

**UNIDADE 12**  
**NATUREZA HUMANA, LIBERDADE E DIGNIDADE.**  
**OS RETOS DA DIVERSIDADE**

1. A PREGUNTA POLA NATUREZA HUMANA
2. A PERSPECTIVA NATURALISTA
3. APROXIMACIÓN A UNHA DEFINICIÓN DO HUMANO
4. NATUREZA HUMANA, LIBERDADE E DIGNIDADE
- 4.1. A NOCIÓN DE DIGNIDADE HUMANA
5. MULTICULTURALISMO E CIDADANÍA
6. A UNIDADE PSÍQUICA DO SER HUMANO E A POSIBILIDADE DUNHA ÉTICA INTERCULTURAL

**1. A PREGUNTA POLA NATUREZA HUMANA**

A pregunta sobre a existencia dunha natureza humana fai referencia a aquilo que todos temos en común (a esencia, aquilo que é propiedade característica do ser humano, o que nos define como propiamente humanos). Este concepto encerra sen embargo moitas dificultades, e ten dado lugar a interpretacións tan variadas e a polémicas tan inacabables que, antes de pronunciarnos acerca da “naturaleza humana” (se é que realmente existe) faise necesario precisar que é o que podemos esperar deste concepto.

Compre ter en conta:

1. que a natureza humana non pode ser algo definible de unha vez para sempre
2. que o noso coñecemento da natureza humana, como todo coñecemento, está mediado por conceptos e, en consecuencia o que podemos definir como natureza humana é o resultado da nosa relación cognitiva coa realidade

Na unidade anterior, recollíamos brevemente algunhas das aportacións máis significativas ao debate acerca da presunta inexistencia da natureza humana alentada por parte de determinados filósofos, en concreto as posicións de Ortega y Gasset (1883-1956), quen consideraba que o home non ten natureza, senón que ten historia ou Jean Paul Sartre (1905-1980), quen pensaba que o home carece de natureza, porque nel a existencia e a liberdade preceden á esencia e á determinación. Pero houbo outros pensadores ao longo da historia alineados con esta posición, como Johan G. Fichte (1762-1814) que defendía a liberdade absoluta do ou, Karl Marx (1818-1883), que pensaba que a natureza humana era o resultado de factores económicos (das relacións de produción) e, máis recentemente John Watson (1878-1958), quen dende o condutismo, negaba tamén a natureza humana porque cría que todo era obra do condicionamiento (unha posición similar foi xa mantida polos ilustrados Condillac e Helvetius).

Entre os ilustrados podemos atopar tamén firmes defensores da natureza humana. David Hume (1711- 1776) considera que a natureza humana constitúe o eixo e o denominador común das condutas de todos os seres humanos das distintas nacións e idades. Na actualidade, sumándose á argumentación filosófica, está entrando no debate con moita forza a concepción naturalista e científica. Así estase a defender que o avance actual en materia científica e concretamente na exploración do xenoma humano, fai insostible calquera intento de negación da natureza. A concepción naturalista ten a súa raíz en Charles Darwin e a súa teoría da evolución.

Non é difícil observar, a través das distintas posicións ás que fixemos referencia, un aparente conflito centrado na controversia entre natureza e liberdade. Por iso, calquera aproximación á noción de natureza humana, na actualidade, non pode permitirse prescindir de ningunha destas perspectivas, o que presenta unha serie de dificultades non doadas de resolver.

## 2. A PERSPECTIVA NATURALISTA

A redución do humano á bioloxía suscita temores profundos. Algúns filósofos contemporáneos temen que os avances da bioloxía e a biotecnoloxía cheguen a poñer en perigo a moral e a sociedade democrática, na medida en que cuestionan que exista algún rasgo que diferencie aos seres humanos con tal grao de singularidade que permita seguir establecendo un estatuto diferenciado con respecto aos demais seres vivos.

A tradición filosófica veu identificado este rasgo, dende perspectivas diversas, na capacidade cognoscitiva (animal racional), pero cada vez parece máis problemático atopar para esa capacidade de saber unha lexitimación biolóxica o suficientemente inclusiva (definiría a todos os humanos), e que a vez permita establecer unha nítida fronteira (só os humanos).

