

LA ÉTICA DE LOS LAICOS*

Remo BODEI**

LA ACUSACIÓN que cada vez con más frecuencia se le hace a la ética laica es la de ser relativista y, por lo tanto, sustancialmente incapaz de defender con coherencia a sus mismos principios. Ella carecería, en ese sentido, de sólidas bases de veracidad sobre las cuales fundarse, de valores fuertes capaces de motivar a la acción, de certezas capaces de satisfacer plenamente la conciencia individual y de reglas adecuadas para promover la solidaridad social. Frente a los dramas de nuestro tiempo, la referencia de la ética laica a una racionalidad miope y a una tolerancia obtusa resultaría ineficaz y renunciataria. Recordando la afirmación de Freud, según quien “la razón es una pequeña llama, pero ¡maldito sea aquél que la apague!”, la ética laica haría un papel miserable frente al “resplendor de la verdad” revelada por Dios e interpretada por las Iglesias. El recurso al *veritatis splendor* parece sobrentender que quien no es capaz de verlo está, teórica y moralmente, ciego, daltónico o actúa de mala fe.

En una perspectiva similar (aquí tomo en cuenta, sustancialmente, las posiciones de la Iglesia católica según el magisterio de Juan Pablo II, que han sido confirmadas esencialmente por Benedicto XV con su palabra de orden en torno a la “dictadura del relativismo”), en la base de la ética laica y, por una especie de propiedad transitiva, de la democracia de los modernos, hay un pecado original que marca indeleblemente sus desarrollos posteriores. Consiste en la nefasta separación entre fe y religión, que caracteriza el pensamiento de una de las dos “alas” con las cuales se puede volar a lo alto en búsqueda de la verdad: la de la fe. La relación armónica instaurada en la

* La versión original de este texto fue publicado en el libro: PRETEROSSO, Geminello (coord.), *Le ragioni dei laici*, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 17-27. Traducción del italiano de Lorenzo Córdova Vianello.

** Profesor de filosofía de la Universidad de Pisa y de la Universidad de California en Los Ángeles.

Edad Media entre estas instancias (sobre todo gracias a Santo Tomás y San Anselmo) resulta fracturada de esta manera por un acto de soberbia, gracias al cual la razón pretende conocer por sí misma la verdad sin tener ninguna necesidad de recurrir a la revelación.

Siguiendo los criterios de los *etsi Deus non daretur*, se ha instaurado una moral más o menos provisoria, se han acumulado conocimientos y técnicas, pero la razón “bajo el peso de tanto conocimiento se ha curvado sobre sí misma volviéndose, día tras día, incapaz de levantar la mirada hacia lo alto para osar alcanzar la verdad del ser. La filosofía moderna, olvidando orientar su búsqueda hacia el ser, ha concentrado su propia investigación sobre el conocimiento humano. En vez de hacer hincapié sobre la capacidad que el hombre tiene para conocer la verdad, ha preferido subrayar sus límites y condicionamientos”.¹

En su línea de desarrollo más característica, que se remite a Descartes, la filosofía moderna ha alcanzado, a través de la duda más radical, el que se podría definir como el esplendor laico de la verdad, la evidencia del *cogito* humano. Recordando motivos que resuenan en el tradicionalismo católico (en el caso de Italia en Augusto Del Noce) en contra de aquella, como la de ser el lugar de origen de las “ideologías del mal”, se dirigen también las más recientes críticas de Juan Pablo II: “En el periodo precartesiano la filosofía, y por lo tanto el *cogito*, o más bien el *cognosco*, estaba subordinado al *ser*, que era considerado algo de primordial [...] Dios como Ser plenamente autosuficiente (*Ens subsistens*) era considerado el sostén indispensable para todo *ens non subsistens*, es decir, para todos los seres creados, y por lo tanto también para el hombre. El *cogito, ergo sum* implicó la ruptura con aquella línea de pensamiento [...] La filosofía se ocupa [ahora] de los seres en cuanto contenidos de la conciencia y no en cuanto existentes fuera de ella”.²

En la raíz más profunda del relativismo ético y cognoscitivo, así como de la derivación nihilista de la democracia, se encuentra por ello la desmedida presunción del hombre —o incluso del mismo sujeto— de erigirse como juez y dueño de su propia vida. Cortando de tajo toda relación entre conciencia y ser, entre criatura y creador y operando un vínculo entre certeza y verdad que se plantea intencionalmente fuera de la fe revelada, se rechaza de esa manera el monopolio de la salvación que la Iglesia administra.

