

PROPUESTA DE UNA FUNDAMENTACIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA RELATIVIDAD CULTURAL DE LOS DERECHOS HUMANOS.

Jesús Avelino de la Pienda. Universidad de Oviedo

Resumen: El problema de fondo que hay que esclarecer para poder determinar hasta que punto los Derechos Humanos de la Carta de 1948 y otros documentos posteriores son o no universales o universalizables es determinar bien el concepto de hombre natural en cuanto distinto y contrapuesto al hombre enculturizado. Sólo así se podrá determinar si son derechos naturales o no. Este trabajo ofrece una fundamentación antropológica para una respuesta a ese problema en el que está en juego la posibilidad o no de una ética universal de mínimos.

Abstract: Anthropological foundation of cultural relativity of Human Rights. The basic problem that must be clarified in order to determine the extent to which the Human Rights Charter of 1948 and subsequent documents are or are not universal or universalizable is to determine the concept of *natural man* as different and opposed to cultivated man. Only then it can be determined whether they are natural rights or not. This paper provides an anthropological foundation for a response to this problem which is also at stake whether or not a universal ethic minimal.

Una vez explicitados en varias de mis publicaciones los mitos occidentales en los que se apoyan los Derechos Humanos, haciendo ver cómo nacen de una determinada cultura, totalmente condicionados por su historia y sus creencias básicas sobre lo que es el ser humano, sobre el poder, sobre el devenir del tiempo, sobre la organización ideal de la sociedad, etc., quiero ofrecer una respuesta a la pregunta sobre cuál es el fundamento último de la relatividad cultural de esos derechos. Habrá que ver cuál es ese *resto natural* en el que se enraízan y que, sin embargo, no permite que tengan una validez universal. Consecuentemente, tampoco se da una *ética natural* de mínimos que se pueda universalizar por el hecho de ser *natural*. La universalidad de derechos y de una ética determinada sólo puede venir del *consenso* el cual, por su propia naturaleza está sujeto a la historicidad esencial y a la voluntad libre del hombre.

Una vez más tengo que acudir a la filosofía de la pregunta, que ya desarrollé en mi libro *El Problema de la religión*¹. Desde esa filosofía se puede explicar cuáles son las condiciones de posibilidad de todo derecho humano y cuáles las de su inevitable o necesaria relatividad cultural. Se podrá comprender por qué no son ni pueden ser universales en el sentido de que sean válidos para toda la humanidad. Se pondrá de manifiesto su insuperable historicidad: Son hijos de una cultura y de una época muy concreta de esa cultura. Están, por tanto, sujetos al paso del tiempo. Si la cultura evoluciona, ellos también están sujetos al cambio. Su validez no puede ser universal en el sentido vertical de la historia: no pueden

¹J.A de la Pienda: *El problema de la religión*. Edit. Síntesis. Madrid 1998.

predicarse como válidos para épocas pasadas ni se puede asegurar esa validez indefinidamente hacia el futuro. Hacer una lectura de esos derechos en el siglo XIII europeo, por ejemplo, sería algo impensable dadas las estructuras de poder vigentes en aquel tiempo. Tampoco pueden tener una validez universal en sentido horizontal: validez para todos los pueblos de la tierra actualmente existentes. El trabajo tiene dos apartados principales: En el primero se desarrollan las condiciones de posibilidad de todo derecho y, por tanto, también de los Derechos Humanos. En el segundo, se explica cómo la cultura, con sus distintas pautas de comportamiento *se hace carne*, alcanzando sus influencias hasta nuestros propios genes y haciendo así del ser humano un *animal enculturizado* en el que es imposible separar lo que es estrictamente *natural* de lo que se debe a la influencia de medio ambiente, ya sea éste físico, biológico o cultural.

Condiciones de posibilidad de los Derechos Humanos

1- Algunas cuestiones evidentes

Trato de encontrar aquellas condiciones que tienen que darse previamente para que el ser humano pueda ser un sujeto de derechos. En la doctrina más corriente del Derecho se suele decir que derechos y deberes son esencialmente correlativos: a todo derecho corresponde un deber y viceversa. Todo derecho en mí es un deber en los demás. Todo derecho en los demás es un deber en mí. Entre animales, plantas y demás cosas no hay derechos ni tampoco deberes.

A primera vista podría parecer que, según ese principio, todo *sujeto* de derechos es a la vez sujeto de los deberes correspondientes. Sin embargo no siempre es así. El ser humano atribuye derechos a sus dioses sin imponerles deberes correlativos; atribuye derechos a animales, plantas, cosas, sin que les exija deberes. Atribuye derechos a los niños cuando aún no son capaces de ser sujetos de deberes. Por tanto, la correlación derecho-deber necesita ser aclarada.

En primer lugar, hay que decir que esa correlación no siempre se da en el mismo *sujeto*. Es decir, no siempre que un sujeto tiene un derecho, tiene a la vez el deber correspondiente. Esto sucede con gran amplitud en el mundo de lo sagrado y de lo sobrenatural. El ser humano se ha cargado de deberes hacia ese mundo sin que atribuya al mismo deberes correspondientes.

Dios tiene con relación a las criaturas toda clase de derechos y ningún deber propiamente dicho. No voy a entrar aquí en el maremagnum de las distintas concepciones de la Divinidad Suprema. Mantengámonos en la concepción bíblica dominante en nuestro entorno. Un Dios que es el Creador de todo cuanto existe; que todo lo crea libremente y del que todas y cada una de las cosas dependen de su providencia para existir en cada momento.

Ese Dios Creador no tenía ningún deber antes de su creación ni lo tiene tampoco después. La creación es gratuita y lo es también su conservación. Crea porque quiere y la conserva porque quiere. No tiene que rendir cuentas a nadie distinto de él mismo.

En torno al Dios Supremo se desarrolla todo el universo de *lo sobrenatural* y *lo sagrado*, universo que impone al creyente toda clase de deberes, que no están correspondidos por derechos por parte de ese universo.

Por otra parte, hay cosas sagradas de todo tipo: utensilios, espacios y tiempos, cosas inanimadas, animales, plantas, personas, cantos, signos, etc., hacia los que el hombre tiene deberes de todo tipo, que condicionan de hecho su vida cotidiana de una manera bastante radical.

Podemos decir que el horizonte de los deberes del hombre tiene tres frentes: el de Dios y todo el rico universo de *lo sagrado y lo sobrenatural*; el de la Naturaleza y el de sí mismo como individuo y como sociedad. En el primer frente sólo tiene deberes; ese mundo de lo religioso en general es un mundo concebido *verticalmente*. En él hay deberes de abajo hacia arriba, pero no a la inversa. Ni Dios, ni lo sagrado ni lo sobrenatural tienen deberes hacia el hombre.

En el segundo frente, el de la Naturaleza, es decir, el de las cosas inanimadas, los animales y las plantas, a no ser que estén sacralizadas, el ser humano no se considera con deberes hacia ellos. Sin embargo, cree que tiene derechos: derechos a alimentarse de ellos, a vivir de ellos en general². Aquí hay que recordar el mito bíblico de la Creación: el hombre está llamado a ser el dueño del resto de las criaturas, a ponerles el nombre con todo lo que eso conlleva. Se considera a sí mismo cargado de derechos, pero no de deberes a los que correspondan derechos propiamente dichos en las cosas. Concibe la Naturaleza en su conjunto como algo que está hecho *para su servicio* y que puede utilizar libremente. Tiene derecho a tener un caballo, pero no se siente con obligaciones hacia el caballo: lo puede cuidar, lo puede matar e incluso lo puede comer. Hacia el caballo tiene derechos, pero no deberes. Otra cosa muy distinta sucedería, si él mismo considera que el caballo es algo sagrado. Entonces, la relación derecho-deber se puede invertir en parte o totalmente.

En el tercer frente, el de sí mismo como individuo y como sociedad, es donde se da la correlación derecho-deber en el sentido más estricto, aunque no de una manera absoluta. En el sentido más estricto, la correlación derecho-deber se da entre personas humanas adultas.

Dentro del marco de la sociedad humana a todo derecho en mí corresponde un deber en los demás y viceversa. Este sería el principio fundamental. Yo tengo derecho de libertad de reunión y tú tienes el deber de respetármelo, y viceversa: tú tienes el derecho de libertad de reunión y yo tengo el deber de respetártelo.