A cultura dominante está a resaltar a nosa pertenza á comunidade animal e poñendo de manifesto que non temos asumido todas as implicacións que conleva a nosa condición de animais, a primeira das cales sería que carecemos de toda centralidade na orde natural.



As implicacións éticas desta concepción non se fixeron esperar. O termo *especismo* foi acuñado para definir unha forma de discriminación análoga ao racismo ou ao sexismo, e por tanto igualmente inxusta. A esixencia moral de non discriminar a ningún ser vivo en función da especie á que pertence, converte en inxusto e éticamente inaceptable utilizar a un ser vivo para satisfacer os intereses de outro pola única razón de que pertencen a especies diferentes. Pero esa posición levada ao extremo pode conducir ao absurdo, cando non a situacións perigosas, polo que se renunciámos ao criterio da especie temos que buscar algún outro para valorar os seres e axustar as nosas condutas ao seu valor, xa que necesariamente temos que discriminar. Deberemos pois introducir algún criterio que nos permita xulgar o grao de valor de cada ser, fixándonos non na mera pertenza a unha especie, senón en algunha característica dos vivintes (capacidade de sufrir ou gozar, presenza de mente, capacidades lingüísticas ou sociais, autonomía). Independentemente de que os antiespecistas máis radicais interpreten este intento como una forma de antiespecismo indirecto, alegando que as capacidades seleccionadas para establecer o criterio son aquelas que posúen, precisamente, os individuos da especie humana, un criterio deste tipo podería poñer tamén en risco a igualdade básica entre os seres humanos: dado que as capacidades dos humanos non son as mesmas, aplicando tal criterio teríamos que admitir que non todos os humanos teñen o mesmo valor. Sen embargo, a igualdade entre os humanos é un valor recoñecido que no deberíamos poñer en risco.

Constitúe unha tarefa urxente para a antropoloxía filosófica abordar a cuestión da natureza humana tratando de establecer se a pesar da homoloxía xenética entre os humanos e outras especies de primates, é posible atopar aínda algún rasgo que singularice ao ser humano.

Moitos dos atributos que se viñan considerando como exclusivos dos humanos – a intelixencia, a cultura e mesmo a conciencia- parecen estar tamén presentes nunha grande variedade de especies animais. A capacidade lingüística, o libre albedrío, consideramos os uns aos outros como suxectos morais son outros dos rasgos que se propoñen como suficientemente diferenciadores para especificar e determinar ao ser humano.

### 3. APROXIMACIÓN A UNHA DEFINICIÓN DO HUMANO

A pesar das dificultades que entraña establecer en que consiste (se é que existe) a natureza humana, e o temor suscitado polas posibles implicacións éticas dalgunha posible definición, a idea de ser humano vense expresando ao longo da historia dende diferentes concepcións, algunhas das cales foron xa mencionadas en apartados anteriores e que imos recapitular brevemente. Trátase de diferentes perspectivas a partir das cales se foron perfilando diferentes modelos antropolóxicos:

1. Poderíamos referirnos, en primeiro lugar, a unha concepción logocentrista da natureza humana que xurde da consideración do home como un ser vivinte dotado de logos (razón- linguaxe).
2. En segundo lugar estaría a concepción naturalista, derivada da visión científica.
3. Compre considerar tamén a concepción espiritualista, de influencia xudeocristiana, baseada na idea dun alma inmortal.
4. E finalmente, a imaxe do home como ser carente de natureza.

