

Dignidad y laicidad. Una defensa de la ética laica

MICHELANGELO BOVERO

Universidad de Turín

1. El año pasado apareció en Italia un pequeño libro que no llamaría áureo, sino más bien sulfúreo: *Laicos de rodillas*, de Carlo Augusto Viano.¹ Lo recomiendo vivamente. Es una lectura saludable. Aun si a muchos les podrá parecer desagradable o hasta irritante, «hace bien», justo como respirar los vapores sulfúreos de ciertas aguas termales.

El título del librito puede entenderse de dos maneras. En primer lugar, la expresión «laicos de rodillas» puede indicar una sensación de capitulación, casi de derrota de la cultura laica, en Italia y en el mundo, frente a la *reconquista* religiosa del espacio público. Una revancha impresionante. No han transcurrido ni siquiera dos decenios de cuando la famosa fórmula «Ya no hay religión» se había convertido sin más en una broma de cabaret: se refería, en tono irónico, al presunto desorden moral y social que la moralina antilaica imputaba a la secularización, al decaimiento de la captura religiosa de las conciencias. A la caída del «temor de Dios»: del Dios juez, más que del Dios legislador, como lo aclaró en su momento Bobbio.² Y bien, no sé en verdad cómo no se logra ver el estado desastroso en que ha (re)caído el mundo desde que «De nuevo hay religión», y los laicos están de rodillas.

Pero en segundo lugar, esta expresión, «laicos de rodillas», puede referirse a ciertas concesiones ambiguas hacia el mundo y la sensibilidad religiosa o, aún peor, a las posturas de confesionario posmoderno, asumidas en público, incluso en el más obscuro de los lugares públicos, la televisión, por múltiples personajes, políticos y no, cuya adscripción genérica a la cultura laica hasta ahora no se ponía en duda. Parece haberse convertido en una moda *kitch*. Viano escribe: «hoy quien no se proclama creyente descubre haberlo sido, subraya, como si fuera un mérito, el haber ido a escuela de curas y no excluye que en el futuro quién sabe, porque el misterio está ahí, oscuro y atrayente».³ Para un laico, ponerse de rodillas es *proskynesis*, una postración: una postura poco digna, es más, inmoral. Contraria a la ética laica. Si además la postración tiene (también) como objetivo los favores del electorado religioso, se convierte en prostitución. En pérdida del sentido del pudor, del respeto de sí mismo. En pérdida de dignidad.

Me parece particularmente oportuno, hoy, hablar de dignidad, de manera sobria y antiretórica, porque de ese modo se puede llegar, desde mi punto de vista, al núcleo más interno de la ética laica. Quisiera tratar de aislar y depurar este

núcleo, liberándolo de las ambigüedades, confusiones y contaminaciones con la ética religiosa cristiana en sus varias interpretaciones.

2. El redescubrimiento y revaloración de la noción de dignidad humana ha acompañado, después de la segunda posguerra, la difusión de eso que se ha llamado —con una buena dosis de optimismo, muchas veces frustrado— el «ethos universal» de los derechos. El término «dignidad», o las expresiones «dignidad humana», o «del hombre», o «de la persona», ha asumido un papel relevante, formal y explícito, en los documentos oficiales que buscaban ser la proyección jurídica de ese *ethos*. En el Preámbulo de la *Declaración universal* de 1948, «dignidad» y «derechos» aparecen desde las primeras líneas como una pareja inseparable, es más como términos de una hendíadis, cuyo reconocimiento se planteó como «el fundamento de la libertad, de la justicia y de la paz en el mundo». Un poco más adelante, el artículo 1 reproduce casi literalmente la célebre afirmación inicial de la *Declaración* francesa de 1789, agregándole únicamente el término «dignidad», para repetir la hendíadis: «Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos». En el artículo 1 de la *Ley fundamental* alemana, promulgada un año después, la «dignidad de la persona» cumple la función de premisa mayor en una especie de razonamiento, que concluye con la afirmación de los derechos fundamentales —de todos los tipos de derechos fundamentales, incluidos los derechos sociales— dotados de «eficacia directa», por tanto, no como normas programáticas, si no más bien inmediatamente preceptivas. Los ejemplos podrían multiplicarse. Todas estas fórmulas jurídicas, creadas inmediatamente después de la guerra, en las que recurre de manera insistente la noción de dignidad, deben entenderse como la expresión manifiesta de la reacción de rechazo, de *indignación* moral, frente a la *degradación del ser humano* perpetrada por el nazismo (tanto en las víctimas como en los verdugos). Tienen el mismo sentido que el título de Primo Levi, *Si esto es un hombre*, cuando lo invertimos en positivo. Pero no se trata simplemente de invocaciones retóricas. Son fórmulas para tomar en serio, incluso porque esconden muchos problemas. Para localizarlos, puede ser útil recorrer brevemente algunos momentos ejemplares de la historia de la palabra y del concepto de dignidad.