¹ PABLO II, Juan, *Fides et ratio*, cap. 5.

² *Ibidem*, *Memoria e identità. Conversazioni a cavallo dei millenni*, Milán, Rizzoli, 2005, p. 19.

En efecto, el modelo cartesiano obliga a muchos creyentes a un cambio de estrategia radical, en particular a abandonar las grandes catedrales del pensamiento medieval encaminadas a probar la existencia racional de Dios. Se acentúa así el momento individual y aleatorio de el creer y, con ello, se refuerza la moral de la apuesta y de la paradoja. Por lo tanto, de Pascal a Kierkegaard es relanzada, perfeccionándola, una táctica nueva y antigua, en la cual la enfermedad mortal del pensamiento (la presencia del absurdo) se cura mediante la ulterior exasperación de las mismas causas que la han provocado. Es decir que la acrecentada tasa de implausibilidad, a los ojos de la razón, de los dogmas de fe, es compensada con creces con la exaltación de las dimensiones incomprensiblemente trágicas o negativas de la existencia. Ello ocurre a través dos variantes de un único módulo conceptual: o bien a través de una racionalización probabilística de la esperanza (en la que se le concede al individuo una alternativa tajante: la oportunidad de optar por todo o por nada); o bien a través de un “salto” que rechaza todo pasaje gradual de la razón a la fe y de la ética a la religión. Así, en el sujeto cristiano se abre camino la idea de que sus probabilidades de salvación aumentan en la medida en la que más azaroso resulta el empuje de la fe.

El laico (resulta una reducción llamarlo “no creyente”, porque él también tiene valores fuertes por defender y por afirmar) puede razonablemente admitir la legitimidad, e incluso la bondad de algunos puntos de este razonamiento. Está dispuesto, en primer lugar, a conceder que la filosofía, en la medida en la que se ha planteado la búsqueda de certezas incuestionables, en cuanto ha querido imitar el modelo de las ciencias matemáticas y físicas sin poder encontrar en éste una llave universal para la solución de los problemas, ha terminado por entregar grandes y decisivas zonas de la existencia individual y social al poder político, a la historia, al arbitrio o a la suerte. Puede también, en segundo lugar, estar de acuerdo en el hecho de que los hombres no siempre están maduros para la libertad, que prefieren frecuentemente la seguridad y la servidumbre voluntaria a la autonomía, particularmente cuando, en las sociedades democráticas, el acrecentado peso de las decisiones individuales se deposita en quienes todavía no están preparados para asumirlas. Puede, en tercer lugar, reconocer que una garantía divina a las normas de la conducta humana en la forma prescriptiva del mandato (acompañado de sanciones también para los pensamientos, los deseos o los comportamientos invisibles), tenga un mayor atractivo frente a reglas que

se fundan en la búsqueda racional, en la conciencia del individuo o en la incidencia de las acciones visibles.

Puede finalmente sostener sensatamente que la mayor parte de las enseñanzas de una determinada religión, precisamente porque se han metabolizado a lo largo de siglos o de milenios, puede presentarse como justa o compartible al interior de cada civilización.

Si bien sus preceptos no hayan sido practicados siempre, el cristianismo ha plasmado, en efecto, la ética de Occidente y de otras partes del planeta. Ha favorecido el surgimiento de los ideales de dignidad de la persona, e igualdad y de solidaridad de los hombres, de separación entre Estado e Iglesia (entre César y Dios); ha excavado en la interioridad de la conciencia; ha civilizado a los pueblos, no sin la ayuda del brazo armado de la política; ha favorecido los cambios decisivos de la humanidad.

Y a pesar de todo, es con el surgimiento del mundo moderno, entendido, en este caso, como la expresión del proyecto de los hombres de salir del estado de minoría de edad, con el que el cristianismo trata fatigosamente de hacer las cuentas. Éste tiende a ver más los aspectos negativos que aquellos positivos del fenómeno de la autonomía de los individuos, que es descalificada como un mero “relativismo ético”, mismo que es concebido, a su vez, como el vicio secreto de la democracia. A diferencia de la ética laica, la democracia no puede, sin embargo, prescindir del relativismo sin negarse a si misma. Éste forma parte de las adquisiciones evolutivas de su código genético que fueron activadas por las guerras de religión que devastaron Europa y provocaron, como hace notar un autor contemporáneo, torrentes de sangre talmente impetuosos como para “hacer girar las ruedas de los molinos”. Insertándose gradualmente en la idea de la tolerancia derivada del hartazgo frente a esas masacres, la democracia de los modernos ha puesto entre paréntesis y ha neutralizado la previa defensa sin cuartel de los valores absolutos, lacerante y mortal para la vida y la salud del cuerpo político.

