

POR UNA IMPLICACIÓN TEOLÓGICA EN LOS DEBATES EN TORNO A LA NOCIÓN DE ‘DIGNIDAD HUMANA’

Lluís Oviedo Torró ofm

Sumario: Hace algunos años que la idea de ‘dignidad humana’ es cuestionada, sobre todo a causa de su escaso significado, de sus ambigüedades y por su anacrónico sentido de ‘superioridad’. También en bioética surgen dudas al respecto. Esos debates se conectan con recientes desarrollos en la antropología científica que cuestionan visiones inspiradas por el sentido cristiano de la excelencia humana y por la tradición humanista. Este artículo intenta revisar el estado de ese debate desde una perspectiva teológica y crítica, al tiempo que propone algunos complementos teóricos que podrían ayudar a corregir los problemas observados y a ofrecer alternativas.

Summary: The last years have witnessed a critical distance from the idea of ‘human dignity’, being questioned, especially because of its failing significance, its ambiguities and its anachronistic sense of superiority. Also, bioethics express substantial doubts regarding its utility and convenience. These debates are connected with recent developments in scientific anthropology that question traditional views inspired by the Christian and the humanist sense of human excellence. This article attempts to review the status of that debate from a theological and critical perspective, and proposes some theoretical complements that could help to correct the observed problems and to offer sound alternatives.

Palabras clave: dignidad, bioética, antropología, derechos humanos, ciencia.

Key dignity, bioethics, anthropology, human rights, science.

Fecha de recepción: 28 diciembre de 2017

Fecha de aceptación y versión final: 30 mayo de 2018

La idea de dignidad humana es tan familiar para todos que puede sorprendernos que se haya vuelto problemática en los últimos tiempos, y que se convierta incluso en un concepto bastante polémico y alejado de lo que puede considerarse como algo de ‘sentido común’. De hecho, varias voces se han alzado en algunos ambientes en tono de protesta ante lo que algunos ven como una invasión ideológica o un concepto superfluo, redundante e incluso peligroso¹.

Lo cierto es que esa noción ha tenido desde el principio un tono claramente reivindicativo, nunca neutral, y menos aún descontado. Se trata de uno de los pocos

¹ Dicha problematicidad se vuelve elocuente en el artículo de STEVEN PINKER, “The stupidity of dignity”: *The New Republic* 239-9 (2008) May 28, 28-31.

conceptos que se fraguan en la conjunción entre la inspiración cristiana que exalta la excelencia del ser humano en el orden de la creación, y los esfuerzos ilustrados y humanistas por situar a los humanos en el centro de todo. Se puede afirmar que estamos ante uno de los pocos casos en los que se da una buena convergencia entre la tradición cristiana y el espíritu moderno que encarnaba Kant, junto a muchos otros que trataban de dar mayor importancia a lo humano.

Aunque el cristianismo y el humanismo no son lo mismo, y a menudo se han presentado como programas en franca competencia, se puede afirmar que actualmente ambos se superponen y que, si hay competencia, lo es en sentido positivo o constructivo: se compete para decidir quién sirve mejor la causa a favor del ser humano, de salvaguardar su dignidad y defenderla de los ataques que sufre de forma regular desde hace algún tiempo.

Sin duda alguna hoy el concepto de dignidad humana es tanto patrimonio del Magisterio católico –en especial de la Doctrina Social de la Iglesia– como del repertorio teórico que despliega la causa humanista. Aunque su significado y contenido no siempre coinciden, ambos cubren un territorio común bastante amplio, y esto es más que evidente en lo que se refiere al rechazo contra cualquier forma de esclavitud, el uso de la tortura o todo lo que refleja tratamientos vejatorios al ser humano.

Conviene notar que se registra desde hace algunos años una producción bibliográfica interesante en editoriales de gran impacto académico y que es síntoma de la actualidad del tema. Este conjunto debería servir como punto de partida para iniciar un diálogo desde la teología². De hecho, una aproximación actual al tema de la dignidad humana debe, ante todo, tener en cuenta los debates en curso, para tratar de situarla en el debido contexto y tomar conciencia de las transformaciones y desplazamientos que puede haber sufrido como consecuencia. Esta presentación intenta facilitar dicha tarea; para ello, se revisarán algunos de los principales debates más vivos, se caracterizarán algunos de los retos más importantes que afronta dicha idea, y se propondrá una cierta revisión que apunta a la utilidad operativa de la misma, lejos de su valor meramente retórico al que estamos bastante acostumbrados.

Todo este esfuerzo se sitúa dentro de una perspectiva teológica, o mejor, de discernimiento teológico de los signos de los tiempos o de las tendencias culturales que marcan el contexto de la fe y, de forma más específica, de la reflexión cristiana sobre el ser humano. En ese sentido, este breve ensayo intenta situar a la teología en el centro del debate, es decir, hacer de ella un elemento de interlocución con otras instancias teóricas y académicas que se interesan por el tema. También en este caso la reflexión que nace de la fe reivindica su lugar en la plaza pública, como condición para mantener su relevancia. Ahora bien, dicho intento exige conocer bien a los demás interlocutores, sus argumentos y ser capaces de entrar en el mérito de la discusión a partir de una habilidad para debatir en los niveles planteados.