3. En sus usos generales, el término «dignidad», así como sus correspondientes semánticos en las varias lenguas (por ejemplo, el alemán *Würde*), remite a la noción de *grado* o *rango*. En este núcleo de significado, que podemos considerar originario con respecto a las muchas acepciones derivadas, «dignidad» raras veces aparece como *vox media*; se le asocia, con más frecuencia, a una connotación de valor positivo, si bien diferenciada, para indicar el grado más o menos *elevado* de cierto sujeto, o de cierto ente, en un determinado contexto. En la historia de la cultura filosófica, la noción de «dignidad (propriamente) *humana*», ha sido elaborada, y definida de varios modos en relación al problema de determinar cuál sea o

debería ser el lugar, o más bien el *rango* del ser humano en el orden del universo. Simplificando un poco, se puede encontrar el lugar de nacimiento de esta noción en el paradigma conceptual de una visión específica del mundo, fundada sobre la idea de la «gran cadena del ser»: o sea, sobre la representación del universo como un organismo «completo», en la que cada especie de entes tiene su lugar y su papel y, de manera recíproca, cada lugar está ocupado por una especie de entes, según un orden compuesto de grados, que corresponde a una jerarquía de valores. A partir de la formulación clásica de Platón, este paradigma cosmológico-metafísico, tendencialmente determinista, atraviesa la historia de la cultura occidental con destinos variados, alcanzando la cumbre de su difusión en el siglo XVIII.⁴

Pero la historia *moderna* del concepto de «dignidad humana» comienza con un viraje antideterminista en el interior de ese mismo paradigma conceptual. Los invito a reconocer en este giro el primer principio de la ética laica. Me refiero naturalmente al célebre discurso *De hominis dignitate* (1486), de Giovanni Pico della Mirandola. Por un lado, Pico acepta la visión tradicional del cosmos como orden, o sea como disposición universal apropiada y conveniente de las partes, que le asigna a cada ente el lugar y el grado conforme a su naturaleza; pero por otro lado, produce una lesión en el corazón mismo de este paradigma. Según la versión humanista predominante, que recupera y renueva, a través de Nicolás de Cusa y Marsilio Ficino, el antiguo y difundido tema del hombre-microcosmo como espejo del macrocosmo, se representa al ser humano en el centro del mundo, en la posición natural de contemplador del universo; pero esta posición ideal media es, sin embargo, también ella un «lugar natural», un lugar determinado por y dentro de la ley inquebrantable del orden cósmico. Para reivindicar la dignidad del hombre, su valor, su «virtud», desvinculándola de la jerarquía de la naturaleza, era necesario plantear el problema de la naturaleza humana de un modo nuevo, en una perspectiva donde el hombre no resultara un ente cualquiera de naturaleza, distinto de los otros simplemente por sus cualidades específicas. En esta perspectiva se mueve el discurso de Pico, que adopta como recurso de exposición inicial una reformulación original de la historia de la creación:

[...] cuando todo estuvo hecho [Dios creador] pensó por último en crear al hombre. Pero no había ninguno entre sus arquetipos que pudiera servirle para modelar la nueva criatura, ni quedaba nada entre sus tesoros que pudiera regalar como herencia a su nuevo hijo, ni quedaba en todo el mundo sitio donde éste pudiera aposentarse para contemplar el universo. Todo estaba completo; todas las cosas habían sido distribuidas en los órdenes superiores, medios e inferiores. [...] Al fin, el mejor de los artesanos ordenó que aquella criatura, a quien Él no había podido dar nada que fuera suyo propio, poseyera en conjunto todo lo que perteneciera peculiarmente a cada una de las diferentes clases de los seres. Tomó, por consiguiente, al hombre como *criatura de naturaleza indeterminada* y, asignándole un lugar en medio del mundo, se dirigió a él con estas palabras: «No te he dado, Adán, un lugar fijo, ni una forma que te pertenezca a ti sólo, ni una función peculiar tuya, para que, de acuerdo con tu

antojo y de acuerdo con tu juicio, puedas tener y poseas el lugar, la forma y las funciones que desees. *La naturaleza de los otros seres está limitada y constreñida dentro de los límites de las leyes prescritas por mí. Tú, que no estás confinado por ningún límite, que serás conforme a tu propia y libre voluntad, en cuyas manos te he puesto, fijarás por ti mismo los límites de tu naturaleza.* Te he puesto en el centro del mundo para que puedas desde allí observar más fácilmente todo lo que hay en él. No te he hecho ni de cielo ni de tierra, ni mortal ni inmortal, para que, *casi como artifice libre y soberano*, como hacedor y modelador de ti mismo, puedas configurarte *como prefieras*. Tendrás el poder de rebajarte a las formas inferiores, que son los brutos; tendrás el poder, según tu voluntad, de remontarte a las formas más altas, que son divinas». ⁵

En la visión de Pico, entonces, el hombre tiene la máxima «dignidad» entre las criaturas, justamente porque no es una criatura como las otras, no tiene, de la misma forma, una naturaleza propia: el hombre propiamente *no es, sino que se hace*. El curso de sus acciones no se sigue de su ser, de una naturaleza suya predefinida, sino que su ser, su naturaleza, está determinada por sus elecciones y por sus acciones. En otras palabras, el hombre no es simplemente un ente intermedio, situado entre ángeles y brutos, sino que su valor específico, su «dignidad», consiste en su ser no-ente, en ser un ente no determinado, sino autodeterminable. Y esta dignidad corresponde al valor más alto entre los entes: superior, según un tema hermético retomado en honor de Ficino, incluso al de la naturaleza angelical.

4. Se podría sostener que, más allá de ciertas formulaciones atrevidas y de ciertas doctrinas radicales o extravagantes, el pensamiento de Pico, incluso en virtud de su sincretismo programático, no es tan distante de las corrientes de pensamiento cristiano menos vinculadas a los conceptos de predestinación y de gracia: esas corrientes que acogieron y elaboraron la idea del libre arbitrio, que concibieron al hombre como un sujeto responsable de su propio destino individual, de su salvación o perdición, dependiendo de si quería o no conformarse a los preceptos divinos. ¿Por qué, entonces, y de qué modo ver en la noción de *dignitas hominis* propuesta por Pico, el principio de una ética laica? Por lo demás, comúnmente se sostiene —es un lugar común— que la idea cristiana de sujeto humano como persona moral se encuentra en el origen de la concepción individualista moderna; se dice que colocó las bases para esa «revolución copernicana» en la ética, en el derecho y en la política, en la que Bobbio identifica la contraseña de la modernidad⁶ y, por tanto, también para la reivindicación de los derechos naturales como derechos subjetivos individuales, inalienables e inviolables, a cuya garantía positiva, según los documentos jurídicos que antes recordaba, se confía la protección de la dignidad humana.