Sin embargo, ese principio y su reciprocidad no se pueden aplicar de una manera absoluta. Para que se pueda aplicar, ambos sujetos deben encontrarse en similares condiciones de desarrollo personal y de capacidad de decisión libre y responsable. Me explico. Los niños, muchos tipos de enfermos (piénsese en el caso de los dementes, por ejemplo), ciertos minusválidos, tienen derechos hacia las personas mayores y normales, que no se corresponden con deberes en ellos mismos. Aquéllas tienen deberes hacia ellos, pero son deberes a los que no corresponden otros deberes *paralelos* en ese tipo de personas, como sucede entre personas adultas normales. No se da el *viceversa* del principio antes mencionado.

Estas aclaraciones, aunque parezcan superfluas por evidentes, van a ser importantes a la hora de definir el carácter natural o cultural de los Derechos Humanos.

² Actualmente se está imponiendo cada vez con más fuerza el *deber ecológico*, debido al fuerte impacto negativo de la industrialización moderna sobre el medio ambiente.

Por otra parte, también es evidente que, si el ser humano no fuese un sujeto dotado de *libertad*, tampoco sería un sujeto de derechos. La razón es clara. De nada me serviría decir que tengo derechos, si los demás no son libres para respetármelos o no. Sin la libertad de los demás, todos mis derechos se volverían totalmente inútiles. Mis derechos sólo tienen sentido frente a quienes pueden reconocerlos y respetarlos o no. Dicho de otra manera, los derechos sólo existen dentro de una vida social, de una comunidad de seres libres. Sin sociedad humana no hay derechos humanos. El derecho frente a nadie no existe.

En la hipótesis de que una persona pudiera desarrollarse totalmente aislada de otros seres humanos ya desde su nacimiento, sería un sujeto de necesidades, que tendría que satisfacerlas en convivencia con la Naturaleza, pero no sería un sujeto de derechos. De nada le serviría decir que tiene derechos frente a las fieras, frente a las plantas o frente a las tormentas. La persona, sin sociedad, puede ser vista como un sujeto de necesidades, pero no como un sujeto de derechos.

2- El ser humano como sujeto de necesidades

Veamos, entonces, en primer lugar al ser humano como *sujeto de necesidades*. A este respecto, Ortega y Gasset nos echa una mano cuando presenta las creaciones humanas de la técnica como instrumentos para satisfacer las necesidades que su propia naturaleza le impone³. Allí separa las necesidades humanas en dos grupos: las básicas y las superfluas. Los derechos son también instrumentos en función de esas necesidades del hombre. Y no debemos confundir necesidades con derechos. Esa confusión conlleva toda una serie de falsos problemas hermenéuticos.

Entre las necesidades básicas podemos distinguir unas que son de carácter biológico, como el comer y el beber, defecar y orinar, proteger el cuerpo del calor y del frío, procrearse, defenderse de la agresividad de otros seres humanos, de los animales y de los peligros de la Naturaleza. Estas necesidades son todas ellas básicas, sin cuya satisfacción el individuo humano y la especie no podrían sobrevivir. Si la especie humana quiere sobrevivir, tiene que reproducirse y para ello, el individuo humano tiene que poder satisfacer sus necesidades sexuales, necesidades que todas las sociedades tienen reguladas mediante el matrimonio y la familia. La necesidad es *natural*, pero su regulación es *cultural*. La necesidad es una, pero su regulación es múltiple y diversa.

El individuo humano, si quiere sobrevivir, tiene que poder comer y beber, tiene que abrigarse frente al frío y poder protegerse del excesivo calor, ya que su cuerpo sólo sobrevive dentro de unos límites de temperatura muy estrechos: entre treinta y cinco y cuarenta y dos grados. En una palabra, tiene derecho a poseer los medios para satisfacer todas esas necesidades básicas, porque las tiene y porque sin satisfacerlas perdería la vida. En último término, tiene derecho a la vida, porque previamente tiene vida. Porque la tiene, tiene derecho a conservarla.

No obstante, sólo tiene ese derecho en relación a otros seres humanos, no en relación a Dios ni tampoco al resto de la Naturaleza. La *necesidad* de sobrevivir es, por tanto, mucho más amplia que el *derecho* a sobrevivir. Como individuo no sólo tiene que sobrevivir con relación a otros seres humanos, sino también con rela-

³Ortega y Gasset, 1964, pp. 19- 43.

ción a las fieras, a las plantas que le pueden alimentar o le pueden matar (las venenosas, por ejemplo) y a los peligros que le vienen del resto de la Naturaleza: catástrofes de todo tipo. La necesidad de vivir abarca mucho más que el estricto derecho a la vida. Por tanto, no se les debe confundir.

Además de estas necesidades biológicas más básicas, el individuo humano tiene también necesidades de orden espiritual. Tiene una *necesidad hermenéutica radical*: necesita interpretar todo lo que le rodea para obrar conforme a su interpretación. Y esa interpretación la hace mediante creencias de todo tipo: mitológicas, religiosas, filosóficas y científicas. Vive interpretando y no puede hacerlo de otra manera. Vive *leyendo* el lenguaje de su entorno con todo lo que esa *lectura* conlleva.

Ante sus sentidos y su mente se presentan *hablando* sus propias necesidades, las cosas y los acontecimientos. Él las *escucha* e interpreta su palabra. También podemos decir que las *lee*: es decir, las "recolecta" y "junta" de una manera determinada, y les atribuye un sentido. Luego, en correspondencia con todo ello, actúa.

El hombre *necesita* interpretar su entorno para vivir. Esa necesidad le es innata. Forma parte de su constitución esencial. Otra cosa distinta es el ejercicio mismo de la interpretación y las condiciones concretas a que en cada caso está sujeta. El hombre no nace con una interpretación hecha del entorno en que le toca vivir. No es una herencia biológica. No es *instintiva*. No existe la *hermenéutica natural*. La tiene que construir él mismo como individuo y como sociedad.

Los individuos humanos van construyendo interpretaciones del mundo que se van sumando y así van creando una tradición común a una determinada población, que luego se transmite por educación. Así, cada niño que nace ya se encuentra con una determinada interpretación del mundo que tienen de antemano sus padres y que le transmiten de mil maneras. Él la va asimilando progresivamente y también la va enriqueciendo con aportaciones propias de mayor o menor trascendencia social. No es igual la aportación de un gran pensador a la formación de una tradición que la de un simple padre de familia o la de un pescador.

Esa hermenéutica social le da seguridad para dirigirse en su vida individual y comunitaria. Le aporta toda clase de pautas de comportamiento. Le dice cómo debe interpretar sus necesidades básicas, cómo puede y debe satisfacerlas. Le dice, en concreto y en cuanto a lo que aquí más nos interesa, cuáles son sus derechos y sus deberes en relación a los tres frentes antes mencionados: Dios, la Naturaleza y la sociedad.

Tiene también *necesidades artísticas*, como muestra la historia de la humanidad desde sus edades más antiguas: necesita ver e interpretar la realidad a través de la pintura, la música, la arquitectura, la poesía. Tiene *necesidades afectivas* en función de las cuales crea todo el mundo de los regalos y toda clase de relaciones y símbolos del amor y del odio. Tiene *necesidades religiosas* hasta tal punto que se puede definir al hombre como un *animal religioso*, que crea las religiones en función de esa necesidad básica⁴.

⁴ No se debe confundir la esencial religiosidad de todo ser humano con el mundo de las expresiones y realizaciones concretas de esa religiosidad constituido por el variado abanico de las religiones. Las religiones pasan; la religiosidad del hombre permanece. Puede verse el desarrollo de esta doctrina en J. A. de la Pienda, 1998.

Porque tiene estas necesidades espirituales, la Declaración de los Derechos Humanos reclama para él el derecho de libertad de conciencia y de religión, de pensamiento y de opinión, de expresión, de divulgación, etc. Derechos todos que, sin la existencia previa de esas necesidades no existirían en absoluto. Tiene derechos porque tiene necesidades. Ellas pertenecen al fundamento último de los derechos. Son un presupuesto necesario, una condición de posibilidad. Pero ellas mismas no son derechos, sino una parte del fundamento de éstos.