Podemos atopar unha aproximación a unha definición de ser humano que, de maneira descriptiva entremezcla e superpón todas estas perspectivas, no artigo *A natureza humana: peregrinaxe de unha incógnita*, de Jorge Enrique Linares:

“Un ser humano é una criatura (ser vivo) que evolucionou para convertirse nun animal erguido, caracterizado pola súa neotenia, é dicir, pola prolongada infancia, e polo seu gran cerebro en relación ao seu peso (hiperdesenvolvemento da corteza cerebral); que posúe facultades racionais e emocionales sumamente desenvolvidas; que manexa símbolos; que ten un alto grao de conciencia e de coñecemento de sí mesmo (así como ten unha dimensión inconsciente nos seus actos), parte da cal implica un sentido amplo da temporalidade e da morte (á que intenta desafiar mediante rituais, cultos mortuorios, ataúdes, embalsamamentos, pirámides (relixións, ideoloxías, obras de arte e todo tipo de artefactos simbólicos cos que pode sublimar e disimular a súa conciencia de finitude); que manifesta un agudo sentido da moralidade, encarnado con frecuencia na relixión; que

sinte emocións, especialmente relativas ao sexo, e principalmente hacia os outros seres humanos; que establece relacións sociais que implican liñas de parentesco, organizacións familiares e tribais, (hata chegar a entidades abstractas como a nación, o Estado ou a sociedade civil); que ten historia e conciencia dela, tanto persoal como social, é dicir, un pasado lembrado e estruturado, transmitido de xeneración en xeneración; que se integra a sí mesmo e á sociedade en termos dunha cultura (información transmitida non xenéticamente) (que lle permite ser recoñecido e fraguarse unha identidade persoal) que pode acumular ou herdar nunca forma nova, non xenética; e que, como parte desa cultura, non só consegue regular artificialmente a súa propia reprodución biolóxica e social, senón tamén crear mecanismos (artefectos e sistemas tecnolóxicos) que son en potencia novos seres cos que convive e se rodea no proceso de evolución.”

Ao marxe da súa escasa funcionalidade, esta definición ten o interese de destacar sobre todo a pluralidade de dimensións que deba recoller unha definición de *ser humano*, a saber, biolóxica, relixiosa, moral, histórica, política, social, tecnolóxica, etc.

Pero tal vez unha cuestión a considerar é se o que resulta prioritario é ofrecer unha definición de natureza humana ou máis ben atopar un modelo antropolóxico que contemple a liberdade, a dignidade, a creatividade e outras características humanas fundamentais, en conexión con unha estrutura social na que estas propiedades poidan realizarse para que a vida humana adquiera un sentido pleno. Porque podería suceder que exista unha natureza humana e esa natureza humana non recibira na sociedade actual os dereitos e posibilidades que lle permitan realizarse.



#### **4.1. NATUREZA HUMANA, LIBERDADE E DIGNIDADE**

Autores como Habermas e Fukuyama consideran que é a dignidade o que nos confire un estatus moral igualmente compartido por todos os humanos e diferente ao resto dos animais. Nestas propostas hai claramente un sentido moral que subiace a calquera consideración da natureza humana, por canto a dignidade é un valor do ser humano que fai que sempre deba ser considerado como un fin e non como un medio.

O maior esforzo por dotar dunha xustificación filosófica ao concepto de dignidade, débémollos a Kant. Para el os humanos temos dignidade porque só nós temos unha vontade libre, entendida como a capacidade para transcender ao determinismo natural. Fukuyama recoñece que para calquera que teña unha visión materialista do universo, como a maioría dos científicos naturais, é moi difícil aceptar a noción kantiana da dignidade humana, xa que os obrigaría a aceptar un certo dualismo: a existencia dun reino da liberdade humana paralelo ao reino da natureza, pero non determinado por el. E compre lembrar que o propio Kant nunca ofreceu proba algunha de que tal libre albedrío exista, senón que se limitou a consideralo un postulado necesario da razón práctica como fundamento da moralidade.

Habermas, pola súa parte, defende a necesidade de considerar a vida humana como dotada de dignidade. Para el a vida humana goza de dignidade e esixe “honoración”. Parte da idea de que é a comunidade de diálogo (expresión coa que caracteriza o escenario no que as persoas buscan entenderse sobre calquera aspecto do seu contorno que se teña volto problemático) a que debe discernir o valor da dignidade que teñen os seres humanos, os animais e as prantas. Aínda que se trata dunha cuestión aberta con respecto á que non hai consenso, á hora de abordar cuestións como a manipulación xenética, móstrase partidario de estender a consideración da dignidade tamén á vida humana emerxente e á gravemente danada ou erosionada, o que as converte en merecedoras de respecto.