En cuanto a los debates que merecen una especial atención, considero conveniente hacer las cuentas con las críticas que provienen del campo de la bioética actual;

² Conviene citar a ese respecto los siguientes títulos: G. KATEB, *Human Dignity*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2011; M. ROSEN, *Dignity: Its History and Meaning*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2012; J. WALDRON, *Dignity, Rank, and Rights*, Oxford University Press, Oxford 2012; y finalmente, el más reciente, de P. BIERI, *Human Dignity: A Way of Living*, Polity Press, London 2017.

en segundo lugar surgen cuestiones morales e históricas que ponen de relieve ciertas ambigüedades; más allá conviene revisar la cuestión de la posible fundación de la dignidad humana, entre la esfera religiosa, o mejor cristiana, y la secular o filosófica laica; y por último la cuestión de los ámbitos de aplicación de esa idea, entre el peligro del excesivo individualismo, por un lado, y el colectivismo que se cierne ante las reivindicaciones de una aplicación más comunitaria, por otro. Merecen cierta atención las críticas a la supuesta ‘superioridad humana’, aunque esto ya entra más bien en el campo de los retos.

En relación con los retos, estos derivan de los debates que trato de presentar, o bien se producen en el calor de otros debates que influyen de forma indirecta en esa cuestión. Hay que tener en cuenta sobre todo el asalto en nombre de antropologías más científicas a la tradición de la dignidad personal, que resultaría una mera construcción sin fundamentos empíricos. Ahora bien, dicho asalto ha sido precedido por una serie de críticas que ponían en evidencia una profunda insatisfacción respecto de la causa humanista y de sus productos derivados, como el concepto de dignidad.

Los retos se convierten a menudo en oportunidades cuando se sabe responder a ellos desde una mirada más constructiva. Seguramente algunos de los desarrollos de los últimos años nos permiten ofrecer respuestas que pueden ayudar a elaborar mejor los temas bajo estudio y buscar una aplicación teológica. A ese respecto me parece conveniente tener en cuenta algunos de ellos: la extensión que proponen Amartya Sen y Martha Nussbaum de la idea de dignidad y derechos hacia la de ‘capacidades’ (*capabilities*); la importancia que en este y otros campos adquieren las creencias, junto a las razones o los argumentos; y una orientación más pragmática, es decir, práctica de la cuestión de la dignidad personal.

1. Debates que afectan a la idea de dignidad humana

La noción de dignidad humana ha sido cuestionada en los últimos años por diversos motivos. Probablemente necesitamos una mínima definición para aclararnos; por ejemplo, se trataría de una cualidad que se reconoce a todo ser humano en términos de autonomía, respeto debido a dicha condición, y protección o garantía a sus derechos básicos; a ello se podría añadir una cierta extensión que comprendería su carácter inalienable y su capacidad de realizar sus potencialidades propias, que no deberían ser bajo ningún motivo impedidas o restringidas.

Uno de los más críticos de la idea de dignidad hasta ahora ha sido el psicólogo evolucionista Steven Pinker, quien incluso se refiere a dicha idea como una ‘estupidez’³. Su argumento es que la ‘dignidad humana’ es “un concepto demasiado blando y subjetivo como para soportar el peso pesado de las cuestiones bioéticas a las cuales se intenta aplicar”. Ruth Macklin sentó un precedente al declarar en un editorial de la prestigiosa revista médica *BMJ*⁴ que dicho concepto es inútil y que todo lo que se necesita en bioética es la idea de ‘autonomía personal’, que está en la base de la práctica que exige el consenso informado por parte de los pacientes. Además, Pinker señala en su artículo tres caracte-

³ S. PINKER, “The stupidity of dignity”: *The New Republic* 239-9 (2008) May 28, 28-31.

⁴ R. MACKLIN, “Dignity is a useless concept”: *BMJ* 327 (2003) 1419.

rísticas del concepto de ‘dignidad humana’ que lo hacen poco adecuado para fundar o argumentar en el campo bioético. La primera es que “la dignidad es relativa” y depende de usos y costumbres locales, así como de modas o prácticas cambiantes en el tiempo; la segunda es que se trata de algo *fungible*, es decir que puede ser fácilmente intercambiado por otro bien o interés, de hecho estamos siempre dispuestos a renunciar a parte de nuestra dignidad en ciertas circunstancias, como en el caso de una exploración médica; y tercero, puede resultar dañina, como se muestra en sus aplicaciones ideológicas o a favor de los poderosos que reclaman respeto y sumisión por parte de otros, lo que suele oponerse a los niveles más convenientes y amplios de tolerancia que requieren las sociedades avanzadas. Pinker repite que se trata de algo demasiado subjetivo como para constituir un fundamento sólido y ampliamente compartido, y prefiere más bien que se mantenga la idea de respeto a la persona, a su cuerpo, y a su propiedad, y la de autonomía personal.

