

Miguel ÁLVAREZ ORTEGA,
Oriente y los derechos: hinduismo, buddhismo y confucianismo,
ATHENAICA Ediciones, Sevilla, 2023, 263 pp.

ANA VALERO HEREDIA
Universidad de Castilla La Mancha

Palabras clave: derechos humanos, Oriente, hinduismo, budismo, confucianismo
Keywords: human rights, East, Hinduism, Buddhism, Confucianism

El libro de Miguel Álvarez Ortega abre la puerta a una realidad desatendida –y, a veces desdeñada– hasta la fecha por el mundo occidental de habla hispana: el diálogo existente entre los derechos humanos y las tradiciones orientales. Si bien los países del Sudeste asiático no tuvieron un papel relevante en la redacción de la Declaración de los Derechos Humanos de 1948, pues la relación de las filosofías Hinduista, Budhista y Confuciana con la teoría de los derechos humanos comenzó más tarde, el autor encuentra en las tres tradiciones “vetas humanistas y racionalistas” que, sin duda, han contribuido a su enriquecimiento y universalización.

Desde un prisma que advierte la relevancia que la lengua sánscrita y su literatura han tenido en Europa, Álvarez se acerca al Hinduismo, al Buddhismo y al Confucianismo para desentrañar, en un primer momento, las semejanzas entre las tres tradiciones y los lazos presentes y pasados que las unen. Los tres capítulos principales –“Hinduismo: la sombra del casteísmo es alargada”, “Buddhismo: el discreto encanto de la vacuidad” y “Confucianismo: a la vertical paterno-celestial”– ahondan en su naturaleza y singularidades, y exponen los distintos hitos históricos que han afianzado su relación con la teoría de los derechos humanos.

El primer capítulo de este volumen, “Voces del oriente, voces orientales”, constituye la introducción al tema central del libro y su pertinencia, pues Álvarez combate la idea de que las aportaciones del pensamiento oriental al debate y a la formulación de los derechos humanos sean irrelevantes.

El segundo capítulo, “Hinduismo: la sombra del casteísmo es alargada”, inicia la travesía hacia esta tradición con una aproximación histórica a sus raíces. El autor explica que el Dharma es el concepto primigenio que se refiere al “orden de las cosas” y que el Dharmaśāstra constituye la codificación normativa que contiene, además de asuntos “cosmológicos y soteriológicos”, un cuerpo de normas que regulan los deberes y las deudas recíprocos de los cuatro grupos sociales existentes o “varnas”. El sistema estamental de la sociedad se sostiene en unos deberes interpersonales (ṛṇa) y en la salvaguarda de unos bienes (svatva).

En la tradición hinduista, el bien moral constituye un principio ineludible en relación con los derechos, es decir, existe una relación directa entre el cumplimiento de deberes morales por parte del individuo y los bienes o derechos de que puede disfrutar. Se trata, por tanto, de una mirada que entiende un camino de ida y vuelta entre el deber y el derecho, y esto, como veremos, es la principal diferencia entre las teorías orientales y las occidentales en relación con los derechos humanos.

Álvarez describe este paradigma siguiendo las aportaciones del teórico hinduista S.V. Puntambekar, quien destaca la existencia de cinco libertades y cinco virtudes individuales necesarias para el equilibrio social. De acuerdo con el canon que éste propone, en el hinduismo encontramos protecciones frente a las siguientes situaciones: la violencia (ahiṣā), la necesidad (asteya), la explotación (aparigraha), la violación (avyabhichāra) y la muerte prematura o enfermedad (armitatva y ārogya)”; así como virtudes que hacen que cada individuo trabaje en favor del bien común con el fin de erradicar las violencias mencionadas. Dichas virtudes, que deben ponerse en práctica, son: la ausencia de intolerancia (akrodha); la compasión o altruismo (bhūṭadayā, adroha), el conocimiento o sabiduría (jñāna, vidyā), la libertad de pensamiento y de conciencia (satya, sūnṛtā) y la liberación frente al miedo, la frustración, o la desesperación (pravṛtti, abhaya, dhṛti). De esta manera, la protección de las libertades individuales depende directamente del cumplimiento previo de las virtudes.

El presente capítulo da cuenta también de los intensos debates que tuvieron lugar en la década de los 90 del pasado siglo entre teóricos hindús como Dewa, Chetty, S.P. Subedi y M.A. Ritter; así como de los estudios publicados, ya en el siglo XXI, que ahondan en que la mayor diferencia entre la mirada occidental y la hindú radica en que, para la primera, los derechos se tienen por el hecho de ser persona, mientras que la buena conducta y el seguimiento del Dharma son necesarios para serles deudores, según la segunda.

El tercer capítulo, “Buddhismo: el discreto encanto de la vacuidad”, nos introduce en dicha tradición filosófico-religiosa. También, en esta ocasión, el autor comienza con un recorrido histórico que se remonta al mundo antiguo y que llega hasta el siglo XIX, cuando nace el llamado “Buddhismo modernista”, que extiende su estela en la actualidad con una concepción no religiosa y científicista. Álvarez señala que la esfera normativa buddhista nace en diálogo con la hinduista, de la que toma el concepto Dharma –aquello que da orden a los planos físico y humano– además de su naturaleza plurilingüista y multicultural.