Aínda que ve a dificultade de xustificar filosóficamente a consideración da vida humana emerxente como interlocutor válido na comunidade de diálogo e, en consecuencia, non está claro que deba ser tratada como suxeto de dereitos, argumenta a dignidade da vida embrionaria atendendo ás consecuencias que pode ter perder de vista esa dignidade. Porque Habermas teme que a aplicación masiva das técnicas de manipulación xenética poida ter como resultado a vulneración da dignidade da vida emerxente e da súa liberdade potencial.

Este plantexamento parece coincidir, aínda que partindo de perspectivas de análise diferentes, coa perspectiva ética de Hans Jonas, para quen o imperativo ético da responsabilidade nos obriga a velar polos intereses das xeracións futuras, de modo que debemos respectar a natureza humana e tratala sempre como un fin e nunca como un instrumento (nisto consiste, precisamente, o recoñecemento da dignidade).

A reflexión sobre o concepto de dignidade sitúase pois no cerne das cuestións suscitadas polas transformacións operadas no concepto, de natureza humana, no concepto de vida en xeral e de vida humana en particular e polas implicacións éticas relativas ao desenvolvemento, solidariedade e equidade de todos os seres humanos que habitan a terra e a responsabilidade para coas xeracións futuras.



#### **4.1. A NOCIÓN DE DIGNIDADE HUMANA**

Sen dúbida nos atopamos ante unha noción difícil de fundamentar, a non ser como recoñecemento colectivo dunha herdanza histórica da civilización occidental que sustenta os dereitos humanos (que son expresión directa da dignidade da persoa), ou como o modo ético no que o ser humano se ve a sí mesmo. Pero a pesar destas dificultades, a noción de dignidade é especialmente valiosa, na medida en que serve para introducir un elemento de orde e harmonización nos conflitos das relacións das distintas comunidades humanas, á vez que permite abordar os problemas xerados polo lugar que o ser humano se atribuíu a sí mesmo nun mundo tecnificado que foi esquecendo a ligazón co mundo natural, co mundo vivo.

O termo dignidade humana é o recoñecemento dun valor. É un principio moral baseado na consideración do ser humano como un fin e que impide a súa utilización como un medio. Esta consideración estaría baseada na propia natureza da especie humana que, normalmente (non sempre: daí a dificultade, a pesar da necesidade, de xustificar a súa extensión á vida humana emerxente e á gravemente danada ou erosionada) inclúe manifestacións de racionalidade, liberdade e finalidade en sí, que fan ao ser humano un proxecto de autorrealización que esixe o recoñecemento e o respecto e a non instrumentalización por parte dos outros. Esta autorrealización, que sería obxecto e razón da dignidade, só é posible mediante a solidariedade ontolóxica con todos os membros da especie.

A dignidade, descansa pois na racionalidade, alomenos na estimación de que os humanos posuímos un grao de racionalidade superior ao do resto dos animais, e no seu poder creador, en tanto en canto as persoas poden modelar e mellorar as súas vidas mediante a toma de decisións e o exercizo da súa liberdade. Así considerada, a dignidad equivale a "autarquía" e "autonomía".

Só o que sabe e pode gobernarse a sí mesmo, segundo un principio racional, resulta "señor das súas accións" e en consecuencia, alomenos parcialmente, un suxeto libre. Ao regular o seu comportamento segundo normas propias, de acordo co significado

etimolóxico da voz grega 'auto-nomía', xa non é un mero súbdito, xa non está baixo o dictado de outro, senon que é un cidadán. Entendemos que esa autonomía ou dignidade é só un "potencial de emancipación" respecto ás necesidades e imposicións naturais ou sociais na historia universal do xénero humano.