Como puede apreciarse, varias de las críticas expresadas por Pinker –y antes por Macklin– tienen bastante sentido y no sería sabio ignorarlas, aunque es interesante que Pinker asocie más bien la dignidad humana a un programa católico difícil de justificar, un tanto anacrónico, y quizás en último término a una serie de valores que son libremente asumidos como una visión de la vida y de la persona. Sin embargo, también pueden leerse dichas críticas en otra clave: como una llamada a mantener un sentido más esencial de la idea de dignidad, que se reduce a los dos conceptos de autonomía y respeto. Ahora bien, en tal caso estaríamos simplemente ante un desplazamiento semántico: aunque se deje de utilizar aquella palabra, dos de sus contenidos esenciales deben mantenerse, lo que impediría un abuso de la misma a causa de su extensión ilimitada –y podría frenar la investigación y desarrollo médico– al tiempo que se salvan ideas que parecen importantes también en dicha práctica,

El segundo punto de contención es más bien moral y tiene que ver con los distintos significados que pueden atribuirse a dicho término y a la problematicidad que resulta de tal polisemia. También saltan a la vista algunos abusos registrados en el pasado en torno a la noción de dignidad. El citado libro de Rosen⁵ ofrece una buena guía al respecto, pues el autor parte de la dificultad de encontrar un significado o fundación que sean ampliamente compartidos y convincentes. Comienza por analizar la relación entre dignidad y rango, lo que conduce a bastantes ambigüedades e incluso a situaciones peligrosas. Schopenhauer y Nietzsche son citados en estos casos por haber descrito un uso siniestro y abusivo de la dignidad, que tiene que ver más bien con el rango social, con la superioridad de algunos y que justifica el sacrificio y la sumisión de otros, que deben servir para realzar la dignidad del líder o de las clases superiores. Se pone de manifiesto en dichos casos la ‘pompa y circunstancia’ que rodea a los ‘dignatarios’ y que les ayuda a destacar sobre los demás. Aquí se disimula un cinismo que resulta relativamente fácil de deconstruir y pone claramente en evidencia los aspectos menos edificantes de la semántica del honor y de la dignidad, con sus usos históricos no demasiado remotos, o que persisten incluso en la Iglesia. La dignidad en estos casos deja de ser un concepto universal y pasa a ser algo restrictivo y clasista, lo que ciertamente constituye una seria advertencia contra otros posibles abusos⁶.

⁵ M. ROSEN, *Dignity: Its History and Meaning*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2012.

⁶ Además de Rosen, también Waldron insiste en esa línea: J. WALDRON, *Dignity, Rank, and Rights*, Oxford

Conviene recordar en dicho contexto el uso ideológico que denuncia Rosen del término ‘dignidad’, por ejemplo, en el magisterio del Papa León XIII, quien se refería a la dignidad de los trabajadores que cumplen su deber y de las mujeres en su actitud obediente, lo que contribuía a mantener una jerarquía estable. Dicho sistema hacía que las autoridades se aseguraran que cada uno estuviera en su lugar, sin protestas y asumiendo el propio destino. Probablemente en ese caso – que justificó la dura crítica de Nietzsche – lo que se refleja es una visión católica estática y organicista, inspirada en el modelo tomista, es decir de una estructura social estable en cuanto todo participa y se ajusta al plan divino, y que precisamente hace de la idea de ‘dignidad’ el reconocimiento de estar en el lugar que corresponde a cada cuál, sea más arriba o más abajo en una jerarquía preestablecida. Como puede comprenderse un tal esquema se vuelve muy problemático en nuestros días y reclama una profunda revisión. Es decir, si en el ambiente católico podemos seguir utilizando dicha noción, hay que hacerlo tras revisar y descartar aquellos elementos más cuestionables y que reflejan ideologías de sumisión y explotación, e incluso consagran un orden de ganadores y perdedores.

La fundación de la dignidad quizás encuentre una propuesta mejor en Kant, quien apunta al valor intrínseco e incondicional de la persona, opuesto a algo relativo, derivado o que depende de otra instancia. El valor no tiene que ver con el uso, sino que se establece por sí mismo, es decir, no es algo funcional sino auto-fundativo. Su fundamento es la autonomía de la persona y su capacidad de actuación moral, algo que sólo los humanos pueden ejercer, lo que – al menos en teoría – se puede aplicar a todos los humanos de forma universal, distinguiéndolos de quienes no tienen dicha capacidad. El concepto de dignidad se restringe a los humanos, y no debe extenderse a otros primates, por ejemplo, pero corre el riesgo de no cubrir completamente a quienes tienen su capacidad de decisión moral mermada por cualquier tipo de discapacidad. También surge la cuestión del digno tratamiento de los cuerpos de los difuntos, algo que recoge un consenso casi universal. De todos modos, Kant también apunta a un dato esencial, a la dignidad como respeto y a la idea de que el ser humano no tiene precio, y que por tanto no puede ser comprado o vendido, reemplazado o utilizado para fines ajenos a su propio interés; en definitiva, se trata de seguir la máxima de Kant de que la persona debe ser tratada como un fin y nunca como un medio. Todo ello justifica el respeto y evitar tratamientos humillantes y degradantes, o formas de objetivación del cuerpo de otros, como ocurre en el caso de la pornografía.

Otros sentidos del término de dignidad son interesantes, como el que se refiere a la capacidad de soportar con integridad o entereza las contrariedades de la vida y situaciones de gran sufrimiento. Hay que tomar nota de ellos evitando al mismo tiempo recaídas en su uso consolante y manipulador, o que paralice ante la posible búsqueda de soluciones y remedios.

