comunes. También creo que es importante advertir que nuestra búsqueda de la dignidad humana no pretende ser bandera de nada, y solamente se quiere plantear nuevamente como búsqueda.

¿Cómo sostenemos que esta comprensión de la mismidad para la dignidad humana al contrario de ser un factor que desliga se trata de un factor que favorece el estrechamiento del vínculo comunitario? A lo que también yo preguntaría: ¿No es la dignidad humana a través de la identidad una hipótesis de la dignidad a través de la cual hasta ahora hemos entendido la cohesión y la protección de la dignidad humana compartida? Si se trata de una hipótesis ¿no puede ser la mismidad otra hipótesis? Ahora, la pregunta es ¿hasta qué punto desde esta hipótesis puede haber diálogo y construcción de la verdad si cada uno va a experimentar su “propia” dignidad (Si no se entiende propio en el sentido de aislado)?

Ya decíamos que la existencia de facto siempre se da en relación con los otros. Es gracias al discurso y al lenguaje que se establecen vínculos en el convivir cotidiano. Desde la hipótesis de la mismidad, en esta investigación se sostiene que contribuye a una comprensión más completa de la dignidad humana, y por lo tanto decir que cada individuo experimenta la dignidad humana de manera única y no de una manera pre-fijada a esta experiencia no implica necesariamente un aislamiento, sino la expresión más genuina de esa dignidad dentro de la comunidad. Utilizamos la palabra genuina en contraposición a la expresión “pre-fijada” de la dignidad, pero también la utilizamos en oposición a “aislada de los demás”, ya que a nuestro parecer ya siempre se da como una dignidad humana en relación con los otros y por-mor de los otros. Esta expresión genuina de la dignidad humana puede ser compartida a través del diálogo y el lenguaje para vislumbrar precisamente la diversidad que hay en la totalidad, que refleje la multiplicidad y la riqueza ontológica de la experiencia humana sobre la dignidad humana.

Para este desocultamiento debemos dejar de lado por un momento la posición del observador distante y aislado en el que nos colocamos como sujetos, que es el lugar desde donde se comprende la dignidad humana por el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos, y en cambio, debemos prestar oído a esa experiencia humana en la que siempre nos encontramos inmersos y de la cuál brota la dignidad humana. Esto nos lleva a prestar oído tanto a la totalidad como a lo abierto de nuestro ser. Esto es para pensar en una investigación posterior, pero se debe poner de presente desde ahora: prestarse a la escucha y al recogimiento de la dignidad humana no es lo más fácilmente despachable, sino que requiere una entrega, una disposición. De igual manera, no es algo que alguien más pueda hacer por nosotros, o que nosotros podamos hacer por otro, y, aun así, podemos reunirnos para establecer un diálogo de esa experiencia que se comparte con los otros en la dignidad humana.

Algunas de las posibilidades que quedan por pensar las estructuras ontológicas compartidas ya fueron planteadas en la primera descomposición con la temporalidad y la finitud como el horizonte de sentido de nuestro ser como seres humanos, lo que permite la integridad de nuestro ser-entero y de nuestro ser posible. La mismidad parte del

reconocimiento de nuestra finitud. La identidad por otra parte queda encapsulada en la eternidad de un ser que no cambia a través del tiempo.

Todas estas estructuras no se deben pensar como propiedades. Para Heidegger, el tiempo no se puede definir como algo en términos de una cosa fija, sino que se le comprende como aquello que se “da”. Quizás valdría la pena ampliar esta investigación en el futuro, para pensar la dignidad humana como aquello que se da y no como una cosa que es, en tanto que es una expresión que brota de nuestro ser-ahí.

Este preguntar por la forma en que se puede “dar” la dignidad humana implicaría preguntarnos por el sentido de la dignidad humana, para quizás concluir que la finitud es el sentido de nuestra dignidad humana. Para Heidegger el sentido es un existencial³⁶⁰ (y que sería parte de esto que compartimos por nuestra constitución ontológica temporal), y desde esta comprensión cuando preguntamos por el sentido del ser, dice el filósofo:

[...]La investigación no se torna por eso profunda, ni intenta alcanzar, a costa de cavilaciones, algo que estuviera detrás del ser, sino que pregunta por el ser mismo en tanto que inmerso en la comprensibilidad del Dasein. El sentido del ser no puede ser jamás contrapuesto al ente o al ser en cuanto “fundamento” sustentador del ente, puesto que el “fundamento” solo es accesible como sentido, aunque solo fuere como el abismo del sinsentido.³⁶¹