Esto se puede aclarar con la hipótesis (en realidad imposible) de que un niño pudiera desarrollarse en la Naturaleza ya desde su nacimiento sin padres y sin ninguna relación con otro ser humano. Tendría las mismas necesidades básicas, pero no podría reclamar para sí derecho alguno ante las cosas, los animales y las plantas con los que le tocara vivir. No sería de hecho *sujeto de derechos* en modo alguno.

3- El ser humano como apertura

Aún podemos profundizar más en las condiciones de posibilidad de los Derechos Humanos, es decir, en otras dimensiones de su fundamento. Y es que esas necesidades básicas tienen su propio fundamento o raíz, su propia condición interna de posibilidad. Esa es la constitución del hombre como *apertura*, como un *ser abierto*, tanto biológica como espiritualmente.

Esa apertura es la que hace posible lo que más adelante llamo la *encarnación* de la cultura, de importantes consecuencias para la valoración del carácter *natural* y cultural de los Derechos Humanos.

El concepto del hombre como *apertura* nos puede llevar a una comprensión más profunda de la esencial relatividad de sus derechos humanos. Esa relatividad hay que enmarcarla dentro de la relatividad de todas las culturas. Las culturas son creadas todas ellas como medios y modos de satisfacer las necesidades que tiene el ser humano, medios y modos para adaptarse y sobrevivir en el medio geográfico en que nace⁵.

Ya he desarrollado en otras publicaciones la concepción del ser humano como *apertura ontológica*, es decir, como ser abierto al conjunto de la realidad; ser abierto tanto en su dimensión intelectual como en la afectivo-volitiva.⁶

En su aspecto intelectual esa apertura se manifiesta en la actividad del *preguntar*, que es una necesidad básica que nace, a su vez, de la necesidad hermenéutica antes comentada. El ser humano es un ser que pregunta desde que nace hasta que muere. El niño nace preguntado. Es evidente que aún no sabe formular preguntas en lengua alguna. Sin embargo, cuando se rompe su paraíso maternal, su paraíso original particular, cuando se corta el ombligo que le resolvía todas sus necesidades vitales, se enfrenta a todo un mundo nuevo para él, lleno de interrogantes que él mismo empieza a plantear con sus primeros gritos. Son gritos de protesta por la expulsión de su paraíso; son gritos que preguntan qué le está sucediendo, qué es lo que le espera en esa nueva vida que se abre ante él. Llorando expresa su nueva situación. Su llanto es, entre otras cosas, su forma de preguntar por lo que le rodea y de empezar ya a buscar cómo sobrevivir en ese nuevo

⁵ Cf. Hoebel-Weaver, 1985, pp. 281-284.

⁶ Véase J. A. de la Pienda, 1982 y 1985.

mundo.

También el anciano se acerca al fin de su vida con preguntas siempre nuevas. La proximidad de la muerte le hace vivir situaciones que nunca antes había vivido. Su cuerpo ya no es igual que era en su juventud y en su adultez. Sus órganos vitales se van deteriorando. Enfermedades y achaques sin retorno afectan a su forma de pensar y de sentir. Afectan, por tanto, a la forma y al contenido de sus preguntas. Ya no hace las mismas preguntas que cuando era niño ni tampoco que cuando estaba en la plenitud de su energía vital. El abanico de sus preguntas no se va cerrando, como se podría pensar. Al contrario, aparecen otras nuevas y algunas viejas se presentan con especial intensidad. Si cree en una vida en el Más Allá de la muerte, preguntará cuál va a ser su suerte en el mismo. Si cree que toda su vida personal se acaba con la muerte, hará preguntas sobre el sentido de una existencia abocada a la nada. Basta asistir a un moribundo que mantenga viva su conciencia en los últimos días de su vida para comprobar cuántos interrogantes se le plantean.

El ser humano hace preguntas cuando nace y cuando muere, y, además, se pasa la vida preguntando y buscando respuestas a sus preguntas. Y como respuesta a su actividad de preguntar crea mitos, religiones, filosofías, ciencias e ideologías de todo tipo.

Ante cualquier cosa nueva que se presenta ante nosotros nuestra primera actividad mental es la pregunta *¿qué es?*. Necesitamos una respuesta para poder situarnos ante ella. La pregunta por el ser de cada cosa aparece como la proa de la nave de nuestra vida, que va rompiendo las olas y abriendo paso para navegar a través del inmenso mar de la realidad. Sin preguntar no podemos avanzar en nuestros conocimientos.

Todo el bagaje de conocimientos que tiene una persona, una sociedad o una cultura entera, tiene el carácter de respuesta. Todos esos conocimientos son respuestas a preguntas previas en las que el ser humano pone en juego sus *necesidades* para sobrevivir y también para *vivir mejor*. Todas las lenguas expresan a su manera esa actividad radical del preguntar mediante lo que en gramática se llama "pronombres interrogativos": *qué, quién, cómo, para qué, cuándo, dónde, etc;* *¿Qué es esto? ¿Cuándo vamos?. ¿Por qué haces eso?, etc.*

No todas las preguntas tienen la misma radicalidad. Hay una que es la más radical y que se presupone en todas las demás. Es la ya antes indicada: la pregunta por el ser de cada cosa. Por ejemplo, la pregunta *¿esto me sirve para comer?* no la puedo responder, si previamente no tengo respondida la pregunta *¿qué es esto?*. La pregunta *¿cuándo volverán las lluvias?* no se puede responder, si previamente no se tiene la respuesta a la pregunta *¿qué es la lluvia?*

La pregunta por el ser tiene que estar respondida para que se puedan plantear y responder todas las demás preguntas. Eso no quiere decir que siempre se la formule en cada caso. Con mucha frecuencia se la da como previamente hecha y respondida. Si afirmamos: la Tierra da vueltas alrededor del Sol, ya suponemos como hechas y respondidas las preguntas *¿qué es la Tierra?* y *¿qué es el Sol?*

Ahora bien, esa actividad de preguntar de la mente humana no tiene límite. No sólo podemos preguntar por las cosas que ahora existen, sino también por las que existieron y las que pueden existir en el futuro. Es una actividad abierta a toda realidad; su horizonte no tiene límite.

Pero, aunque tiene un horizonte ilimitado, es una apertura que tiene limitaciones

en su punto de partida. Su *hacia dónde* es infinito e indeterminado, pero su *desde dónde* es limitado y concreto. Este carácter limitado y concreto del punto de partida impide que la actividad del preguntar sea una actividad caprichosa y sin rumbo. No hacemos las preguntas que queremos, sino las que *podemos* hacer. Es decir, la actividad del preguntar está sujeta a unas leyes internas, que tienen en lo que llamo la *ley de anticipación* su principal exponente. Según esa ley, no podemos preguntar por lo que desconocemos *totalmente*. La ignorancia absoluta de una cosa no nos permite hacer pregunta alguna sobre ella. De lo que desconocemos totalmente no hacemos preguntas. Por otra parte, el conocimiento *total* de una cosa ya no nos deja margen para seguir haciendo preguntas sobre ella. Si ya tenemos respondidas todas las preguntas posibles sobre ella, ya no podemos seguir preguntando.

Entonces sólo nos queda una salida: sólo podemos preguntar por aquello de lo que ya sabemos algo; es decir, por aquello de lo que ya tenemos algún conocimiento *por anticipado*. Ese conocimiento previo es el que provoca las preguntas porque es un conocimiento imperfecto o incompleto, o demasiado genérico y necesita ser concretado.

Esto parece claro en la vida cotidiana: si pregunto qué comportamiento tiene la Luna con relación a la Tierra, es porque previamente tengo ya un conocimiento de lo que son la Luna y la Tierra. Pero ya hemos visto que la pregunta más radical y que hace posible todas las demás es la pregunta por el ser en general, que va implícita en la pregunta por el ser de cada cosa. Ahora bien, según la ley de anticipación, esa pregunta la hacemos porque previamente tenemos alguna noción de lo que es el ser.

¿Y esa noción previa del ser cómo la adquirimos? ¿La *adquirimos* en realidad? Esta es la pregunta de las preguntas. Es la pregunta en cuya respuesta se deciden los distintos sistemas filosóficos. ¿Cuál es el origen de esa noción previa del ser? ¿Es innato o es adquirido? Si es innato, ¿cuál es su naturaleza concreta? Si es adquirido, ¿cómo y cuándo lo adquirimos? ¿Cuál es su contenido? ¿Es algo concreto y determinado? ¿Es algo más bien genérico y que necesita ser determinado?