Y bien, es necesario distinguir. El concepto radical de autodeterminación esbozado por Pico como (no) carácter del ser humano en cuanto tal, la noción de *elección de sí* como elaboración de sus inclinaciones propias, deseos, aspiracio-

nes, proyectos («de acuerdo con tu antojo y de acuerdo con tu juicio, puedas tener y poseas el lugar, la forma y las funciones que desees») contiene *in nuce* una concepción del libre arbitrio no simplemente reducible, como en el pensamiento religioso cristiano, a la facultad de conformarse o no a una ley *heterónoma*, la *lex naturae* dada por Dios al universo. Este concepto de *lex naturae* como fuente suprema de los deberes morales, es la idea fundamental del iusnaturalismo cristiano-católico. La ética laica —cualquier ética laica: la laicidad es una nota común a varias éticas—, a diferencia de la ética religiosa —de toda ética religiosa—, está fundada (o, si se prefiere, no-fundada) sobre el principio de autonomía como facultad de darse leyes (morales) a sí mismo, y de no obedecer otra ley que no sea aquella que el sujeto se da y asume como tal por sí mismo. La ética laica no reconoce ninguna *lex naturae* que se imponga desde arriba y desde el exterior a los individuos, y mucho menos reconoce la autoridad de alguien que establezca cuál es la presunta ley natural. Laica es la ética de un sujeto *naturaliter maiorennis*, justo por ello dotado de dignidad: es una ética antidogmática, antiautoritaria y, justo por ello, también tolerante.

5. A estas alturas, es obligatoria la referencia a Kant, en cuyo pensamiento el concepto de dignidad humana ocupa un lugar relevante.

En la compleja elaboración kantiana, los dos principios de la dignidad de la persona y de la autonomía individual convergen hasta identificarse explícitamente. Según Kant, los seres humanos, en tanto que seres racionales, «se llaman personas porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio». ⁷ De ahí el imperativo: «obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio». ⁸ Ello significa que la persona «no tiene meramente valor relativo o precio, sino un valor interno, esto es, dignidad». ⁹ Es más, Kant afirma que «la humanidad en sí misma es una dignidad», y de aquí se desprende que el hombre «se eleva por encima de todas las cosas», destinadas a servirle de instrumento. Mientras no es lícito que un ser humano quede reducido a mero instrumento de otro: «Del mismo modo como el hombre no puede venderse a sí mismo a ningún precio [...], no puede actuar contrariamente al respeto que los otros se deben necesariamente a sí mismos como hombres, esto es, está obligado a reconocer prácticamente la dignidad de la humanidad en todo otro hombre». ¹⁰ Es particularmente relevante la precisión: «Está claro que quien lesiona los derechos de los hombres está decidido a usar la persona ajena como simple medio, sin tener en consideración que los demás, en tanto seres racionales, deben ser estimados siempre al mismo tiempo como fines, es decir, sólo como tales seres que deben contener en sí el fin de la propia acción». ¹¹ La dignidad de la persona, «aquello que constituye la condición para que algo sea un fin en sí mismo», consiste precisamente en la autonomía moral, por la cual un ser racional «no obedece a ninguna otra ley que

aquella que él se da a sí mismo». ¹² En otras palabras, el individuo humano como persona que tiene una dignidad y no simplemente un precio, que tiene valor como fin en sí y no sólo «como un medio para alcanzar los fines de los otros y ni siquiera los suyos propios», es tal en tanto que es «sujeto de una razón moralmente práctica», ¹³ capaz de darse leyes a sí mismo.