Igualmente, otra de las estructuras compartidas a partir de las cuales se podría seguir pensando la dignidad humana compartida, y que estaría de hecho al origen de todo preguntar por la propia dignidad humana es la verdad y la aperturidad de nuestro ser. Si se quiere plantear así, al inicio y al final de la dignidad humana, siempre estamos compartiendo aperturidad para que de hecho sea posible encontrarnos con una verdad que se identifica con un enunciado como ocurre con el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos. Retomando la cita antes planteada, dice a este respecto el filósofo alemán:

La tesis según la cual el “lugar” genuino de la verdad es el juicio, no solo apela injustificadamente a Aristóteles, sino que, por su contenido, significa además un desconocimiento de la estructura de la verdad. El enunciado no solo no es el

³⁶⁰ *ibidem.*, p. 175.

³⁶¹ *idem.*

“lugar” primario de la verdad, sino que, al revés, en cuanto al modo de apropiación del estar al descubierto y en cuanto forma de estar-en-el-mundo, el enunciado se funda en el descubrir mismo o, lo que es igual, en la *apertura* del Dasein. La “verdad” más originaria es el “lugar” del enunciado y la condición ontológica de posibilidad para que los enunciados puedan ser verdaderos o falsos (descubridores o encubridores).³⁶²

La verdad también sería una de estas estructuras existenciales dentro de las cuales podría ser pensada la dignidad humana, para ver en ella, a nuestro parecer, una expresión de nuestro ser-posible. Si entendemos nuestro ser como posibilidad y finitud y no como un lugar estático e invariable, eso nos llevaría también a pensar la dignidad humana desde un horizonte de sentido que estuviera acompasado con estas estructuras existenciales.

En la redacción de la Declaración Universal se advierte que se están “reconociendo” derechos, es decir, no se quiere que se caiga en error de considerar que con la Declaración se está creando una realidad que antes no existía. Pero viéndolo desde el camino de la apertura, cuando decimos “Derecho Humano a la Dignidad Humana”, o cuando pensamos en la dignidad humana como derecho, ya de antemano estamos poniendo a la dignidad humana dentro de un camino trazado, y su apertura solo se puede dar en el camino ya dispuesto. Y este camino ya trazado tiene todo el sentido cuando vemos una injusticia. Por ejemplo, si decimos me están vulnerando mi derecho a la dignidad, nuestro deseo es que este camino del derecho nos permita la justicia. Pero qué sucede cuando alguien que no está en necesidad de seguir el camino del Derecho ¿puede encontrar también la apertura de su dignidad humana? La apertura les devuelve la posibilidad a todos los caminos no trazados por el Derecho. El vínculo que podemos ver con esta apertura en nuestra investigación viene en forma de esta pregunta: ¿cómo es posible una dignidad humana como derecho que ya la tengamos por adelantada en tanto derecho, sin ningún preguntar que nos abra el mundo de la dignidad humana, y nos permita la proximidad con esta dignidad? La pregunta por la dignidad humana nos pone nuevamente frente a la pregunta de ¿quién soy yo? Que es una pregunta profundamente metafísica. Esta pregunta quizás nos lleve a iniciar ese camino de preparación que hablaba Heidegger en *Conceptos Fundamentales De La Metafísica*, con el cual nos percatemos de la carga de nuestra existencia, y al mismo tiempo, nos revele, no quienes

³⁶² *ibid.*, p. 246.

somos en verdad detrás de todas estas “máscaras” de la vida, sino que siempre nos encontramos siendo un ser-posible, y que el ser de nuestra dignidad humana siempre se revela como posibilidad.

CONCLUSIONES

Si hay una pregunta que albergó el lector de esta tesis, es si esta reflexión profundamente metafísica, podía ayudar a hacer mucho más efectivo el Derecho Humano a la Dignidad Humana. La respuesta que yo doy es que así lo hace. De forma más precisa, diríamos que no buscamos hacer más efectivo el Derecho Humano a la Dignidad Humana en los tribunales de justicia, o en los eventos académicos sobre derechos humanos, sino en la vida diaria. ¿Qué quiere decir esto? El fenómeno de la dignidad humana no es un asunto que sea de digno de ser preguntado únicamente desde el horizonte de la protección jurídica, y recalamos esta apertura de caminos. Este fenómeno se da en la existencia que cada uno tiene día a día, de la cual cada uno tiene que hacerse cargo. ¿En qué sentido puedo vivir a diario mi dignidad humana? Eso es algo que excede las posibilidades de lo que aquí se puede decir, sobre todo, porque al volverse un asunto que debe ser apropiado por cada uno, entonces cada uno debe hacerse cargo de cómo se pone en juego con este fenómeno en su vida diaria. Lo que aquí se podía presentar, fue solo una preparación, una disposición frente a otras posibilidades que quedan sin pensar en el derecho, posibilidades que se pueden denominar, con un término un poco abstracto, mucho más cercanas al *mundo de la vida*.