En estas preguntas y sus respuestas cada teoría filosófica pone en juego su propia *personalidad*: su originalidad y el sentido global de todo su sistema de pensamiento. Estamos, pues, ante una cuestión nuclear, que aunque parezca demasiado especulativa y abstracta, es de enormes consecuencias teóricas y prácticas.

Es aquí, a este nivel, donde precisamente yo quiero plantear la cuestión del ser o naturaleza propia de los Derechos Humanos: si son derechos *naturales* o si más bien hay que valorarlos como una producción cultural del hombre, sujeta a las leyes de historicidad y relatividad de todos los productos culturales.

Veamos: el saber previo del que venimos hablando se da a dos niveles: uno de tipo trascendental y otro de tipo categorial. Esta distinción es de capital importancia para aclarar cuál es ese mínimo *natural* que es común a toda la especie humana y que constituye el fundamento último de cualquier formulación de derechos del hombre.

El nivel trascendental del saber previo es uno e idéntico en todos los seres humanos. Consiste en que nuestra mente, cuando hace la pregunta radical por el ser de cada cosa, ya sabe de antemano qué significa *ser* y *no-ser*. Y lo sabe porque ya antes de plantear sus preguntas tiene conciencia o conocimiento de su propio ser.

Es decir, sabe de antemano lo que es ser-en-general porque ella misma es un *ser autoconsciente*, un ser cuya esencia consiste precisamente en conocerse a sí misma antes de cualquier actuación suya, un ser *autoluminoso*.

Esa autoconciencia de su propio ser es el conocimiento originario del ser que ella es y tiene. Ese conocimiento originario, que la constituye a ella misma, es el saber previo que hace posible toda pregunta por el ser de las cosas. Se trata de un saber que no es intencional en el que sujeto y objeto se distinguen como realidades diferentes, sino un conocimiento *por identidad*. En él, sujeto y objeto del conocimiento son idénticos. La conciencia tiene su primera noción del ser en la autoconciencia de su propio ser, previamente a todo conocimiento de todo otro ser distinto de ella. Su ser es *autoluminoso*. Como la bombilla que, para iluminar su entorno, primero tiene que autoiluminarse a sí misma. Pero esa prioridad no es temporal, sino ontológica. Al mismo tiempo que se autoilumina ilumina su entorno. Es prioridad ontológica, porque, si no se autoilumina no ilumina a las demás cosas. Esa autoiluminación previa es el conocimiento más originario y la condición de posibilidad más radical de todo conocimiento intencional.

Esa identidad originaria o conocimiento previo por identidad es la que hace posible toda pregunta y todo conocimiento intencional, que aparece así como un conocimiento derivado y no originario, como quieren los fenomenologistas (Husserl o Heidegger, por ejemplo).

Y es que el conocimiento intencional *presupone* la pregunta por el ser en general y ésta, a su vez, presupone ese saber previo originario por identidad. Las respuestas a esa pregunta son las que constituyen el conocimiento intencional en el que siempre se da una distinción entre el sujeto que conoce y el objeto conocido.

Ese saber previo trascendental por identidad se puede llamar "natural", porque es constitutivo de la esencia humana. Es, por tanto, común a todos los seres humanos de todas las épocas, de todas las poblaciones y de todas las culturas. Sin embargo, es un saber que no existe en estado puro, sino siempre *enculturizado*. Sabemos que está ahí como la raíz última de toda actividad cognoscitiva, afectiva y volitiva de la mente humana por *deducción trascendental*. Quien no haga esa deducción trascendental no podrá tomar conciencia de esa situación originaria de toda su conducta como ser humano.

La deducción trascendental parte de los actos concretos de nuestra mente, es decir, de nuestra vida real de cada día. A partir de ahí va estableciendo sus condiciones de posibilidad. Es decir, va deduciendo cuáles son aquellas condiciones previas sin las cuales esa actividad cotidiana de nuestra mente no sería posible.

Es algo así como quien baja una *escalera*. Se parte del peldaño más alto. Si pregunto: ¿yo cómo he podido subir hasta aquí? Se dará cuenta que, para llegar al último peldaño, primero tuvo que pasar por el penúltimo, y, para llegar a éste, primero tuvo que pasar por el antepenúltimo. Y así hasta llegar a tomar conciencia del primer peldaño, que antecede y es el apoyo de todos los demás. No podría encontrarse en el último peldaño de la escalera, si previamente no pasó por todos los anteriores. Analizar y tomar conciencia de todos los peldaños anteriores es precisamente aquello que llamamos aquí "deducción trascendental".

En la vida cotidiana vivimos en el último peldaño, generalmente sin analizar los peldaños anteriores sobre los que se apoya. Vivimos *presuponiendo* esos peldaños sin darnos cuenta de que los suponemos y de que nos estamos apoyando en ellos para todo cuanto hacemos.

Vayamos ahora al nivel categorial del saber previo. Es el nivel de los conceptos o ideas concretos, de los sentimientos y actos libres concretos, con los que se va llenando la *apertura* de nuestra mente en su vida cotidiana y a lo largo de su existencia. Es el bagaje de todas las *respuestas* que va dando, y que le van dando, a sus preguntas ya desde niño. Es el producto de todo su proceso educativo, de todo su proceso de adaptación al medio, sea el medio físico geográfico, sea el medio biológico o sea el medio cultural, en los que nace y se desarrolla.

Todo ese saber categorial que va adquiriendo se convierte en un "saber previo categorial". Y es saber previo porque hace posibles y condiciona nuevas preguntas y nuevas respuestas. Por eso, las preguntas que hace un hombre a los treinta años y las respuestas que busca están condicionadas por todos los conocimientos que adquirió previamente. Por eso también, no hace las mismas preguntas ni pregunta de la misma manera un médico que un marinero, un niño que un anciano, un deportista que un tullido.

Ese saber previo categorial constituye los peldaños anteriores de la escalera, menos el primero, que está constituido por el saber previo trascendental. Ese saber previo categorial tiene distintos niveles (distintos peldaños), que se apoyan unos en otros. En los niveles o peldaños más profundos se encuentran creencias de todo tipo, mitos, pre-juicios, supuestos, que generalmente condicionan nuestra vida cotidiana sin que nos demos cuenta de que los tenemos. Por eso mismo, mas bien que poseerlos habría que decir que nos *poseen*. Dirigen nuestras vidas sin que lo sepamos. Y no sólo las vidas de las personas "de a pié", sino también las de aquellos que van montados en el carro de los saberes más serios y respetados socialmente como los filósofos, los teólogos y los científicos.

Dentro de ese saber previo categorial está la propia *lengua*, la lengua materna. Ella también condiciona, y mucho más de lo que se creía tradicionalmente, las preguntas que hacemos cada día y las respuestas, por tanto, que vamos adquiriendo. Cada lengua nos hace ver la realidad bajo una perspectiva diferente a las demás lenguas. Una misma cosa o acontecer puede ser visto bajo aspectos diferentes.

La edad de una persona, por ejemplo, no la ve igual el de habla inglesa o alemana que el de habla española. Par preguntar por el edad, un inglés dice: *how old are you?*, y un alemán: *wie alt sind Sie?*, es decir: "¿cuanto viejo eres?". La edad se ve como una cualidad del ser individual de cada uno y como un proceso de progresivo envejecimiento; un recién nacido de sólo horas de vida ya es un viejo con esas horas de edad. En castellano vemos la edad como una *posesión de tiempo* y por eso preguntamos: ¿cuántos años *tienes* o qué edad *tienes*?

Una Inglés pregunta: *where are you been born?*, "¿dónde has sido nacido?". En castellano preguntamos: ¿dónde has nacido? El inglés ve al niño como un sujeto que es pasivo ante su propio nacimiento; no nace él, sino que *es nacido* por otros. Por el contrario, en castellano el niño *nace*, no lo nacen; él es el sujeto activo de su propio nacimiento. Y el de lengua castellana está tan seguro de que la realidad es así, como él la ve, que el verbo empleado para expresar ese hecho ni siquiera tiene voz pasiva: no se emplea la expresión "ser nacido". Quien la usara en castellano estaría forzando la propia lengua y cometiendo un error o una incorrección. Da la impresión de que la lengua castellana, al negar la forma pasiva del verbo "nacer", niega que el hecho del nacimiento pueda ser visto de otra manera.