Son sugestivas, por otro lado, algunas cuestiones que suscita Rae Langton al re-ensayar el libro de Rosen en las páginas del *TLS*⁷. Considero dos de ellas de suma importancia. En primer lugar, el hecho de que el intento de conceptualizar la idea de dignidad de forma racional sea insuficiente y que deje en la sombra aspectos importantes e

University Press, Oxford 2012.

⁷ R. LANGTON, “So much at stake”: *Times Literary Supplement* (*TLS*) (2012) August 31.

incluso pueda conducir a equívocos. En definitiva, la idea de dignidad humana pertenece quizás más a la cultura y a la tradición, y su aceptación o aplicación depende más de nuestra propia inclusión en dicho marco de comprensión, en un sentido que apunta más a las nociones de la filosofía hermenéutica de Gadamer que a la posible destilación racional o incluso al consenso entre personas razonables en términos habermasianos. Este punto conecta con otro bastante relacionado: el del carácter más o menos innato de rasgos que apuntan al pudor, la vergüenza y el sentido de dignidad propia o ajena. Ciertos indicios invitan a pensar en tal ‘innatismo’, como es la práctica casi universal de vestirse y cubrir ciertas partes del cuerpo, o de evitar las relaciones sexuales y otras funciones orgánicas en público. Pero por otro lado sería difícil obviar los componentes culturales que determinan o revisten de valor esos mismos comportamientos y hacen que varíen de una cultura a otra. Probablemente ambas dimensiones –la innata y la aprendida– confluyen en la configuración del sentido de dignidad, pero de nuevo obligan a replantear los términos de su universalidad, que se vuelve inevitablemente flexible.

La segunda consideración en el debate entre Langton y Rosen procede de la dificultad para conjugar los cuatro niveles de significado que Rosen describe y que a menudo pueden conducir a lecturas en conflicto entre sí. Un ejemplo es si la dignidad depende más de la capacidad de decisión libre y de la opción consciente, o bien de ajustarse a una cultura que distingue entre lo que puede ser más o menos digno. El caso de ciertas prácticas en el vestir en público es un claro ejemplo a ese respecto, pero también, en el extremo opuesto, actitudes de auto-humillación en ambiente religioso, que Kant no apreciaba en nombre de su idea de dignidad, ofrecen casos donde chocan unas ideas y otras en torno a lo que puede considerarse digno.

El tercer punto de contención se refiere a la posible ‘secularización’ de la idea de ‘dignidad humana’. Diversos autores como Kateb afirman por un lado la necesidad de mantener el carácter normativo que posee dicha idea, pero al mismo tiempo de desgajarla de su raíz confesional, o de las referencias religiosas que le restan universalidad o la ligan a tradiciones particulares, y obligan para su mantenimiento a profesar doctrinas un tanto desfasadas o poco plausibles⁸. De hecho, si las creencias religiosas pierden credibilidad en un ambiente cultural mucho más crítico, las nociones que dependen de dichas creencias correrían el riesgo de volverse poco plausibles. La cuestión no es tan sencilla, desde luego. Ya el mismo Kant, y mucho después Habermas, han reconocido que una cosa es concebir y comprender las normas morales, y otra muy distinta es la motivación para ponerlas en práctica. Para lo primero bastaría la filosofía, para lo segundo no, y las creencias religiosas aparecen en ese caso como insustituibles a la hora de motivar y convencer para la adopción de ciertos comportamientos que pueden ir en contra de los intereses particulares de cada individuo, para favorecer el bien común. Kateb trata de resolver el tema elevando la categoría de dignidad humana al rango de un principio existencial, y por tanto más allá de una norma moral. Pero de nuevo necesita cierta ‘fe secular’ a la hora de justificar su propio programa y convencer a todos sobre la pertinencia y utilidad de su adopción.

Así las cosas, se puede conjeturar que buena parte de la reflexión actual asume una u otra versión del concepto de dignidad humana, o de las ideas de autonomía y res-

⁸ G. KATEB, *Human Dignity*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2011.

peto que algunos prospectan como sus sustitutos menos ideologizados o más neutrales. Sin embargo, no estamos seguros de que dicha asunción pueda contribuir a la efectiva implantación de una cultura en la que se reconozca dicho principio a un nivel casi fundativo, y que sostenga el respeto de los individuos y su promoción más allá de intereses que pueden comprender la semi-esclavización de una parte de la población y su rendimiento para abaratar precios y ofrecer servicios recreativos más asequibles a todos. En principio da la impresión de que se intenta sustituir una fe por otra, la religiosa por la secular humanista, algo que no tiene por qué ser juzgado de forma negativa, siempre que los resultados garanticen que una vale la otra. Se trata de una tensión que se observa a otros niveles, el más claro es el de la competencia descrita magistralmente por Charles Taylor entre distintos modelos de felicidad y de vida plena⁹. En un sentido parecido, la causa de la dignidad humana puede aparecer ante nosotros hoy como una competencia de modelos antropológicos, tanto de felicidad como de extensión ética y de mejora de la sociedad que sea inclusiva en sentido máximo.

La cuarta área de contención se refiere a la tensión entre lo individual y subjetivo y lo comunitario, o a la dimensión de grupo. Ya han surgido bastantes problemas y dudas al respecto, pues en algunos casos lo que resulta dignificante para una persona, en el sentido de contribuir a expresar su propia imagen, identidad y opciones vitales, puede resultar para otros ofensivo o una pérdida de dignidad, sobre todo cuando choca con usos y costumbres enraizados en tradiciones o vinculados a ‘derechos familiares’ de clan o de una comunidad.