Como quedó de presente en la primera meditación, la dignidad humana del “constante ahora” se diluye, y queda encasillada en un horizonte temporal determinado (el miedo y la violencia en el que puedo llegar a sentirme violentado en mi dignidad humana) que, dentro de la cotidianidad, ya no resulta en un tema por el cuál preguntar porque vivimos ocupados en nuestras ocupaciones diarias.

¿Qué se intentó durante toda la investigación? Sacarnos de ese lugar cómodo y seguro, para plantear la necesidad de darle un lugar a la dignidad humana como un tema digno de ser preguntado, para pensarlo desde el horizonte temporal de nuestra vida, desde nuestro ser-finito, de nuestro ser-posible.

Esta tesis es una invitación a dos cosas. Es por un lado una invitación a pensar la dignidad humana desde los límites del derecho, y es también, por otro lado, una invitación a pensar la dignidad humana desde lo ordinario y habitual de la vida diaria, de la cotidianidad. Con estas dos invitaciones se da respuesta a nuestra pregunta de investigación, para confirmarla por un

lado nuestra hipótesis, y al mismo tiempo, para plantear una propuesta de la forma en que se puede seguir pensando la dignidad humana.

Por un lado, esta tesis es una invitación a pensar la dignidad humana desde los límites del derecho, y además una invitación a pensar la dignidad humana más allá de esos límites. ¿Por qué el énfasis en los límites del derecho? Como se intentó mostrar a través de las meditaciones, en nuestro interés de dar un paso previo a la protección y permitirnos la tarea de la comprensión, nos dimos cuenta de que el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos comprende la dignidad humana desde un horizonte humanista (desde los términos que se plantean en la Carta sobre el humanismo), y ve la humanidad del ser humano y por lo tanto su dignidad desde la mirada de la metafísica de la subjetividad. Esto no quiere decir que la comprende mal, pero sí, que su determinación reduce demasiado las posibilidades ontológicas de comprensión, no solo por la mirada humanista sino por el propio lenguaje que habla el Derecho, cuya función es fijar, darle un sentido uniforme a las cosas, un lenguaje que no se adapta fácilmente al cambio, etc.

Desde ese lugar uniforme y estático, el ser del ser humano es como un Gato de Schrödinger, que mientras no se abre la caja, se encuentra siempre como posibilidad. ¿Y qué es la esencia del ser humano sino la propia existencia moviéndose por la vida, mutando y mostrándose siempre de la manera en que necesita ser vista? ¿Si ya tuvimos un tiempo para poder pensar la dignidad humana desde este lugar fijo de un ser-pensante, de un ser-racional, no es esta una época en la que se nos exige verla desde otras posibilidades que sean pensadas desde la riqueza del mundo de la vida? En este sentido, pensando en sumar mucho más a su protección desde la mayor comprensión de la pregunta sobre la dignidad humana, pensamos que quizás deba abrirse otros caminos, ir más allá de los límites.

Por otro lado, esta tesis es una invitación a pensar la dignidad humana desde lo ordinario del quehacer diario, que como se intentó mostrar en la descomposición de la esencia y de esencia compartida, implica preguntarnos por el mundo desde el que nos relacionamos (mundanizar la dignidad humana), y al mismo tiempo implica preguntarnos también por la relación en la que nos coloca la dignidad humana con respecto a los otros, y a los otros respecto a mí mismo.