Los regímenes democráticos surgen y se arraigan como una alternativa concreta al exterminio recíproco, confiándose a ese voluble campeón del relativismo político que es el “pueblo soberano”, dividido en facciones y en grupos de interés que, para coexistir y no volver a abrir heridas recientes, deben someterse a un tabú, frecuente y tácitamente aceptado: dejar de lado públicamente el conflicto sobre valores últimos y concentrarse en las cuestiones “penúltimas”. En privado cada uno puede escoger para si los valores éticos, políticos y religiosos que prefiera o en los cuales cree firmemente, pero no debe pretender imponerlos a los otros con la violencia, el apoyo o la complicidad del Estado. Al imponerle la sordina de la experiencia privada

(o, según una expresión de Max Weber, el “*pianissimo*”), el absolutismo de las fe religiosas resulta proscrito de esta manera de la esfera pública.

Es necesario, sin embargo, no confundir los efectos con las causas: no es la democracia moderna la que produce el pluralismo y el individualismo. Son más bien el pluralismo de poderes virtualmente conflictivos y el crecimiento del sentido de autonomía de muchos individuos los que vuelven necesaria la democracia como un marco de recíproca compatibilidad (y este sí es un valor absoluto y no relativo). Pluralismo e individualismo pueden transformarse indudablemente en coartadas para sustraerse a las obligaciones sociales, activar tendencias centrífugas, generar una lucha corporativa o egoísta en defensa de privilegios reivindicados como intocables. En el caso de que falten contrapesos —como la “religión cívica” en los Estados Unidos o el sentido de responsabilidad personal, que por razones históricas complejas se ha difundido en mayor medida en los países protestantes que en los católicos—, aquellos corren el riesgo de promover una participación distraída en la búsqueda de la “verdad”, del bien común y de valores racional o afectivamente compartidos. En esas ocasiones tiene vigencia un acuerdo tácito que puede formularse de la siguiente manera: te concedo, sin ningún tipo de control sustancia de mérito, la que consideres es tu parte de razón y de derechos, a cambio de que te comportes conmigo de la misma manera. De aquí la preocupación —ya manifestada por Juan Pablo II en la encíclica *Centesimus annus* de 1991— según la cual “si no existe alguna verdad última que guíe y oriente la acción política, entonces las ideas y las convicciones pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin valores se convierte fácilmente en un totalitarismo abierto o encubierto, como nos muestra la historia”.

La ética laica no es, sin embargo, necesariamente “relativista”. Ella se da cuenta, como enseña, por ejemplo, William James en *Pragmatismo*, que sería equivocado subvaluar la importancia de la fe (tanto en el sentido de *faith*, como, más en general, en el de *belief* o creencia) en favor de una racionalidad omnipotente. Ella sabe que el pensamiento absolutamente puro podría resultar dañino, porque, dice, nosotros somos como peces que nadan en el mar de los sentidos, limitados hacia arriba por el elemento superior, pero incapaces de respirarlo puro o penetrar en él. La excesiva cantidad del oxígeno de la abstracción —la pretensión de eliminar sin residuos la opacidad del vivir, es decir, el sistema de creencias que sostiene a la mayor parte

de nuestra existencia— sería fatal para nosotros. De por sí, el creer no es algo que se oponga a la verdad. En su ausencia no lograríamos dar pie a la acción y nos quedaríamos paralizados. Debemos, en efecto, “dar un paso en la oscuridad” en todo momento importante de la vida y no existe ninguna “compañía aseguradora” que pueda darnos garantías frente a los peligros que corremos. Sólo una fe, movida por “hipótesis vivientes” nos permite aceptar el riesgo “*a ojos abiertos*”. También Juan Pablo II parece compartir ese punto de vista, que puede encontrarse, por otra parte, en *Sobre la Certeza* de Wittgenstein: “en la vida del hombre las verdades que son simplemente creídas, son mucho más numerosas de aquellas que se adquieren mediante la comprobación personal. En efecto ¿quién es capaz de analizar críticamente los numerosos resultados de las ciencias en las que funda la ciencia moderna? [...] El hombre, ser que busca la verdad, es por lo tanto también *aquél que vive de creencias*”.³