6. Es en esta concepción *ilustrada* de la dignidad de la persona, que como tal debe tener «el valor de servirse de su propia inteligencia, y de su razón moralmente práctica», donde está la raíz *genuinamente laica* de la afirmación, primero doctrinal y después política y jurídica, de los derechos fundamentales en tanto condiciones esenciales del pacto de convivencia, como es sancionado por las constituciones modernas, y de su compleja evolución histórica en las varias «generaciones de derechos». Aunque entre las fuentes doctrinarias del iusnaturalismo moderno, de Locke a Kant, también hubo ciertamente textos del pensamiento religioso, aunque haya habido influencias considerables de concepciones religiosas en la elaboración de las cartas y de los documentos sobre los derechos en la posguerra, es necesario, una vez más, saber distinguir: no hay *propiamente* «raíces cristianas» en la concepción moderna de la convivencia, fundada como lo está sobre el principio —si se quiere, sobre el postulado ético— de la autonomía individual, sin la cual serían inconcebibles las constituciones liberal-democráticas.

Tan es cierto que en la época moderna las jerarquías eclesiásticas (me refiero específicamente a la católica) siempre fueron ferozmente hostiles a la doctrina de los derechos y a su traducción positiva en las cartas constitucionales. Del mismo modo, siempre consideraron y siguen considerando como enemigo mortal a la ilustración en todas sus formas. ¹⁴ ¿Puede decirse que hubo un arrepentimiento de parte de la Iglesia católica — uno de tantos, pero no muchos, de los últimos tiempos— que condujo al reconocimiento, si bien tardío, de la idea moderna de derechos, como para sintonizarse con el espíritu de los tiempos? Afirmarlo sería, según mi punto de vista, engañoso y desorientador. Basta mirar la lista de aquellos que la Iglesia católica considera hoy «derechos humanos» ¹⁵ y medir la diferencia con respecto a las tablas (en su raíz) laica de los derechos elaborados por el constitucionalismo moderno, a partir de la *Declaración* de 1789. Sería necesario un análisis bastante complejo para desarrollar esta comparación. Pero para simplificar: la ética laica de los derechos es, y sigue siendo, sobre todo y fundamentalmente, una ética de la *libertad*, de la dignidad de la persona como capaz de autodeterminación individual (y colectiva; esto es, democrática); en la interpretación religiosa de las jerarquías eclesiásticas, por el contrario, la ética de los derechos se muestra como una ética de la *vida* según una concepción de los seres vivos como criaturas del creador y subordinadas a su ley. Los derechos que componen la tabla de la ética religiosa (pero: cristiano-católica) son, de nuevo, o mejor son concebidos *todavía* como reflejo de debe-

res, aquéllos impuestos por la ley natural-divina, por los vínculos sagrados impuestos por Dios (pero: por sus intérpretes auto-autorizados) al universo creado. Estas *tablas antilaicas* de los derechos se encuentran, entonces, *más acá* de la «revolución copernicana» que asigna la prioridad lógica a los derechos sobre los deberes,¹⁶ el primado a la dignidad de la persona como sujeto de autonomía moral (y después también jurídica y política), y deriva lógicamente de los derechos de la persona los deberes de los individuos y de las instituciones.

7. No es suficiente. Frente a algunos intentos recientes, desafortunadamente exitosos, de traducir esta ética antilaica en normas de derecho positivo —como, en Italia, la ley sobre la procreación asistida—, no tendríamos que estancarnos en denunciar la impudente impostura de la retórica religiosa-clerical. La Iglesia católica, después de haber invocado, y desgraciadamente obtenido, la prohibición *jurídica* de lo que (sólo ella) considera *moralmente* prohibido, insinúa no sólo que la eventual revocación de esa prohibición conduciría de hecho a la destrucción de las instituciones (que ella considera fundamentales), sino también que la abolición de la *prohibición* jurídica tendría casi el mismo significado que la imposición a todos de una *obligación* igual y contraria: la obligación de «pecar», de contribuir al desorden moral. Casi como si, para un creyente, abstenerse de comportamientos jurídicamente *permitidos* y, como tales, no prohibidos ni obligatorios (por ejemplo, no valerse de la *facultad*, eventualmente atribuida por una ley laica a todos los individuos, de recurrir a las técnicas de procreación asistida), equivaldría a «desafiar» la voluntad (obviamente perversa) del estado, que —insinúa— buscaría inducir a todos a adoptar ese comportamiento. Casi con un subentendido fraudulento: lo que no está prohibido es obligatorio, o es como si lo fuera. En suma, la ética antilaica busca imponer prohibiciones jurídicas ahí donde una legislación orientada por la ética laica abriría espacios de licitud, abanicos de oportunidades, grados de libertad, confiando la elección responsable a la autonomía de cada uno.