Precisamente porque es una dignidad humana que desde el Derecho Humano a la Dignidad Humana tiene ya una respuesta clara y objetiva, que la relación que dispone para mí junto con los otros es una relación puramente teórica, donde el otro recibe la misma respuesta para la dignidad humana que me doy a mí mismo, porque al final ambos compartimos la misma “esencia humana compartida”. Pero es precisamente esta respuesta objetiva, la que me distancia a mí del otro y viceversa, y no porque sea falsa, sino porque partimos de la base de que se trata de una respuesta de una única vía, que ya está dada y sobre la que no hace falta que yo pueda escucharme ni escuchar al otro, en la que hay una dignidad humana compartida que hace referencia a un sujeto cualquiera totalmente diseccionado y desmundanizado, aislado del mundo, designificado, aislado de los otros, aislado de su historia. Lo que se mostró frente a esto, con las reflexiones sobre la mismidad y nuestro ser-junto-a-los-otros, es que es posible otro camino de una dignidad humana compartida, que muestra dos cosas: 1. La dignidad que no es algo que se encuentra fijo, sino que está moviéndose junto a las posibilidades de ser de la existencia; y 2. Una dignidad humana compartida que es profundamente mundana, colmada de un horizonte de significados compartidos y de historia.

Aquí no hay una devaluación del trabajo que se hace en el Derecho y que se ha hecho por los derechos humanos por pensar un tema como la dignidad humana. Sin embargo, debido al asombro que existe en mí sobre la posibilidad de seguir abriendo caminos, era necesario poder pensar los márgenes desde los cuales vivimos la dignidad humana desde la comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana. No se dice que el Derecho Humano a la Dignidad Humana no sea una posibilidad para comprender la dignidad humana, pero sí que muchos caminos son posibles (tema que ya se ha ahondado bastante por la filosofía moral), y más aún, que estos caminos deben estar dados por una reflexión sobre nuestra propia existencia, no una reflexión teórica, sino por una reflexión íntima, por una pregunta sobre cómo me vivo, cómo me habito, y cómo habito con lo otro y con los otros.

Estas dos invitaciones, tienen como destino el espacio de la enseñanza del derecho, ya que allí es el lugar propicio para mover la comprensión de la dignidad humana más allá de los límites del derecho. Para que los estudiantes de derecho puedan tomar consciencia que no se trata de un asunto comprensible de suyo, que ya está respondido de antemano y sobre el cual

no hace falta preguntar nuevamente después de que el Derecho Humano a la Dignidad Humana ha dado su respuesta.

¿En qué lugar queda la comprensión de la dignidad humana del Derecho Humano a la Dignidad Humana que heredamos de la Declaración Universal de Derechos Humanos después esta tesis? En el lugar de comprensión que nos libera de volver a preguntar por nuestra propia existencia y nuestra dignidad humana. Y esta liberación, con el tiempo nos adormece para volver a preguntar por nosotros mismos. Pero esto no es solo por una cuestión del derecho, que esté mal redactado o que esté mal comprendido. Es que históricamente ha prevalecido (aunque no ha sido la única) cierta forma de mirar el mundo y sobre todo a nosotros mismos que ha favorecido que se mantenga encubierta la pregunta por el ser y la pregunta por nuestra existencia.

¿En qué sentido nos libera? Se nos puede juzgar de cortos de mirada, y respondernos ¿No son concurrentes las decisiones judiciales en las que se alude a los derechos humanos y a la dignidad humana? ¿No es un tema que siempre aparece constantemente en seminarios, clases de derechos, clases de otras asignaturas? A lo que yo respondo, como se intentó durante todas las meditaciones, valiéndome de esta bella referencia J. A. Escudero, y transpolándola a la investigación sobre dignidad humana: “Afirmar que el ser es el concepto más universal no significa que se comprenda. Más bien lo convierte en el más oscuro de los conceptos.”³⁶³

Con todas las descomposiciones quedó mucho más claro que nuestro trabajo no intentó distanciar el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la comprensión ontológica de la existencia que está planteando Heidegger, sino valerse de la profundización que nos brindan los aportes de Heidegger para tomar en consideración esto por el Derecho Humano a la Dignidad Humana y darse la posibilidad de abrir vías de comprensión que le permitan sumergirse en dicha profundidad. No se trata de que por un lado esté el círculo de comprensión del Derecho Humano a la Dignidad Humana y por otro el círculo de comprensión de la existencia humana que presenta Heidegger. Ambos comparten la pregunta por la existencia humana. Lo que si damos por sentado es que el código del Derecho no puede convertirse en una especie de juez que dictamina “lo que es” la dignidad humana y derivado

³⁶³ ESCUDERO, Jesús Adrián, *Guía de lectura ...*, Vol. I, *op. cit.*, p.83.

de ello la existencia humana. Lo que “es” la dignidad humana lo responde la propia existencia. Lo que muestra este acercamiento de un código del Derecho como la Declaración Universal de Derechos Humanos a la ontología de la existencia planteado por Heidegger son los prejuicios desde los que se comprende el “ser” de la existencia humana.