También en este caso se cruzan varias líneas que vuelven difícil el discernimiento y más problemática la aplicación práctica del sentido de dignidad humana, y de los derechos que de ella derivan, para evitar que quede en algo abstracto o en declaraciones retóricas. Da la impresión de que dicha idea es normativa ante todo al nivel individual y que su extensión a otros niveles puede ser perjudicial o provocar ambigüedades. Pero de nuevo aquí estamos ante el caso de una tensión entre percepción subjetiva y marcos culturales, e incluso de interiorización de preconceptos y prejuicios que pueden ‘sesgar’ nuestra comprensión de qué es más o menos digno, pues depende del contexto en el que nos movamos y de si ofende a uno o a su grupo, o bien a un tipo de población y no a otra. El debate reproduce de forma casi precisa el de la aplicación de los derechos humanos y el de las propuestas que intentan corregirlos con la alusión a los derechos familiares – que podrían tener precedencia– y de derechos del grupo o de la cultura, como en el caso de las restricciones de lenguaje ofensivo para ciertas poblaciones. Conviene discernir caso por caso y a menudo cierta negociación y transacciones entre distintos intereses y percepciones son inevitables y forman parte del juego. En cierto modo puede afirmarse que la dignidad se refleja precisamente en dicha capacidad de negociar y de asumir restricciones a los propios derechos en nombre de la comunidad de pertenencia y de otros intereses en juego. Más allá de eso no sería bueno que la reivindicación de la dignidad de algunos se hiciera a costa de la de otros.

Probablemente haya que tener también en cuenta como un quinto escenario polémico el problema de la extensión del concepto de dignidad más allá de los límites

⁹ Ch. TAYLOR, R.A. KUIPERS, “The New Atheism and the Spiritual Landscape of the West: A Conversation with Charles Taylor (Part One of Three)”: *The Other Journal. Com: An Intersection of Theology and Culture* 11 (June 12, 2008), <http://theotherjournal.com/print.php?id=375> (Consulta del 15 de mayo de 2017).

de la especie humana. Se trata de un punto muy debatido, pues no está claro si la reivindicación de la dignidad humana supone una merma en el respeto a otros animales. Creo que es mejor discutir este punto en el apartado siguiente, cuando se revisen los retos que debe afrontar hoy la idea de dignidad.

2. Otros debates y retos en torno a la idea de dignidad personal

Probablemente las principales objeciones que se plantean frente a la comprensión de los seres humanos como portadores de dignidad provienen de los intentos científicos de explicar la naturaleza humana y su comportamiento de una manera más simple, eficiente y reductiva. Sin embargo, esa tendencia, que profundiza sus raíces en corrientes preexistentes, no es la única; muchas otras voces se han alzado en el último medio siglo arrojando una sombra sobre las posiciones humanistas y contribuyendo a una devaluación de los altos niveles distintivos de la condición humana. Irónicamente, la mayoría de las voces críticas que se registran en ese periodo apuntaban a una mejora o corrección de lo que podría percibirse como incorrecto en nuestros intentos de cualificar la naturaleza humana. No obstante, los resultados obtenidos a partir de esos esfuerzos críticos dejan mucho que desear tras un largo periodo de ensayo, y además tampoco está claro si realmente hemos alcanzado una perspectiva más conveniente o reveladora sobre la condición humana que ayude a superar sus limitaciones más lacerantes. La cuestión de fondo es, claro está, si estas intervenciones críticas contribuyen a clarificar la idea de dignidad humana, despojándola de adherencias perjudiciales o de sesgos –como las ya mencionados en el punto anterior– que lastran un programa todavía necesario en los esfuerzos por mejorar la condición humana.

Se puede indicar un mínimo catálogo de cuestiones y reproches dirigidos contra el humanismo tradicional y las opiniones más exaltantes respecto de la condición personal, y que se han planteado desde mediados de los años sesenta, antes de pasar a las objeciones de raíz más científica. Comenzaré con las filosofías críticas del siglo XX que denuncian la violencia cometida en nombre del humanismo; después, la crisis que se asocia a los estudios culturales y etnográficos, que evidencian el etnocentrismo occidental y dominante; tercero, el pensamiento post-estructuralista que revela la sospechosa invención reciente del ‘hombre’; cuarto, el fin del antropocentrismo proclamado por posiciones de mentalidad ecológica, o aún más por movimientos animalistas; y, por último, las sospechas planteadas por filosofías más sensibles al proceso intersubjetivo y al principio de alteridad.