Defender hoy la ética laica, significa reivindicar *esferas de licitud* contra obligaciones, vínculos y, sobre todo, *prohibiciones* impuestos en nombre de la *lex naturae*. En otra ocasión, sugerí que se debería reconsiderar la figura de la «objección de conciencia», tradicionalmente invocada por movimientos confesionales y justificada con motivos religiosos frente a vínculos puestos por leyes del estado, por ejemplo, la obligación del servicio militar: hoy, la objeción de conciencia también podría ser reivindicada como *derecho laico*, frente a ciertas prohibiciones que derivan de una legislación inspirada, en todo o en parte, en doctrinas religiosas. Ejercido de maneras difusas y colectivas, este derecho laico asumiría la figura de un *derecho de resistencia moral* contra la reconquista religiosa (entiendo: eclesiástica o clerical) del espacio público.

NOTAS

1. Laterza, Roma-Bari, 2006.
2. Cf. Bobbio, *Pro e contro un'etica laica* (1983), ahora en *id.*, *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Nuova Pratiche Editrice, Milán, 1998, pp. 163-81. [*Elogio de la templanza y otros escritos morales*, Temas de hoy, Madrid 1997, pp. 201-219.]
3. C.A. Viano, *Laici in genocchio*, *op. cit.*, p. VII.
4. Cf. A.O. Lovejoy; *La grande catena dell'essere*, Feltrinelli, Milán, 1966 (ed. or. 1936).
5. G. Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*, editado por E. Garin, Studio Tesi, Pordenone 1994, pp. 5-6, cursivas mías.
6. Cf. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Turín, 1997 (3.^a ed.), pp. 55-61, 256-258.
7. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, en *id.*, *Scritti morali*, edición de P. Chiodi, Uter, Turín, 1970, p. 87. [*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Col. Austral, Madrid, 7.^a ed., 1981, p. 83.]
8. *Ibid.*, p. 88. [*Ibid.*, p. 84.]
9. *Ibid.*, p. 94. [*Ibid.*, p. 93].
10. Kant, *La metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari, 1973, pp. 333-334.
11. Kant, *Fondazione...*, *op. cit.*, pp. 88-89. [*Fundamentación op. cit.*, p. 85.]
12. *Ibid.*, pp. 94, 93. [*Ibid.*, pp. 93, 92.]
13. Kant, *La metafisica*, *op. cit.*, p. 294.
14. Cf. Giovanni Paolo II, *Memoria e identità*, Rizzoli, Milán, 2005.
15. A partir de la encíclica *Centesimus annus* (1991), sobre la cual véase el comentario de N. Bobbio, *L'età dei diritti*, *op. cit.*, pp. 260-261.
16. Véase más arriba, nota 6.

Michelangelo Bovero es doctor en Filosofía por la Universidad de Turín, Italia. Entre sus obras destacan: «Teoría de las élites y Hegel y el problema político moderno» y «Una gramática de la democracia». En colaboración con Bobbio ha publicado también «Sociedad y Estado en la filosofía moderna» y «Origen y fundamentos del poder político». Es compilador de las obras «Investigaciones políticas, argumentos para el disenso», que aborda el tema de la política militante en Italia, y «Teoría general de la política», en la que se agrupan ensayos de Bobbio. En su trayectoria destaca su participación en el comité editorial de la revista italiana «Teoría Política», y la coordinación del Seminario Interinstitucional de Filosofía Política, con Salvatore Veca y Remo Bodei.