Lo que Heidegger aporta al análisis del Derecho Humano a la Dignidad Humana, y que desde mi conocimiento no está contemplado en la doctrina especializada, es que nos devuelve nuevamente al lugar de la pregunta sobre la dignidad humana, para cuestionar los lugares seguros desde los cuales se da por sobreentendida la esencia del ser humano y del mismo modo su dignidad. Igualmente, le permite a la enseñanza del derecho cuestionar la visión de mundo desde la cual se da dado por sentado determinada respuesta sobre la dignidad humana, en la que el lenguaje del derecho ha hecho imperativa una determinada forma de ver el ser del ser humano, para devolver la cuestión de la dignidad humana al lugar de la propia existencia.

La dificultad que lleva aparejado el lenguaje del Derecho frente al lenguaje de la filosofía consiste en que mientras en la filosofía cuando se responde a la pregunta por el ser, esta respuesta está sujeta a una revaluación y una transformación (entendida como un pensar lo mismo), precisamente porque el ser no es algo fijo e inmutable que se haya petrificado a través del tiempo, mientras que, en el Derecho la respuesta por el ser de los fenómenos no está sujeta a cambio, por el mismo lenguaje desde el cuál puede acceder a los fenómenos.

La opinión que hemos ido mostrando durante la tesis es que el Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos hace parecer que la existencia es esto que “se lleva en coche” siempre que no haya una necesidad de protección jurídica frente a una vulneración y siempre que apliquemos la hoja de ruta para ser íntegros y completos en nuestra dignidad humana (comprendiendo que la dignidad humana se logra con el aseguramiento de otros derechos), y esto a su vez es sintomático de un caer en el olvido de nuestra propia existencia, porque se trata de una respuesta que nos ahorra el peligro y el terror que puede movernos, que puede traer nuestra existencia frente a nosotros.

El Derecho Humano a la Dignidad Humana de la Declaración Universal de Derechos Humanos nos ahorra el peligro, nos resuelve esa necesidad acuciante, nos tranquiliza frente

a un estar vuelto hacia la muerte. Con Heidegger, aunque pudiera parecer que uno se va a encontrar finalmente con la respuesta a la pregunta por la existencia, no es así. Con el filosofar y con estas preguntas solo podemos llevarnos en este camino preparatorio, un camino que solo nos puede llevar hasta el borde. Y el salto siempre puede ser dado por cada uno, un salto que nos conduce precisamente frente a nuestra existencia.

A nuestro parecer, dentro de las líneas de investigación futuras, un camino para poder pensar la comprensión y también la protección de la dignidad humana más allá de los límites del derecho, es la ética, más precisamente, el ethos (planteado en *Carta sobre el humanismo*³⁶⁴). Pero ya no una ética de normas (éticas deontológicas). Ya se nos hacía un llamado de atención por Heidegger a pensar la ética desde un pensar originario. ¿Qué significa pensar la ética desde un pensar originario y qué posibilidades pueda ofrecer a nuestra reflexión sobre la dignidad humana? Ese será un camino fértil para seguir ahondando. El movimiento de singularización que se da con el momento de ruptura de la anticipación a la muerte va a ser importante para una investigación futura cuando nos preguntemos por las posibilidades de comprender la dignidad humana desde el “ethos”.

Quizás este otro camino para preguntar por la dignidad humana no va detrás de una justificación y formación de una identidad fuerte. Quizás se pueda pensar desde acá también una dignidad humana al servicio o como camino a pensar una identidad en un sentido maleable.

Este otro camino para preguntar por la dignidad humana no nos libera de la pregunta sobre quién es el ser humano, sino que se debe pensar como aquello que nos devuelve la pesada carga de la existencia, la conciencia de que nuestro ser siempre está en juego y que tenemos que jugárnosla con nuestro ser siempre. Una dignidad humana que nos recuerda del riesgo de la existencia. Eso quiere decir que siempre me estoy jugando mi dignidad humana, no solo cuando viene en forma de negación de mi dignidad. Hasta el último hálito de mi vida me estoy jugando mi dignidad humana, y por lo mismo vale toda la pena hacerme la pregunta

³⁶⁴ Cfr. HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el humanismo...*, op. cit., pp. 288-291

¿qué sentido tiene la dignidad humana en mi vida? Una pregunta que busca la experiencia vital de la dignidad humana más que un “tener derecho a la dignidad”.