A universalización ou globalización, da dignidade é un presuposto para a consecución de unha verdadeira emancipación e pacificación moral da humanidade: o ser humano, varón ou muller, "branco" ou "negro", mozo ou ancián, doente ou san, bo ou malvado... é "sempre digno", porque pode decidir que ser, porque non é só o que é, senón tamén as súas aspiracións e proxectos persoais. Incluso ao ser máis abxecto hai que recoñecerlle a posibilidade de ser outra cousa que o que é. Así, a vida humana é respectable sempre porque pode ser algo máis que vida, vida con sentido, ou sexa, biografía. Por iso a *dignidade* baséase no recoñecemento da persoa de ser merecedora de respecto, é dicir que todos merecemos respecto sen importar como sexamos. Ao recoñecer e tolerar as diferenzas de cada persoa, para que ésta se sinta digna e libre, afírmase a virtude e a propia dignidade do individuo, fundamentado no respecto a calquera outro ser.

En resumo, a expresión Dignidade ou *dignidade da persoa* defínese como "valoración por sí mesmo". Esta definición fai referencia ao valor intrínseco de todo ser humano, que apoiado na súa capacidade racional, constitúe a base de todos os dereitos.

## 5. MULTICULTURALISMO E CIDADANÍA

O recoñecemento da dignidad equivale a "autarquía" e "autonomía" e, en consecuencia ao recoñecemento da cidadanía. Pero a cidadanía plena, como recoñece Adela Cortina, require integrar un status legal (un conxunto de dereitos), un status moral (un conxunto de responsabilidades) e tamén unha identidade pola que as persoas nos sentimos pertencentes a unha sociedade. Sen embargo, aínda hoxe a constitución dunha identidade de cidadáns segue a ser problemática para aquelas e aqueles que non posúen os atributos de independencia, autonomía e utilidade propios da *virtú* cidadana. Pese á

lexislación igualitaria, parece obvio que aínda non se dan as condicións obxectivas que garanten a incorporación real das mulleres ao corpo de cidadáns en condicións de equidade cos varóns. Por outra banda, a evidencia máis elemental de que os inmigrantes carecen do dereito básico á libre circulación, ou que este está condicionado á posesión dun contrato de traballo, que deixa na ilegalidade a un amplo continxente de persoas, a mercé das leis de estranxería ao uso, abunda na sospeita de que a exclusión é a práctica política máis recorrente na constitución do concepto cidadanía.

A pobreza e a desigualdade impiden, en definitiva, a plena realización da cidadanía, porque cando non se dan as condicións de vida mínimas que permitan exercer os dereitos, non é posible a participación, o que plantexa un reto histórico para as sociedades multiculturais contemporáneas, nun mundo globalizado, se de verdade asumimos a universalidade dos dereitos recoñecidos no discurso da modernidade.

Resulta difícil admitir unha cidadanía plena en grupos humanos con grandes desigualdades materiais e esta dificultade vese agravada en aquelas sociedades que ademáis reúnen no seu seo diversas culturas, unha das cales adoita adquirir o status de cultura dominante e así o conxunto de crenzas, normas, costumes, valores... Pero se a consideración da dignidade humana pode servir, como defendíamos anteriormente, como elemento de orde nos conflitos xenerados nas relacións das distintas comunidades humanas e, en consecuencia, a cidadanía debe ser o vínculo de unión entre grupos sociais diversos, entón debemos manexar un concepto de cidadanía complexa e pluralista, capaz de respectar e integrar as diferentes culturais, de modo que todas as persoas disfruten da cidadanía plena.

Agora ben, non podemos esquecer que a multiculturalidade das sociedades actuais non garante o mantemento do consenso respecto dos principios éticos e mesmo do ordenamento xurídico e da forma de vida político-cultural de cada sociedade ou Estado. Os intentos emprendidos nesta dirección polos Estados occidentais e as organizacións internacionais creadas por eles, deseguida foron denunciados como “parciais” e “etnocéntricos” por parte doutros grupos e culturas, de xeito que o suposto “universalismo”

dos principios que informan a orde internacional (incluídos os dereitos humanos) non serían entendidos, polo tanto, como o reflexo dunha converxencia xeralizada hacia unha ética global, senón unha sutil imposición dos principios de uns (os occidentais) sobre os outros

O debate en torno ao multiculturalismo remite ao debate en torno a unha ética global, que a súa vez fixo rebrotar con forza o vello debate universalismo vs. relativismo. Por unha banda, dende unha posición ilustrada deféndese a posibilidade de acadar un coñecemento obxectivo, extensíbel á dimensión moral, que constitúa a base para a orde social e político e, por outra, dende a posición que podemos denominar postmoderna, afírmase a dependencia de toda teoría, de todo valor ou forma de vida, do contexto particular no que se xesta.