El pensamiento crítico, especialmente la llamada *Escuela de Frankfurt*, ha sido muy elocuente al denunciar cómo la categoría de *humanismo* podría haber contribuido a las estrategias asumidas en el período de la Ilustración y que han conducido durante el siglo XX a devastadores programas de supremacía y aniquilación. Aquí surge una paradoja, ya que el humanismo inicial se percibe como culpable de una tendencia anti-humanista. Lo que nació como una filosofía centrada en el ser humano podría terminar justificando grandes ejercicios de exterminio. Algo oscuro se oculta en esos intentos de exaltar la condición humana cuando en realidad conducen a horribles expresiones históricas. ¿Fue culpable la ‘razón instrumental’? ¿Era ese humanismo dema-

siado individualista? ¿O estaba demasiado alejado de sus raíces cristianas? No es fácil responder a esas preguntas; sin embargo, la conciencia crítica occidental después de las experiencias dramáticas del siglo XX necesita reflexionar sobre los defectos aparentes que podrían acompañar al humanismo tradicional y a todo su programa de progreso a la luz de las experiencias más negativas registradas hasta el momento. De todos modos, esta crítica parece demasiado genérica e incapaz de distinguir entre el humanismo y sus perversiones, que se vuelven lo opuesto de lo que buscaban: una superación de las limitaciones actuales.

El segundo punto se refiere al desarrollo de una visión menos etnocéntrica sobre la condición humana. Varios descubrimientos y programas de investigación evidencian desde hace bastante tiempo que nuestra civilización y nuestros orgullosos modelos de vida occidental posiblemente no sean tan buenos como podíamos imaginar, y que los modelos alternativos podían competir e incluso superar a los programas occidentales tan pretenciosos. Margaret Mead¹⁰, por ejemplo, podía mostrar –de forma algo figurada– que las chicas de Tahití vivían una vida más sana –desde un punto de vista psicológico– y que la sociedad podía disfrutar de una vida más equilibrada que la propia de las grandes áreas urbanas occidentales, a menudo neurótica y estresante. Los ejemplos podrían multiplicarse, pero la lección general que cabía extraer es que debemos evitar pensar en términos de superioridad occidental, algo que ha justificado la esclavitud, el abuso colonial y otras prácticas de dominio sobre otras poblaciones. Ante dichas memorias, la idea de ‘dignidad personal’ que ostentaban los colonizadores y que muchos querían extender a las culturas con las que se encontraban, funcionaba a menudo como un pretexto que legitimaba actitudes opresivas. De nuevo se impone la tarea de distinguir entre ‘dignidad’ y sus perversiones. De todos modos conviene recordar que esa idea sirvió también como estandarte a muchos movimientos abolicionistas, y no sólo a los colonizadores.

El tercer paso en este proceso crítico se refiere a la profunda revisión que el filósofo Michael Foucault, entre otros, al menos hasta Bruno Latour, ha propuesto sobre la categoría de lo ‘humano’¹¹, que en su opinión sería una invención bastante reciente, más bien moderna, y por tanto, algo que se puede antojar anticuado y superado. De hecho, después de él, el término *post-humanismo* se ha acuñado para designar un tiempo en el que podemos prescindir perfectamente de ese concepto demasiado presuntuoso y exultante sobre la realidad humana, demasiado limitado y sujeto a control y manipulación; de ahí que la “muerte del hombre” se convierta en una consigna popular y en un filón que alimenta el pensamiento posmoderno. La incidencia de dichos análisis filosóficos sobre la idea de dignidad puede ser relativa a causa de su abstracción y de su tono elitista, aunque podría nutrir una cultura – o al menos un nicho cultural – en la que simplemente pierde sentido a causa de su extrañeza en relación con las categorías alternativas que aquí se manejan. Lo humano sería en este panorama ‘otra cosa’, una idea e incluso una realidad que se sitúa en otra dimensión, y se percibe desde otras claves.

¹⁰ M. MEAD, (1928) *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation*, Harper Perennial Modern Classics, New York 2001.

¹¹ M. FOUCAULT, *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966; B. LATOUR, *We Have Never Been Modern*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1993.

La cuarta versión de esa crítica ya ha sido mencionada y toca la sensibilidad ecológica, aún más aguda en los movimientos animalistas que critican –algunas veces de forma muy vehemente– cómo se ha usado el humanismo como pretexto para ejercer un dominio cruel sobre otras criaturas y una actitud que al final oculta una falta de respeto por parte del ser humano. Se da la sospecha de que descuidar a los animales llevaría a una actitud arrogante que podría desencadenar una pérdida de sensibilidad hacia los mismos seres humanos. El problema reside una vez más en que la exaltación de lo humano y de su dignidad puede darse a costa de la devaluación de otros seres, que perderían ‘créditos’ en ese ambiente. La cuestión es entonces si se puede proceder con la idea de dignidad humana sin que genere una depreciación inconveniente en otras áreas de la vida o del ambiente que la hace posible, o si dicho reto tiene el alcance que algunos le atribuyen. Una primera impresión es que es necesario distinguir entre una crítica justa contra los desmanes ecológicos, pues redundan negativamente en la vida humana, y otras apreciaciones sobre el cuidado de animales, que pueden suscitar menos consensos.

Y la quinta tradición que conviene citar es la que exige un “humanismo del otro hombre”, o un humanismo menos egocéntrico y más abierto a la alteridad y a una dependencia constructiva de otras personas, como ha reivindicado el filósofo Emmanuel Levinas, y muchos otros que han seguido un programa similar¹². La idea es que el humanismo tradicional alimentaría conductas solipsistas o egoístas, y solo cuando reconocemos la centralidad de otras personas podría ese concepto adquirir una cualidad ética y evitar los profundos defectos, y errores históricos asociados a ese concepto y a su contenido normativo. En este caso se propone una corrección o bien una ampliación de la idea de dignidad personal, que debería estar siempre vinculada a la dignidad de los demás para evitar una deriva individualista.