El Buddhismo, a pesar de estar alejado de una teoría individualista de los derechos humanos como es la occidental, sí se acerca a los valores éticos recogidos en sus declaraciones. Pero, como pone de manifiesto Álvarez, el principal punto de desencuentro se haya en el carácter esencialista de la concepción occidental frente a la comprensión de una realidad cambiante y la vacuidad de los fenómenos propia del Buddhismo. Álvarez explica que tal discrepancia desaparece en un momento como el actual en que prima una idea evolutiva de los derechos también en la concepción occidental.

En 1973, el Dalai Lama desarrolló en sus intervenciones públicas en Europa la noción de “responsabilidad universal”, una versión de la teoría de los derechos humanos basada en la codependencia de los seres humanos entre sí y de estos con el entorno, así como en la necesidad de la búsqueda del bien común. En una línea muy similar a la del hinduismo, el Dalai Lama recordaba que los derechos van acompañados de responsabilidades de las que es preciso ser consciente centradas en que cada individuo genere las condiciones necesarias para acabar con el sufrimiento. Como señala Álvarez, esta postura se hermana con la “filosofía moral kantiana”.

En el cuarto capítulo dedicado al “Confucianismo: a la vertical paterno-celestial”, Álvarez explica que dicha filosofía ha sido descrita como “religión civil”, como “sistema de pensamiento” o como una “forma de vida” que, en el presente, no representa una filosofía política. Álvarez acude nuevamente a la perspectiva histórica exponiendo los diferentes periodos o etapas: desde sus inicios, que constituyen una primera etapa “clásica” que incluiría el periodo de Primavera y Otoño (-481 a.C.); la segunda etapa, durante la dinastía Qin (221-206 a.C.); la tercera etapa, que en occidente se conoce como “Neconfucianismo”, durante las dinastías Song (960-1279) y Ming (1368-1644), “camino o senda de aprendizaje” (道學, dào xué) o “principio de estudio o ciencia”; la cuarta etapa, situada en el siglo XX, influenciada por el colonia-

lismo occidental, las sucesivas guerras y la percepción de Confucianismo como conservador; y la última o quinta etapa, conocida como “Nuevo Confucianismo”.

La relación del Confucianismo con los derechos humanos comienza, como expone el autor, entre los siglos XIX y XX, a la postre de la Dinastía Qing (1644-1912), y en los inicios de una época convulsa de cambios sociopolíticos tras las Guerras del Opio (1839-1942, 1856-1860); y tiene una esencia utilitarista que, de acuerdo con Marina Svensson, se basa en la observación de las libertades de que gozaba la ciudadanía en algunas grandes potencias occidentales para detectar las propias carencias. Como observa Álvarez, también en el Confucianismo encontramos la tensión entre deber y derecho, así como otras disensiones que tienen que ver con los conceptos de poder y soberanía.

Álvarez recorre el siglo XX analizando la interacción entre la tradición confuciana y los derechos humanos. Así, da cuenta de que, en 1948, la UNESCO acogió un simposio sobre la visión de los derechos humanos desde China que ahondó en la idea del necesario cumplimiento de los deberes individuales –nucleares de la ética confuciana– y de la no vulneración de los derechos de las personas, pese a que el concepto “derechos” fuera una idea importada de occidente. Y destaca que en los años noventa se consensuaron algunas confluencias como que la dicotomía entre el individualismo occidental y el comunitarismo asiático no está cerrada pues, en la perspectiva occidental de los derechos humanos, existe preocupación por lo colectivo y, en las tradiciones asiáticas, hay inquietud por lo individual.

Ya en el presente siglo encontramos una perspectiva “postconfuciana” o “Confucianismo reflexivo”, que aporta un equilibrio entre la individualidad y las relaciones sociales, los derechos civiles y los derechos sociales. Actualmente, China pone en valor la tradición confuciana como parte de su historia, cultura y civilización, pero no la concibe como un emblema filosófico-político para el mundo actual.

Álvarez señala que las tres tradiciones culturales estudiadas han tomado de la reafirmación asiática de los años 90 la base para un multiculturalismo académico preocupado por: el concepto de relativismo cultural representado por el discurso de los “valores asiáticos”; la existencia solo en apariencia del axioma Oriente-Occidente; la preocupación de la deriva individualista marcada por el capitalismo y una “suerte de anomia moral”; el antropocentrismo de los derechos humanos que deja de lado la preocupación del Buddhismo

por el sufrimiento de todos los seres sintientes; así como la ausencia del término “derecho” o un sinónimo en los textos canónicos.

En el epílogo, titulado “UBI HUMANISMUS”, Miguel Álvarez rechaza las posturas rígidas y esencialistas que defienden la incompatibilidad entre las miradas oriental y occidental sobre los derechos humanos y ahonda en su complementariedad. Miradas vinculadas por una verdadera comunicación bilateral destinada a generar un proyecto social integrador y emancipador del que depende la verdadera universalidad de los derechos humanos.

ANA VALERO HEREDIA
Universidad de Castilla La Mancha
e-mail: AnaMaria.Valero@uclm.es