Non se trata agora de argumentar a favor de unha ou outra posición, senón únicamente de sinalar que a cuestión de se é posíbel establecer algún acordo de mínimos sobre os preceptos dunha ética global que sexa á vez respectuosa coa diferenza cultural pon en xogo non só cuestións fundamentais como a relativa aos dereitos humanos, senón incluso a posibilidade mesma dunha comprensión intercultural.

E xa que nos estamos a referir á proposta intercultural, parece necesario precisar o significado de determinados conceptos.

Non debemos identificar **multiculturalidade** con **multiculturalismo**. O termo multiculturalidade expresa unha realidade culturalmente diversa, mentras que o sufixo “ismo” expresa unha ideoloxía, un énfase ideolóxico que responde a intereses políticos. De feito, nalgúns países, o multiculturalismo ven funcionando como eixo de reivindicación cultural e identitaria de minorías etnoculturais fronte a unha maioría cultural dominante. Compártanse ou non plenamente os plantexamentos teóricos da maioría dos defensores do multiculturalismo, compre admitir que o movemento prantexa esixenzas de xustiza necesarias a favor da inclusión social das minorías culturais e que abriu o camiño para a construción dunha convivencia máis xusta e democrática.

Por outra banda, o termo **interculturalidade** designa a dinámica das relacións desa diversidade cultural. Ambos son conceptos complementarios (a interculturalidade non pode existir sen multiculturalidade), que no seu conxunto expresan o complexo fenómeno da diversidade cultural. Interculturalidade é unha palabra relativamente nova. Na súa acepción actual, non se emprega ata as últimas décadas do pasado século, pero o certo é que aínda non parece que se teña chegado a unha definición aceptábel e non discutida. Parécenos apropiada a explicación facilitada polo profesor Jiménez Romero:

“Como o multiculturalismo, a interculturalidade debe ubicarse dentro do pluralismo cultural (...) Trata de superar as limitacións do multiculturalismo. E trata de facelo engadindo aos grandes principios mencionados (a igualdade de dereitos e o respecto á diferenza) toda outra dimensión apenas esbozada no multiculturalismo: a intensa interacción que de feito hai entre as culturas” “A interculturalidade é, por tanto, unha relación de harmonía entre as culturas; dito doutro xeito: unha relación de intercambio positivo e convivencia social entre actores culturalmente diferenciados”

Digamos pois, que a interculturalidade é algo moi novo, que aínda está por facer. A interculturalidade é unha maneira de entender as cousas, os seres, os obxectos, de relacionalos entre sí. Por iso sen distanciarnos do optimismo do profesor Jiménez Moreno, non podemos ignorar que a dinámica das relacións entre as culturas, tamén pode ser xusta ou inxusta.

Abordar este reto supón falar de algo que aínda está por facer e, polo tanto, obríganos a plantexar a cuestión non só en termos de futuro, senón tamén en termos de decisión e de vontade. Porque estamos a proxectar un tempo diferente que temos posibilidade real de conseguir a través do coñecemento profundo do outro e de nós mesmos –coñecemento que ha ser á vez crítico e autocrítico- e mediante fórmulas de diálogo e de absoluta igualdade e de respecto mútuo.

Non é posible ignorar que as diferenzas constitúen un factor de risco en tanto que poden xenerar tensión, distancia, ruptura, incomunicación. Pero estes riscos nunca poden xustificar a súa desaparición. Pode ser tan absurdo buscar a identidade sen reservas como tratar de manter a diferenza sen máis. Para algúns pensadores contemporáneos, a

cuestión ética está noutro plano: en aspirar a unha identidade e non a outra, ou en preferir unhas diferenzas e non outras. Sobre que base é posíbel fundamentar esa identidade?