De todos modos, a pesar de la importancia de los retos hasta ahora señalados, en mi opinión el más importante en nuestros días a la hora de renovar el significado de la idea de ‘dignidad humana’ procede de la elaboración de las antropologías científicas. La investigación científica reciente invita a una revisión de la condición humana que podría poner en peligro todos los intentos de establecer un sentido de dignidad personal. Probablemente el nombre que más viene a la mente al rastrear los orígenes de dicha sospecha y del contraste entre el progreso científico y la idea de dignidad humana es el del psicólogo estadounidense B.F. Skinner y su libro del 1971 *Más allá de la libertad y la dignidad*¹³. Su tesis principal era la necesidad de renunciar a algunas ideas sobre la libertad y la autonomía moral como condición para un mayor bienestar humano y un progreso social. Se convirtió en el típico villano ante los intelectuales de mentalidad más humanista, y su conductismo fue visto como un programa demasiado crudo de mejora humana, en cualquier caso, no el único que se ha propuesto desde entonces en esa clave. Conviene reconstruir la historia de dichos intentos científicos cuyo objetivo era desentrañar los misterios de la naturaleza humana a fin de dar respuestas más convincentes a los desafíos que planteaban y de impulsar una mejora de nuestra especie.

En el pasado, el estudio de las personas estaba reservado a lo que se ha llamado ‘las humanidades’, es decir, aquellas disciplinas de naturaleza más bien hermenéutica

¹² E. LEVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Paris 1972.

¹³ B.F. SKINNER, *Beyond Freedom and Dignity*, Knopf, New York 1971.

que, al atesorar un depósito de sabiduría acumulado a lo largo de los siglos, ofrecían un discurso entre descriptivo y normativo sobre el ser humano y su significado en el conjunto de la realidad. Esta pacífica distribución disciplinaria ha sido cada vez más cuestionada durante el siglo XX. La irrupción del psicoanálisis comenzó a cambiar las cosas. Aunque mantenía una cierta aura humanista, introdujo categorías y prácticas más cercanas a la medicina y al punto de vista científico. Lo que parecía un campo reservado para las “viejas ciencias del hombre” y excluido de las “ciencias naturales” fue invadido por los intentos de apropiación científica promovidos por nuevas generaciones de investigadores que ya no reconocían los límites implícitamente aceptados por generaciones anteriores.

Desde los años 60 algunos zoólogos empezaron a aplicar métodos de estudio del comportamiento animal a la conducta humana, dando lugar a la llamada ‘etología’. Este enfoque fue inaugurado por Konrad Lorenz y Niko Tinbergen, y encontró aplicación al estudio de la agresión y otras formas de conducta humana¹⁴. El discípulo de Lorenz, Eibl-Eibesfeldt, trató de profundizar dicho programa con un famoso estudio dedicado al amor y al odio¹⁵. En esos años, ya en el ambiente de lengua inglesa, el libro de Desmond Morris *El mono desnudo*¹⁶ conoció una amplia difusión. Estos desarrollos, y el tono de revelación que los caracterizó, tuvieron un fuerte impacto cultural al ofrecer una perspectiva muy convincente y simple sobre la condición humana, que ahora podía comprenderse mejor gracias a esas explicaciones en términos de etología animal o de motivos biológicos.

Tras esos intentos iniciales el camino quedó despejado a futuras exploraciones de la naturaleza humana en clave biológica, o en términos científicos. Ya en los años 70 se acabó de abrir la veda y E.O. Wilson publicó su famoso libro *Sociobiología*¹⁷, con un programa explícito de aplicación de los criterios evolutivos de supervivencia, adaptación y éxito reproductivo a la comprensión del comportamiento humano. También la publicación poco más tarde del libro de Richard Dawkins *El gene egoísta*¹⁸ contribuyó a dicha carrera por reducir lo humano a explicaciones de carácter biológico-evolucionista, esta vez ofreciendo una explicación bastante razonable del altruismo, es decir, de algo tan ‘humano’ como el ‘amor al prójimo’. Estos programas fueron objeto de severas críticas, incluso desde las mismas filas de los biólogos, lo que llevó a algunas matizaciones y al desarrollo de lo que se dio en llamar ‘psicología evolucionista’, prácticamente un producto más maduro de esa misma tendencia biologista, pero ahora aplicando criterios adaptativos o de selección natural a las mismas estructuras o módulos mentales que presiden el comportamiento humano.

Por supuesto, los desarrollos apenas descritos suscitaron perplejidad y críticas en muchos sectores, aunque la reacción teológica fue seguramente la más tardía y tí-

¹⁴ K. LORENZ, *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, Verlag Dr.G Borotha-Schoeler, Wien 1963.

¹⁵ I. EIBL-EIBESFELDT, *Liebe und Hass: Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen*, Piper, München 1970.

¹⁶ D. MORRIS, *The Naked Ape*, Jonathan Cape, London 1967.

¹⁷ E.O. WILSON, *Sociobiology: The New Synthesis*, Harvard University Press, Cambridge 1975.