¿Pero qué cosa impide a las concepciones éticas basadas en la ausencia de dogmas el asumir la consistencia y la robustez de una fe, aún sin caer en el ciego “creer, obedecer, combatir” de los totalitarismos del siglo pasado? Dentro de ciertos límites, también las creencias pueden ser verificadas y tienen grados diversos de plausibilidad o de coherencia lógica. De otra manera, ¿por qué pensar, como los Azanda, que la danza de la lluvia no ha producido los resultados esperados porque el rito ha sido ejecutado de manera impropia o porque alguno de los presentes era escéptico y no fiarse más bien de manera prevaleciente en las previsiones meteorológicas aún cuando éstas sean imperfectas? ¿Por qué suponer —en un nivel mucho más noble y articulado de reflexión metafísica— que la Divina Providencia ha permitido los inmensos sufrimientos del nazismo y del comunismo para poner a la prueba a los hombres y hacer surgir el bien del mal y no recurrir, más bien, a interpretaciones falibles, pero controlables y perfectibles, de estos fenómenos en clave histórica?

Es cierto, la presencia del “mal”, de la crueldad, de la indiferencia, del exterminio sistemático y de la tortura, plantea límites, en el campo ético, a las pretensiones de fundar y de explicar todo y representa un desafío a la inteligibilidad de la acción humana. Los laicos tienen el deber de confrontarse también con las visiones y las perspectivas de la religión y de rechazar las banalidades de ciertas formas vetustas de ateísmo, de anti-clericalismo o de materialismo. La confrontación, sin embargo, persiste y está centrada precisamente en el papel de la libertad humana. Las Iglesias cristianas ya

³ PABLO II, Juan *Fides et ratio*, cit.

no comparten las ideas expuestas por Dostoyevski en la *Leyenda del Gran Inquisidor*, en donde se cuenta cómo Cristo, vuelto a la tierra, es nuevamente procesado porque, se le objeta, los hombres no quieren saber nada de la libertad y de la autonomía: prefieren el pan y la seguridad, la supervivencia y el servilismo.

En positivo, la ética laica reafirma el valor del examen racional de las situaciones, sabedora de la existencia de inevitables dilemas trágicos y de las múltiples estratagemas con las cuales los individuos y los grupos de personas logran ocultar y negar sus propias responsabilidades. Pero también sabe que de la apuesta por aumentar el conocimiento, de la confrontación y de la reflexión pueden derivarse elecciones mejores que otras. Se da cuenta, además, del hecho de que nos sirve combatir el relativismo ético y las concepciones “hedonísticas” de la libertad recurriendo al “paradigma perdido” de la “naturaleza humana”, a una forma de jusnaturalismo que presupone la existencia de leyes inmutables y objetivas, cuya esencia se mantiene constante e intacta aún en medio de los innumerables cambios que atraviesa la civilización.

El sentido de la ética laica se funda en la apuesta por formular reglas y leyes, orgánicamente vinculadas entre sí, que tienen valor precisamente porque no existen naturalmente, porque deben contribuir a plasmar un mundo mejor que todavía no existe y que nunca será perfecto, pero en el cual esté limitado el sufrimiento, se combatan las injusticias y se aumenten las oportunidades de mejorar la calidad de la vida individual y colectiva. Si se tuviera que atender a la naturaleza, entonces habría tenido razón el Hitler de *Mein Kampf*, para quien “la naturaleza pone [...] al ser viviente en el globo terráqueo para asistir después al juego libre de las fuerzas. El más fuerte, el que tiene más valor y perseverancia, ve adjudicado a su favor, como si fuera su hijo predilecto, el derecho al dominio sobre lo que existe [...] Al final, la que vence es siempre la voluntad de autoconservación, frente a la cual el así llamado humanitarismo, en cuanto expresión de una mezcla de estupidez, vileza y presuntuosa presunta sapiencia, se disuelve como la nieve bajo el sol de marzo. La humanidad se ha vuelto grande en el curso de una lucha sempiterna —en una paz sempiterna terminaría por irse a la ruina”.⁴ O bien el Hitler de *Conversaciones en la mesa*, según quien el desprecio del individuo constituye un corolario del precedente teorema: “No de debe dar

⁴ HITLER, Adolf, *Mein Kampf*, Munich, Franz Ehr Verlag, 1933, p. 147.

un valor excesivo a la vida individual, si la existencia de uno de nosotros fuera indispensable, no estaría sujeta a la muerte. Una mosca pone millones de huevos que desaparecen todos. Pero las moscas subsisten. Las invenciones y los descubrimientos de los individuos en particular no deben sobrevivir, sino la sustancia biológica de las cuales aquellas derivan”.⁵