Sin embargo, analizando el fenómeno del nacimiento es fácil darse cuenta de que

el niño que nace es a la vez sujeto activo (aspecto que recoge el castellano) y sujeto pasivo (aspecto que recoge el inglés) de su propio nacimiento. Las dos lenguas tienen razón. Por eso, el español que aprende inglés propiamente no traduce, sino que aprende a fijarse en otro aspecto del hecho del nacimiento y a expresarlo en inglés. Lo que hace es *sustituir* la visión castellana por la visión inglesa. En este sentido, la traducción es una sustitución de visión de la realidad.

Para expresar el dolor de cabeza un alemán dice: *Ich habe Kopfschmerz*: "tengo dolor de cabeza". Eso también lo decimos en castellano. En esta expresión el sujeto del dolor es la persona entera. En castellano también podemos decir correctamente: "me duele la cabeza". En este caso, la persona es un sujeto indirecto del dolor; el sujeto directo es la cabeza. Un francés dice: *J'eu mal a la tête*: "tengo dolor en la cabeza". Aquí la persona es también el sujeto directo del dolor y la cabeza aparece como el *lugar* o parte del cuerpo en la que tiene el dolor.

En algunas lenguas como la *wintu*, que se habla en California, no existe la idea de "causalidad", tan importante en las lenguas de Occidente. En su lugar esta lengua maneja la idea "participación", según los estudios del lingüista Peter Mühlhäuser⁷. En esa lengua no se dice, por ejemplo, que el médico *cura* al enfermo o que el maestro *enseña* al alumno, sino más bien que el médico *participa* en la curación y que el maestro *participa* en la enseñanza. En realidad también es así. La idea de "participación" también se corresponde con un aspecto objetivo de lo que en realidad sucede en el acto de curación o en el de enseñanza.

Los ejemplos se podrían multiplicar casi sin límite. Por todo ello, se dice en Antropología Cultural que cada lengua recoge y nos transmite una determinada *visión del mundo*, que vamos asimilando sin darnos cuenta de que es así desde que la empezamos a aprender. Cuando aprendemos una lengua aprendemos a ver la realidad bajo *ciertos* aspectos, no bajo *todos* los que tiene. Unas lenguas se fijan en unos, otras se fijan en otros.

A este respecto, es muy esclarecedora la teoría de Sapir-Worf sobre la relación entre lenguaje y pensamiento, a pesar de las objeciones de algunos a la misma. Según estos autores, la estructura de una lengua moldea sutilmente la manera en que sus hablantes ven el mundo que les rodea. Es más, la lengua transmite creencias y postulados que asimilamos sin darnos cuenta y que dirigen nuestro pensamiento y nuestra conducta. Veamos un texto de Benjamín Whorf.

Las formas de los pensamientos de una persona están bajo el control de leyes inexorables de las que no es consciente. Estas pautas son las intrincadas sistematizaciones inconscientes de su propia lengua, que se muestran con bastante facilidad en una comparación y contraste ingenuos con otras lenguas, especialmente las de una familia lingüística diferente: su mismo pensamiento está en una lengua: en inglés, en sánscrito, en chino. Y toda lengua es un vasto sistema de pautas, diferente de los demás, en el que están culturalmente ordenadas las formas y categorías con las que la personalidad, además de comunicarse, analiza la naturaleza, observa o ignora determinados tipos de relaciones y fenómenos, encauza su razonamiento y construye la casa de su conciencia⁸.

⁷ Cf. P. Mühlhäuser, pp. 6-21.

⁸ B. Whorf, 1956, p. 252.

Un ejemplo de esto es el mito de la *visión lineal del tiempo*, dividido en pasado, presente y futuro. Cuando aprendemos nuestra lengua occidental (la que sea) aprendemos a dividir el tiempo en esos tres momentos, que no existen necesariamente en todas las lenguas. Las bantúes, por ejemplo, carecen de futuro en el sentido que nosotros le damos⁹.

Esta es también la razón principal de por qué es tan difícil hacer una buena traducción de una lengua a otra. Por eso, toda traducción se queda siempre en una *aproximación*. En realidad, aprender otra lengua de verdad es lo mismo que aprender a ver la realidad de otra manera y a preguntar por ella también de forma distinta.

Las preguntas concretas se hacen en lenguas concretas. Todas ellas arrancan no sólo desde un saber previo trascendental, sino también desde un saber previo categorial o conceptual, adquirido por la propia experiencia y estructurado por la propia lengua en la que se hacen las preguntas.

Cuando veo la Luna por primera vez la pregunta que se impone es "¿qué es eso?". El otro me responde: "es la Luna". La pregunta ¿qué es eso? parte de mi saber previo trascendental sobre el ser en general; por eso pregunto ¿qué *es*?, y parte también de un saber previo muy vago e impreciso que viene expresado en el pronombre *eso*. En este caso, el saber que se recoge en el *eso* me lo aportó mi propia visión del objeto Luna. De las respuestas que me den a la primera pregunta dependerán las preguntas y respuestas siguientes. No serán las mismas si me responden que la Luna es un Dios o si me responden que la Luna es un satélite, que gira alrededor de la Tierra. En muchas lenguas la palabra "Luna" es un nombre divino, que evoca sentimientos y actitudes muy distintas a aquellos que se provocan con las lenguas en las que la Luna es un simple satélite.

La forma de ver la realidad que nos da la lengua materna se hace tan profunda que con frecuencia vivimos como si tal visión fuera "natural" y, por tanto, tendemos a creer que todo el mundo debiera de ver las cosas como nosotros las vemos. Tal convencimiento tiene su parte de razón, si tenemos en cuenta el principio, que explico más adelante, de la *encarnación de la cultura*.

Las preguntas nunca parten de cero conocimientos, sino de lo previamente sabido. Ahora bien, lo previamente sabido no sólo hace posible y motiva nuevas preguntas, sino que, además, impone unos determinados límites dentro de los cuales se han de dar las respuestas. Por eso, no vale cualquier respuesta para cualquier pregunta. Si yo pregunto dónde vives, no respondes a la pregunta si me respondes que te llamas Pedro.

El saber previo que está almacenado en la lengua que aprendemos condiciona nuestras preguntas, las respuestas que obtenemos y el desarrollo de toda la cultura en que somos educados.

Por otra parte, cuando la pregunta se dirige a otro, puede resultar ininteligible e imposible de responder por el otro, si entre el saber previo del que hace la pregunta y el del que la tiene que responder no hay contenidos comunes. Sin un saber previo común a los dos no es posible el diálogo pregunta-respuesta entre ambos. Por ejemplo, entre un alumno que es de Toro, y que no sabe nada del animal toro, y un profesor que desconoce la ciudad de Toro, pero sabe mucho de

⁹Véase J. Mbiti, 1991, pp. 30-32.

toros, el diálogo pregunta-respuesta en torno a la palabra "toro" resulta imposible hasta que cada uno adquiera la noción de "toro" que tiene el otro.

Traigo a colación todos estos ejemplos y reflexiones para poner en evidencia que todos los contenidos categoriales, que van llenando la apertura intelectual de nuestro espíritu, son contenidos que tienen su origen en la experiencia del individuo, en la lengua materna que aprende y en la cultura en que es educado. No hay contenidos categoriales concretos que sean comunes a toda la humanidad o que sean "naturales".

Lo que aquí llamamos saber previo trascendental no es un saber concreto, que se dé aparte e independientemente de nuestro conocer cotidiano. Es sólo un saber concomitante a nuestros actos concretos de preguntar y conocer. Un saber que se revela como condición de posibilidad que acompaña a toda actividad cognoscitiva intelectual. Es algo así como *resto*, que sólo existe como tal resto en la mente del que realiza el análisis trascendental de nuestra actividad intelectual de preguntar y conocer.

Aplicando todo esto al tema de los Derechos Humanos, hay que decir que por la manera concreta y las lenguas concretas en que están formulados por la Declaración del 48 y los Pactos del 76 no pueden tener un valor universal. Y no sólo no son universalizables *de hecho*, sino que según los principios antes desarrollados, hay que concluir que tampoco son universalizables *por principio*. Y es que el hombre pregunta y responde siempre desde situaciones concretas, desde lenguas y culturas concretas.