Una dignidad humana que no se piensa desde la metafísica de la subjetividad que piensa en términos de dominio sobre lo que es. En donde el ser humano no está por encima de todo, sino que siempre está en relación. En mi opinión, sería una dignidad que se piensa desde el habitar, pero ¿qué implica pensar la dignidad humana desde el habitar? ¿luego no siempre estamos habitando? Más allá de todos estos humanismos que aseguran por adelantado el valor objetivo de lo humano ¿En qué sentido el ser humano puede seguir siendo pensando cómo digno? ¿En qué sentido la humanidad del ser humano se puede pensar como un valor supremo? ¿Si no pensamos la dignidad humana como un valor entonces desde qué otros lugares podemos seguir pensando la dignidad humana?

Todas estas preguntas nos invitan a pensar una dignidad humana, ya no únicamente proyectada al futuro, que intenta sobreponerse a todos los límites de lo humano (historia, cultura, relación con los otros y conmigo mismo) intentando olvidar el pasado, y perdiéndose siempre en un presente que se diluye. Una dignidad humana que se piensa siempre desde el habitar, desde ese momento presente en el que a cada uno nos corresponde vivir, y que solo puede acceder al futuro y al pasado desde una reflexión detenida y pausada de nuestro ser-en-nuestro-tiempo.

FUENTES DE CONSULTA

Libros

CRESPO VARGAS, Angélica Natalia. *Heidegger: el ser es lo sencillo. Hacia una pedagogía del habitar*. Bogotá: USTA, 2018.

GLENDON, Mary Ann. *Un mundo Nuevo. Eleonor Roosevelt y la Declaración Universal de Derechos Humanos*. Traducido por Pedro de Jesús Pallares Yabur. FCE, Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal y Universidad Panamericana, 2011.

GRONDIN, Jean. *Del sentido de las cosas, La idea de la metafísica*. Traducido por Víctor Goldstein. Herder, 2018.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el humanismo en Hitos*. Traducido por Arturo Leyte y Helena Cortés. Madrid: Alianza editorial, 2007.

—. *Conceptos Fundamentales de la Metafísica, Mundo, finitud, soledad*. Traducido por Alberto Ciria. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

—. *De la esencia de la verdad en Hitos*. Traducido por Arturo Leyte y Helena Cortés. Madrid: Alianza, 2007.

—. *De la esencia del fundamento en Hitos*. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza editorial, 2007.

—. *La época de la imagen del mundo en Caminos de bosque*. Traducido por Helena Cortes y Arturo Leyte. Madrid: Alianza editorial, 2010.

—. *Preguntas fundamentales de la filosofía. “Problemas” selectos de “lógica”*. Traducido por Traducción de Ángel Xolocotzi Yáñez. Granada: Comares, 2008.

—. *Ser y Tiempo*. Traducido por José Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2003.

PACHECO G., Máximo. *Los Derechos Humanos, Documentos Básicos*. Editorial Jurídica de Chile, 1987.

PALLARES YABUR, Pedro de Jesús. *Un acuerdo en las raíces. Los fundamentos en la declaración universal de derechos humanos. De Jacques Maritain a Charles Malik*. México: UNAM e IJJ, 2020.

SARTRE, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Traducido por Victoria Praci de Fernández. Editorial Edhasa, 2009.

TRUEBA ATIENZA, Carmen; Cortéz Pérez, Sergio; Eds. *Dignidad, Perspectivas y aportaciones de la filosofía moral y la filosofía política*. México: Editorial Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana, 2018.

TRUYOL y SERRA, Antonio. *Los derechos humanos*. Madrid: Tecnos, 1977.

VOLPI, Franco. «Ser y tiempo: Semejanzas con la Ética Nicomaquea, Signos Filosóficos.» Vol. Vol. VIII. nº No. 16. Distrito Federal, México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, julio-diciembre de 2006. Págs. 127-147.

Páginas web:

ONU, *History of the United Nations*, (s. f.), [en línea], <https://www.un.org/es/node/44721>, [consulta: 20 de julio de 2022]

Periódico:

MARITAIN, Jacques. «Entrevista – Maritain y la paz.» *El Correo*, Febrero de 1948: 8.

Legislación:

ONU, Carta de las Naciones Unidas, 26 de Junio de 1945, [en línea], <https://www.un.org/es/about-us/un-charter/full-text>, [consulta: 9 de julio de 2021], Artículo 2, numeral 7.

ONU. «Declaración Universal de Derechos Humanos, Resolución 217A (III).» Editado por
ONU. París, 1948.