## **6. A UNIDADE PSÍQUICA DO SER HUMANO E A POSIBILIDADE DUNHA ÉTICA INTERCULTURAL**

A falta de consenso acerca da cuestión da natureza humana, no impide a aceptación dunha peculiaridade do humano, que é a súa extraordinaria capacidade para a variabilidade cultural e tamén para a variabilidade dunha cultura ao longo do tempo. Pero o recoñecemento da diversidade cultural non exclúe a unidade psíquica da especie.

O recoñecemento da unidade psíquica da humanidade ten consecuencias importantes, tanto de carácter epistemolóxico como ético. Por unha parte, ten consecuencias de carácter epistemolóxico para a Antropoloxía, xa que a posibilidade mesma de entender as diferentes formas de vivir e de pensar as diversas sociedades humanas, nos seus propios termos, só é posible se se dan uns postulados básicos, que sinalaremos a continuación. Pero por outra parte, estes mesmos postulados que constitúen a posibilidade efectiva do diálogo entre as diferentes culturas, condición necesaria para o establecemento dunha ética intercultural, o recoñecemento efectivo da dignidade e o acceso de todos os humanos á condicións de cidadanía plena.



Os postulados básicos aos que facíamos referencia son os que seguen:

a) unha mente intencional e consciente

Dende a “teoría da mente”, especificase esta como unha capacidade para comprender o estado mental doutra persoa. A proba de recoñecemento ante un espello revela que a conciencia de sí mesmo é universal. A existencia de pronomes persoais en todas as lingua, permitiu a súa inclusión entre os universais semánticos máis antigos

b) un amplo abanico de emocións que afectan a todo ser humano

As emocións están inscritas na psique humana. Constitúen unha característica panhumana á que Darwin lle dou valor de supervivencia na medida que contribúen a organizar a conduta de forma apropiada as demandas do medio ambiente

c) a posibilidade de poder compartir con calquera outro ser humano pensamentos e sentimentos.

Non só compartimos unha cultura, senón que individuos socializados en culturas diversas, en situacións de interacción, poden atopar (e de feito atopan) estruturas de mediación.

d) a posibilidade de comprender as razóns que guían o comportamento de calquera outro ser humano

A idea que subiace á empatía de que todos os seres humanos teñen capacidade para entender o estado emocional do outro, conleva aceptar que, da mesma maneira, pode accederse á comprensión das súas elaboracións conceptuais.

Por outra banda, as recentes investigación de Marc Hauser indican que existen uns principios universais e inconscientes que subiacen aos nosos xuízos sobre o correcto e o incorrecto. Traslada á moral as teorías de Noam Chomsky sobre a linguaxe segundo as cales, se nos fixamos na adquisición da linguaxe no neno, os estímulos que recibe son escasos comparado coas xeneralizacións que fai, co ben que o aplica, o que nos permite inferir que o neno nace con certo tipo de capacidades innatas que lle permiten facer “medrar” a linguaxe, non aprendelo. De igual modo, Hauser considera que nacemos cun instinto moral, unha capacidade que medra de forma natural en cada neno, desenvolvida



para xenerar xuízos rápidos sobre o que é correcto ou incorrecto, e baseada nuns procesos que actúan de forma inconsciente.

Parece que as diferenzas culturais afectan a como actuamos fronte a dilemas morais concretos (pena de morte), pero non tanto en como os valoramos dunha forma abstracta (matar é malo). Nisto todos os humanos compartimos una innata lóxica común. Os códigos morais concretos cos que despois orientamos a nosa conducta, dependen da cultura, pero en todas as culturas parece haber certos principios que son universais. Será posíbel construír sobre esa base unha normas morais universais aceptadas por todos independentemente da súa procedencia ideolóxica ou a súa relixión?



**XUNTA DE GALICIA**  
CONSELLERÍA DE EDUCACIÓN  
E ORDENACIÓN UNIVERSITARIA  
IES San Clemente



FONDO SOCIAL  
EUROPEO

Plataforma educativa  
da formación a distancia

[www.iessanclemente.net](http://www.iessanclemente.net)