A nivel trascendental hay una unidad de estructura en toda la humanidad. A nivel categorial sólo se da la pluralidad y la diversidad. A nivel categorial la unidad ha de ser *construida* por el hombre mismo. Y lo más frecuente es que intenta construirla *imponiendo* una determinada visión del mundo, una determinada "verdad", que excluye las demás. De ahí los imperialismos y colonialismos de todo tipo. Desde una perspectiva democrática, que extienda la democracia también a la convivencia entre culturas, sólo hay un camino para construir esa anhelada unidad: el diálogo respetuoso y tolerante. Camino nada fácil de andar; exige importantes renunciaciones y a la vez fidelidad a las propias convicciones, un delicado equilibrio que toca lo más profundo de nuestros sentimientos.

El pluralismo a nivel categorial es insuperable. La razón es sencilla: a nivel categorial o conceptual el hombre es capaz de preguntar por lo absoluto y lo universal, pero no es capaz de dar respuestas absolutas. Puede preguntar, y así lo hace con frecuencia, por la Verdad Absoluta, pero no es capaz de dar la respuesta absoluta a esa pregunta. Nadie tiene la respuesta absoluta sobre Dios, aunque muchos pretenden tenerla e imponerla a los demás.

La mejor prueba de ello es la misma historia de las religiones. Todas dan una respuesta concreta a la pregunta universal por el Ser Absoluto o Dios. Sin embargo, aunque la pregunta aparece como universal, cada religión da una respuesta diferente: tiene una forma diferente de concebir a Dios, de nombrarle, de atribuirle poderes y funciones en el Universo, de rendirle culto, etc.

Lo mismo sucede con la pregunta por el ser del hombre. "¿Qué es el hombre?" es una pregunta que se puede considerar universal. De una u otra manera se da en todas las culturas. Las respuestas, sin embargo, son muchas y diferentes. Sucede lo mismo con la pregunta por el Universo o cosmos. Un mismo Universo que aparece ante nuestros ojos es visto e interpretado de muchas maneras diferentes,

incluso entre los mismos científicos. Qué diferente es la forma en que lo ve un indio navajo, un hindú, un bantú o un judío.

Es evidente que podemos plantear preguntas universales, pero no lo es menos que sólo podemos dar respuestas de valor limitado. La apertura de las preguntas universales ¿existe Dios?, ¿qué sentido tiene el Universo? y ¿qué es el hombre? son preguntas con una apertura tan amplia que toda respuesta se queda siempre corta para cerrar plenamente esa apertura. Toda respuesta a la pregunta ¿qué es el hombre? cierra sólo una parte de su apertura. Todas las respuestas dadas hasta ahora, no sólo en la tradición occidental, sino también en todas las demás culturas conocidas, llenarían esa apertura en un grado muy alto, pero no la cerrarían totalmente. Gracias a ello es posible seguir dando nuevas respuestas por parte de las generaciones y culturas venideras. La historia de las respuestas nunca se cierra, porque la respuesta absoluta no está a nuestro alcance.

La mente humana plantea preguntas fundamentales, que aparecen como idénticas en las diferentes culturas. Lo universal está en la identidad de las preguntas básicas o mejor dicho, en la identidad de estructura de las preguntas básicas, pero nunca en la identidad de respuestas.

La "filosofía perenne" o escolástica medieval creyó tener las respuestas absolutas a esas y a otras muchas preguntas. Hoy esa filosofía ha perdido su autoridad y muy pocos admiten la perennidad y universalidad de sus doctrinas. Un sueño similar lo tuvo la Filosofía Moderna con su diosa Razón; creyó haber alcanzado el "hombre natural" totalmente autosuficiente. Hoy la filosofía postmoderna se encarga de deshacer ese sueño.

Por otra parte, aunque la humanidad alcanzara hoy un consenso sobre los derechos fundamentales, sólo tendría una validez temporal. El consenso habría de ser permanentemente construido. Las culturas evolucionan y las nuevas generaciones también piensan.

La Utopía de T. Moro fue un sueño de convivencia humana para aquel tiempo. Sin embargo, pocos se apuntarían hoy a vivir en aquel "paraíso". ¿Quién estaría hoy dispuesto a vivir en la República de Platón con sus esclavos y su división de clases sociales? ¿A cuántos se les apetecería hoy ser ciudadanos de la Ciudad Feliz de Aristóteles o de la Ciudad del Sol de Campanella? Pues bien, en todos esos sueños sociales había una determinada concepción de los derechos fundamentales del ser humano, concepción que hoy difícilmente se puede compartir por quienes comulgan con los principios de la democracia.

En la Declaración del 48 se alcanzó un consenso de cierto alcance universal. No obstante, ya en el mismo momento de la firma de esa Declaración y de la de los Pactos del 76 quedó en evidencia el carácter limitado de esa universalidad. Y algunos de los derechos recogidos entonces ya carecen de sentido pasado medio siglo.

La Declaración del 48 pretendió, con todo, ser una respuesta absoluta a la pregunta sobre cuáles son los derechos fundamentales del ser humano. En ella se parte del supuesto de que tienen que darse unos derechos fundamentales y universales, idénticos para todos los seres humanos en cualesquiera circunstancias culturales en que estén viviendo, y para todos los tiempos. Se trata una vez más de la ya muy vieja pretensión del hombre de alcanzar la Utopía Final, la Sociedad Perfecta o el Paraíso en la Tierra.

Este supuesto, a su vez, se apoya en otro: el de que es posible dar una definición

del ser humano que tenga un valor universal. Esa sería la definición del "hombre natural". Aún este supuesto se apoya en otro anterior: el de que existe de hecho el "hombre natural", como una realidad concreta, que es separable de toda influencia cultural; que es permanente en su identidad y perfectamente definible.

Pero, si analizamos este supuesto radical de lo que es el "hombre natural", nos encontramos con que se trata de un verdadero mito, eso sí, muy poderoso, del pensamiento occidental. Un mito que hunde sus raíces en el pensamiento griego y que está estrechamente ligado a la filosofía cristiana del hombre.

En la historia de la humanidad hay preguntas y necesidades básicas que permanecen a través de los tiempos. Las respuestas a esas preguntas y la forma de satisfacer esas necesidades han evolucionado constantemente. Y es que todo cuanto el hombre crea está sujeto al paso del tiempo. Lo que hoy parece fundamental mañana puede volverse accesorio.

Otra cuestión es que sintamos la necesidad de vivir *como si* esas respuestas, que son culturalmente relativas, fuesen absolutas. Eso nos da más seguridad, pero a la vez pone de manifiesto el carácter un tanto infantil de nuestro pensamiento. Es más, podemos ver con cierta claridad, a nivel intelectual, el carácter relativo de nuestras convicciones y, sin embargo, a nivel de sentimiento exigir su carácter absoluto. Sucede algo así como lo que le pasa al que está enamorado de otra persona: sabe que tiene sus limitaciones y, sin embargo, se siente ligado a ella con una fuerza que no admite dudas ni razonamientos de ningún tipo; la toma como un verdadero valor absoluto.

Esto sucede al hombre occidental, que vive y siente los Derechos Humanos como valores que no admiten dudas ni relatividad de ningún tipo. Los vive como verdaderos valores absolutos y, como tales, deben ser, según él, universalmente admitidos e impuestos, si fuera necesario. De hecho, ese convencimiento está sirviendo de justificación a múltiples intervenciones de países occidentales en otros pueblos y culturas a los que considera como "Tercer Mundo", como "subdesarrollados", que necesitan ser "convertidos" a la Democracia, aunque sea militarmente y de otras maneras nada democráticas. Dicho de otra manera, la doctrina de los Derechos Humanos, base de la Democracia, se manipula para extenderla de manera antidemocrática. No se respeta la democracia entre culturas y entre países.

De esta manera, la doctrina de los Derechos Humanos se convierte en un nuevo fundamentalismo. Por eso, es importante poner de relieve su relatividad cultural. Sólo si somos conscientes de ella, evitaremos que se la utilice de forma fundamentalista y se la manipule para justificar un nuevo colonialismo por parte de Occidente.

Esta conciencia de su relatividad cultural puede llevar a la reacción relativista: si son relativos, entonces no sirven para nada, entonces no tienen valor real alguno, entonces no merece la pena luchar para que se respeten, etc. Esa reacción es el gran argumento del fundamentalista: cree que si sus valores no son absolutos ya no son verdaderos valores.