En contra de afirmaciones similares, que son moralmente repugnantes, ¿el único antídoto que tenemos a nuestra disposición es, pues, el que nos ofrecen los preceptos de una fe revelada? No se trata de enarbolar nuevamente “bastiones históricos”, de iniciar una lucha por las investiduras entre la esfera política y la esfera religiosa, o de refrendar y profundizar, sin argumentos, las antítesis entre los secuaces de concepciones inspiradas en visiones religiosas y los defensores de filosofías laicas. Pero no se trata tampoco de padecer sin ningún tipo de reacción teórica adecuada (conscientes y respetuosas de las razones de los demás, precisamente en los aspectos en los que uno siente que podría tener razón) la ofensiva que algunos exponentes del pensamiento religioso han vuelto a sostener en contra de la ética laica.

Frente a los peligros comunes que amenazan al mundo, los laicos no deben, por principio, buscar el encontronazo. No obstante, honestamente deberían comenzar a plantearse algunas preguntas: ¿la actual fuerza de atracción de la Iglesia —y de las religiones en general— no deriva también de la ausencia o de la debilidad de las alternativas que el pensamiento ético aconfesional logra formular después de la caída de los grandes proyectos modernos de un “hombre nuevo”? ¿Y aquello que se presenta como “relativismo” no es tal vez el reflejo de una estrategia demasiado tímida, poco consistente, y por ello no idónea para contener la urgencia de los problemas globales? ¿Esto depende de la incertidumbre constitutiva que caracteriza a toda búsqueda de fundamentos no dogmáticos para la moral, del no proporcionar un sostén práctico suficiente para los principios proclamados, o bien de la incapacidad de transformar los valores de los que uno está convencido en una fe razonada capaz de ligar el pensamiento a la acción?

En los países anglosajones, las discusiones de ética son distinguidas en *thick* y *thin*, densas y sutiles. Las densas hacen referencia a la densidad de experiencias específicas, a la diferencia de las situaciones dentro de las cuales debemos actuar, a la variedad de las tradiciones y de las costumbres, a la mutación de los valores en el curso de la historia. Las sutiles pretenden remontarse a los pocos principios universales válidos para la humanidad entera en todo tiempo y en todo lugar. La ventaja de las primeras la propor-

⁵ *Ibidem*, *Conversazioni di Hilter a tavola*, Longanesi, Milán, 1970, p. 249.

ciona la concreción del análisis, mientras el riesgo lo plantea el relativismo. La ventaja de las segundas la da la presencia de puntos de referencia ciertos, mientras el riesgo deriva de su abstracción, del desvanecimiento de la especificidad de las situaciones y de los condicionamientos. Admitido el hecho de que la guía de nuestras elecciones no son mandamientos absolutos provenientes del exterior, que todo fundamento fijo ya no existe (lo que expresa el significado de la expresión nietzschiana “Dios ha muerto”), entonces la tarea de la que todavía hoy corresponde a la ética laica, es todavía seria e ineludible al mismo tiempo; en particular cuando se deben enfrentar cuestiones ligadas al desarrollo de las biotecnologías, a las amenazas de la guerra, del terrorismo y de la limpieza étnica, a las dimensiones bíblicas del hambre y de las enfermedades en el globo. Deben profundizarse ulteriormente, en consecuencia, las premisas de la conducta moral, valorar dentro de un marco teórico más riguroso las consecuencias de las acciones, comparar las instancias y las soluciones morales de los varios pueblos y épocas, buscando al mismo tiempo —tanto experimental como lógicamente— soluciones practicables, pero conmensuradas a la magnitud de los problemas y a la dimensión de la “humanidad”, en el doble sentido de la especie humana y de la dignidad que le corresponde.

Esto es válido sobretodo hoy, después de que la fe en los principios morales, que todavía estaba viva al inicio del siglo XX, ha sido sacudida y erosionada, contrariamente a toda expectativa inicial. Y es válido también después de que la tecnología —mediante la muerte masiva provocada en los campos de exterminio, en los *gulag* o por las bombas, atómicas o convencionales— ha multiplicado y burocratizado aquellas atrocidades que siempre han existido en el curso de la evolución humana. En lugar de la mera casuística o de la sola enunciación de meras leyes universales, es necesario recurrir nuevamente, reforzándolos, a los empobrecidos “recursos morales” y procurar, práctica y teóricamente, la formación de anticuerpos más poderosos en contra de las enfermedades que golpean el sentido de humanidad (construcción frágil pero esencial si no se quiere volver a caer en la barbarie).