Sin embargo, no debe ser así: la conciencia de las limitaciones culturales de todas mis convicciones y creencias no es razón para que yo reniegue de ellas ni deje de sostenerlas con firmeza. Son las que dan sentido a mi vida, son las que me permiten convivir en mi sociedad de la manera más integradora, son las que me llevan a una realización de mi mismo dentro de mi propia cultura. Son, en una palabra,

parte de mis ser y de mi personalidad. Y no tengo por qué renunciar a mi mismo para ser otro. Y no tengo por qué renunciar a mis creencias para entablar un diálogo con los que viven de otra tradición o cultura. Si renuncio, el diálogo ya no sería posible.

Por todo ello, las creencias de mi sociedad y de mi cultura son verdaderas, aunque no sean las *únicas verdaderas*. Precisamente porque son verdaderas y porque no son las únicas verdaderas es posible y necesario el diálogo con otras tradiciones y culturas. El diálogo se imposibilita tanto si uno de los dialogantes renuncia a sus creencias como en el caso de que quiera imponerlas como las únicas verdaderas.

Si se planteasen así las cosas, cuántas guerras se podrían evitar.

La encarnación de la cultura

Ordinariamente se considera la cultura como un mero revestimiento externo de lo que la persona es por *naturaleza*. Me sorprendió comprobar que filósofos con gran prestigio la entiendan en ese sentido y consecuentemente consideren la Antropología Cultural como una disciplina más bien decorativa, como si en ella no se abordase de manera alguna el ser profundo del hombre. Sin embargo, hay muchas razones de peso para pensar que la realidad no es así. La cultura, sus pautas de comportamiento, puede afectar hasta los mismos genes y entrar a formar parte de su mismo programa biológico.

En la conducta del ser vivo no sólo se da un condicionamiento desde su interior hacia sus actos, sino que también éstos dejan su influencia en el interior del mismo. El ascensor no sólo baja, sino que también sube. Y esto vale incluso en el más puro mecanicismo. La máquina no sólo actúa hacia fuera de sí misma, sino que su trabajo también le cambia a ella misma y sufre desgaste que afecta a su trabajo posterior.

En el caso de los animales nos encontramos con ese tipo de comportamiento que se llama *instinto*. El instinto se suele considerar como un comportamiento innato, heredado biológicamente; un comportamiento casi mecánico, aunque sorprende su capacidad para resolver problemas vitales. Con gran simplismo se responde a la complejidad del comportamiento animal, a su capacidad para resolver dificultades, diciendo que lo hace *por instinto*.

Sin embargo, si preguntamos cuál es el origen de los instintos de cada especie animal y si tenemos en cuenta la doctrina de la evolución biológica, el tema de los instintos se complica. Hay se dice que los instintos son *naturales*, que se nace con ellos. Por eso, son universales a todos los miembros de la especie. La teoría de la evolución afirma que las actuales especies de seres vivos proceden por evolución de otras anteriores. Esto plantea graves problemas.

Cuando surge una nueva especie, ¿de dónde proceden sus instintos específicos? Si se dice que ya están en la especie anterior, entonces hay que decir que la inmensa riqueza de los instintos de todas las especies ahora existentes ya estaban en las anteriores, y los de éstas en sus correspondientes especies anteriores, y así sucesivamente hacia atrás, hacia los primeros seres vivos. Éstos tendrían, por tanto, acumulada en sí mismos toda la sabiduría instintiva de las especies que se derivan de ellos.

En esta hipótesis, los primeros seres vivos, los más simples orgánicamente, ser-

ían los más complejos en cuanto a sabiduría instintiva. Y no sólo eso. La evolución, en lugar de ir de *menos a más*, iría de *más a menos* en lo que a sabiduría instintiva se refiere. Pero esta hipótesis resulta un tanto absurda. Si fuera verdad, los seres vivos habrían evolucionado en dos sentidos inversos: desde el punto de vista orgánico, habrían evolucionado desde los más simples hacia los más complejos; desde el punto de vista de la sabiduría instintiva, lo habrían hecho desde los más complejos hacia los más simples.

Pero hay otra salida, que aquí interesa para la cuestión del carácter natural o cultural de los Derechos Humanos y que avala la tesis de que los hábitos culturales de conducta pueden con el tiempo gravarse en los genes y convertirse así en *naturales*. En esta hipótesis, los instintos tendrían su origen en los hábitos de conducta de los seres vivos. Las experiencias con las que un ser vivo resuelve sus problemas de sobrevivencia y adaptación al medio, a fuerza de repetirse de generación en generación, se llegan a gravar genéticamente y luego ya se transmiten hereditariamente.

En el caso del ser humano, el desarrollo biológico del individuo no está decidido de forma total y cerrada por la *herencia genética*. Esta sólo confiere al hombre una serie de potencialidades las cuales han de actualizarse en su intercambio con el ambiente¹⁰. El ser humano nace a medio hacer, es un cuasi-aborto, que, para poder compararse con otros animales de su jerarquía en cuanto a grado de desarrollo biológico al nacer, necesitaría continuar un año más de lo que ya está en el vientre de su madre. Ese subdesarrollo y esa indeterminación biológica con que el individuo humano empieza su existencia individual tendrán que ser superadas en una interacción con el medio ambiente. Éste está constituido por los factores físico-geográficos y por los socio-culturales.

La antropóloga M. Mead, por encargo de su maestro Boas, realizó una de sus principales investigaciones precisamente con el objetivo de resaltar la *plasticidad biopsicológica* del individuo humano en relación al condicionamiento cultural de las pautas de conducta. Ha sido una conclusión de su investigación el que la adolescencia como momento tormentoso y difícil de la juventud no es una imposición de tipo biológico, como se creía en Occidente. Esto prueba que es un efecto de educación cultural y prueba también la plasticidad del condicionamiento biológico. Según ella,

los espíritus de esas muchachas (samoanas) no se ven atormentados por conflictos, ni turbados por inquietudes filosóficas, ni poseídos por ambiciones remotas¹¹.

En otro de sus importantes estudios psicoculturales (1935) trata del grado de maleabilidad de los sexos en relación al comportamiento que la cultura les propone. No obstante, sus tesis también tienen objetores¹².

Malinowski asestó un duro golpe al determinismo biológico freudiano con su estudio sobre los isleños trobriand. Toda la construcción freudiana, en cuanto está

¹⁰ Hay que tener en cuenta a este respecto las reglas de adaptación al medio de Gloger, de Bergmann y de Allen (Cf. Hohl-Weaver 1985, pp.58-62).

¹¹Mead 1949, p. 107.

¹²Cfr. M.Harris 1978, pp. 354s.

basada en la doctrina del “complejo de Edipo”, queda en entredicho tras la descripción y estudio que hace Malinowski de esta cultura trobriandesa, de organización matrilineal y ovunculocal. La figura central de autoridad no es el padre sino el tío materno. La disciplina represiva, por tanto, no tenía su origen en el hombre que monopolizaba sexualmente a la madre de ego. De esta manera, la relación padre-hijo se desligaba de la ambivalencia amor-odio que Freud veía en sus pacientes europeos. Esto prueba el poder de la cultura sobre el factor biológico. La cultura no es, pues, un factor meramente superficial como creían Freud y los suyos. Muchas de las conductas que él consideraba como *naturales* no son tales, sino de origen cultural.

Por otra parte, es una ley general de la evolución el que, cuando un órgano se ejercita, se potencia y se desarrolla, y cuando no se ejercita se atrofia y puede terminar por desaparecer. Ahora bien, el que ciertos órganos se ejerciten o no, se ejerciten de una forma u otra, depende en gran medida del ambiente cultural. Esta influencia es especialmente decisiva en los primeros años de vida, cuando el organismo está aún madurando su estructuración básica.

La prematureidad del hombre recién nacido, y principalmente su cerebro, permite un condicionamiento ambiental en general y, más en particular, cultural, que deja caracteres grabados. Estos pueden ser considerados como cuasi-genéticos, por lo decisivo e indeleble de los mismos en el desarrollo futuro del individuo. La influencia cultural puede alcanzar hasta determinar la formación y también la extinción de razas humanas. Una cultura de costumbres exógamas, por ejemplo, favorece el cruzamiento entre distintas poblaciones y, por tanto, la difuminación de las diferencias raciales. Otra cultura de costumbres endógamas fomentará los cruzamientos consanguíneos y la formación y diferenciación de la población.

Por otra parte, hoy se sabe que el cuerpo humano, como el de otros muchos seres vivos, es en sí mismo un continuo intercambio de materia con el medio que le rodea. En él no se da materia que permanezca a lo largo de toda su vida. Su materia se renueva constantemente. En ese intercambio tiene mucho que ver la cultura concreta en que vive y se desarrolla: hábitos de alimentación, de vestido, de cultivo de plantas y animales; hábitos religiosos, sexuales; costumbres políticas, gustos estéticos, etc. De esta manera, la cultura se hace carne de nuestra carne, materia de nuestra materia. Además, cuando más *natural* es nuestro cuerpo es en el estado de feto (aunque yo padece las influencias de las costumbres culturales de la madre), cuando aún no ha desarrollado sus potencialidades como ser racional y libre. Esas potencialidades se empiezan a desarrollar cuando el niño ya está enculturizado en gran medida.

Esa enculturización se hace especialmente evidente en la manipulación biológica de la que hoy es o puede ser objeto el mismo ser humano. La ciencia y la técnica modernas hacen al hombre sentirse no ya un mero producto de la evolución, sino responsable de su desarrollo futuro. No sólo padece esa evolución, sino que él mismo la puede dirigir en gran medida. Son ejemplos de este poder del hombre sobre su propio desarrollo la intervención médica contra las enfermedades, la manipulación atómica, la eugenesia, etc. La genética en general está alcanzando unas posibilidades insospechadas, hasta tal punto que tiene ya en sus manos el poder de realizar combinaciones genéticas probablemente nunca ensayadas hasta ahora por la Naturaleza en su historia. Por todo ello, hay que decir que, para bien o para mal, el hombre tiene cada vez más en sus manos el porvenir de su propio

desarrollo, no sólo cultural, sino también biológico. El poder de la acción cultural sobre lo *natural-biológico* es cada vez mayor.

Lo natural es así cada vez más profundamente enculturizado. La cultura deja sus huellas en la naturaleza y muchas de ellas se hacen permanentes de manera que pasan a formar parte de la herencia biológica.

Tendemos a interpretar como *naturales* aquellas pautas de conducta que se han convertido en hábitos tan arraigados que los consideramos como parte de nuestra misma naturaleza. Tan es así que, cuando nos asomamos a otras culturas y observamos hábitos muy distintos e incluso contrarios, nos causan gran extrañeza. En las tribus árabes preislámicas, por ejemplo, se practicaba el infanticidio femenino. De las niñas que nacían se eliminaban aquellas que no fuesen indispensables para ser madres. En la vida del desierto se convertían en una carga para la familia. "Hoy se llamaría a esa conducta violencia de género". Entre los esquimales se dejaba morir de frío a los ancianos dentro de un iglú cuando ya no eran capaces de masticar la carne cruda por sí mismos. Era una forma de eutanasia. Esos dos hechos fueron considerados por los occidentales como verdaderos y bárbaros homicidios, como algo *antinatural*. Hoy en Occidente, sin embargo, se legaliza sin ningún escrúpulo el aborto (otra forma de infanticidio que abarca a niños y a niñas) y la eutanasia se va abriendo camino.

Los hábitos de conducta pueden llegar a interiorizarse de tal manera que nos parezcan *naturales* y consecuentemente creamos que tienen que ser universales. Pero este error no es insalvable. El camino más eficaz es la información intercultural. Asomarse a otras culturas sin aires de superioridad, sin actitud etnocentrista, nos hará tomar conciencia de muchos de nuestros errores. La *Declaración de Derechos Humanos* peca toda ella de este error al presentarlos como "inalienables" e "innatos", lo que equivale a *naturales* y, por tanto, inmutables y universales.

No hay que confundir la *cultura naturalizada*, que tiene un origen histórico y que varía de unas culturas a otras, con lo que es propiamente la naturaleza. Esta es, a mi entender, una de las principales razones de por qué el hombre occidental cree que su Declaración de los Derechos Humanos tiene que tener un valor universal y de por qué cree que esos derechos son *naturales*. Le son tan familiares, los lleva metidos tan dentro de su "sentido común", que los considera como constitutivos de su propio ser.

Para comprender esto hay que tener en cuenta los estudios sobre *personalidad básica y desarrollo* llevados a cabo por antropólogos como A. Kardiner, M. Mead y otros¹³. Según estos estudios, los patrones que dirigen la educación infantil se gravan de tal manera que marcan rasgos fundamentales en la personalidad de los adultos. La educación va construyendo lo que N. Hartmann llama "espíritu objetivo", distinto del "espíritu subjetivo" y del "espíritu objetivado". Es algo así como el *saber previo social*, que forma parte importante del *saber previo individual*. Destacados autores de Psicología Evolutiva, como Piaget, ponen de relieve la enorme importancia que tiene la educación infantil en el desarrollo posterior de la personalidad del adulto, en su forma de sentir y pensar.

El *ethos* o forma de sentir y pensar de cada pueblo se construye históricamente y se asimila por la educación desde que se nace. Se interioriza de tal manera que se

¹³ Cf. J. A. de la Pienda, 1997, pp. 67-70; A. Hoebel y Th. Waver, 1985, pp. 328-336.

convierte en el *sentido común* y en *lo natural* para los miembros de ese pueblo. Los Derechos Humanos pertenecen al *ethos* del pueblo occidental, que tiende a considerarlos como *naturales*. Sin embargo, el análisis antropológico pone de manifiesto que no son tales, sino que tienen un origen histórico muy concreto y que su validez no sobrepasa las fronteras del *ethos* del hombre occidental.

Ello explica por qué es tan difícil traducirlos a ciertas lenguas no occidentales. Son demasiados y demasiado profundos los presupuestos que subyacen en la redacción de esos derechos en lenguas occidentales como para que puedan ser traducidos a otras lenguas y mucho menos para que puedan ser debidamente comprendidos. Su comprensión por parte de otros pueblos exige un cambio de mentalidad de tal envergadura que no siempre resulta posible y aceptable.

Las normas éticas, jurídicas, religiosas, políticas, etc., son *para* vivir en sociedad. Su objetividad tiene su fundamento en la sociedad. Sin sociedad no hay ni ética, ni derechos ni tipo alguno de normas de convivencia simplemente porque no hay convivencia. Si son normas para la convivencia social es lógico que vengan de la sociedad misma, que vive en unas circunstancias físicas y culturales muy concretas; vive de unas creencias compartidas muy concretas, creencias básicas que son inspiradoras últimas de sus normas de convivencia

En el caso de los derechos hay que decir que su fundamento antropológico último es lo que Kant llama la *insociable-sociabilidad* del ser humano. Si el hombre no fuera insociable *por naturaleza* no desarrollaría derecho alguno. ¿Para qué servirían? Pero la insociabilidad tampoco generaría derechos si a la vez el hombre no fuera sociable también por naturaleza. Tiene que vivir en sociedad. No puede sobrevivir de otra manera. Para poder compaginar la insociable-sociabilidad de cada uno con la de los demás no tiene más remedio que desarrollar tablas de derechos y deberes. El desarrollo concreto de los mismos lo hará dependiendo de las circunstancias físicas y culturales en las que le toque vivir.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Harris, M. (1978): *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Siglo XXI. Madrid.
- Hoebel, A. y Weaver, Th. (1985): *Antropología y experiencia humana*. Edic. Omega. Barcelona.
- Mbiti, J. (1991): *Entre Dios y el tiempo*. Edit. Mundo Negro. Madrid.
- Mühlhäuser, P. (1994): "Salvad Babel", en *El Correo de la UNESCO*, febrero.
- Ortega y Gasset, J., (1964): *Meditaciones de la técnica*. Revista de Occidente. Madrid.
- Pienda, J. A. de la, (1982): *Antropología Trascendental de Karl Rahner*. Servicio de Publicaciones. Universidad de Oviedo.
- (1985): *El sobrenatural de los cristianos*. Edit. Sígueme. Salamanca.
- (1997): *La educación y sus factores*. Servicio de Publicaciones, Universidad de Oviedo.
- (1998): *El problema de la religión*. Edit. Síntesis. Madrid.
- Whorf, B. (1956): *Language, Thought, and Reality*, Nueva York. Wiley. Versión castellana: *Lenguaje, pensamiento y realidad*. Barral. Barcelona, 1971.

Jesús Avelino de la Pienda