¹⁸ R. DAWKINS, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford 1976.

mida. Probablemente nuestros colegas no llegaron a tomarse en serio dichas visiones, que parecían completamente ajenas a su sensibilidad, algo como de otro mundo, ni siguieron los debates que encendieron en las últimas décadas el ambiente académico eran de su incumbencia¹⁹. Ahora bien, en esas intensas discusiones lo que estaba en juego era algo muy serio: poco podía quedar de la idea de dignidad personal— algo bastante anacrónico y fuera de lugar a los ojos de muchos —si el ser humano podía ser reducido a la lógica que preside el comportamiento de cualquier animal, si lo humano podía explicarse de forma casi mecánica.

Los problemas y las dudas no hicieron más que aumentar cuando en los años siguientes se añadieron otros estudios que —una vez más— invitaban a redimensionar el carácter y excelencia de los humanos. Por lo menos cabe aludir a tres filones en ese sentido: el de los estudios cognitivos, el de la genética y los económicos de la opción racional. Volviendo la vista hacia atrás, quienes seguíamos con interés la actualidad y las investigaciones que pudieran contribuir a comprender mejor la naturaleza humana, no podemos evitar una cierta sensación de ironía y desengaño motivada por las ilusiones y promesas de aquellos años, en los que distintos modelos teóricos con base científica aventuraban incluso profecías sobre la posibilidad de desentrañar los misterios de la persona y de explicarlos desde unas pocas claves: neurológicas, genéticas o de algoritmos decisionales. Esos tiempos conocieron sus pasiones y nutrieron grandes expectativas. Uno de esos programas trataba de explicar la mente humana en términos de computación y del análisis de las redes neuronales²⁰, un proyecto que persiste hasta nuestros días a pesar de los muchos desmentidos y reveses que ha padecido. También los avances en la genética, sobre todo tras completar la descripción del genoma humano, nutrió muchas esperanzas más allá del nivel meramente terapéutico. En ambos casos convergían los avances en el campo de las neurociencias y de la genética con los esquemas biológicos más amplios, en el sentido de poder facilitar las piezas básicas que completarían el rompecabezas que todavía planteaba la realidad humana. Recuerdo en los inicios del 2000 que un neurocientífico me confió en un congreso internacional que en unos quince años podrían completar también el mapa de las conexiones neuronales y que con dicho instrumento estaríamos en condiciones de explicar todos los misterios de la naturaleza humana, comprendido el de la autoconciencia.

En aquel panorama no es extraño que también la ciencia económica se propusiera como un programa capaz de prever el ‘comportamiento racional’ de los actores económicos, que tenderían casi siempre a maximizar sus beneficios y a limitar los costes. Todo ese planteamiento se alineaba con la misma tendencia apenas descrita: reducir lo humano a categorías más lineares, que pudieran ser descritas de forma previsible, lo que facilitaría nuevos programas de gestión personal y social, para el beneficio de todos. No

¹⁹ Una notable excepción fue el ensayo de J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías: un reto a la teología*, Sal Terrae, Santander 1983; para una revisión crítica: LL. OVIEDO, “Is Christian Theology Well Suited to Enter the Discussion between Science and Humanism?": *Zygon* 41 (2006-4) 825-842. En cuanto a las obras críticas desde la misma biología, véase: S.J. GOULD, *The Mismeasure of Man*, Norton & Co., New York 1981; R. LEWONTIN, S. ROSE and L.J. KAMIN, *Not in Our Genes: Biology, Ideology and Human Nature*, Pantheon, New York 1984.

²⁰ J. FODOR, *Modularity of Mind: An Essay on Faculty Psychology*, MIT Press, Cambridge 1983; S. PINKER, *How the Mind Works*, Norton, New York 2009. Francis CRICK llegó a decir que “No eres más que un paquete de neuronas”, *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*, Scribner's Macmillan, New York 1994, 3.

es de extrañar que dichos planteamientos se conjugaran en aquellos años con posiciones en las que se limitaba mucho el alcance de la libertad personal y el papel que pudiera jugar la autoconciencia. De hecho, se ha debatido mucho a ese respecto, y las posiciones más reductivas e incluso eliminacionistas de Daniel Dennett y otros han sido objeto de duras críticas por parte no sólo de filósofos sino también de científicos que apostaban por un modelo distinto de humanidad y de su capacidad de decisión libre²¹. También en economía se ha producido un cierto reflujó que hace que las aguas vuelvan a su sitio y que se asuman en fechas muy recientes actitudes que apuntan al carácter ‘humano’ de los agentes económicos, como señala el Premio Nobel de Economía Richard Thaler 2017²², y lo imprevisible de las interacciones entre esos mismos agentes²³.

La impresión dominante ahora es que han cambiado los humores y que la idea de que se pueda reducir el comportamiento humano a algoritmos más o menos complejos y a juegos decisionales está perdiendo fuelle a favor de programas alternativos más abiertos a la contingencia, la libertad y las características más específicamente humanas. Se puede citar un amplio coro de voces críticas que han publicado en los últimos 15 años un cuantioso número de ensayos en los que se manifiesta abiertamente la oposición a las visiones más reductivas, de un signo o de otro, lo que refleja al menos un gran pluralismo en el campo de los estudios científicos aplicados a la naturaleza humana, incluidos los genéticos y los neurológicos²⁴. En todo caso los proyectos más reductivos nunca lograron alcanzar una imagen ‘completa’ del ser humano, o capaz de explicar todos sus fenómenos y manifestaciones de forma satisfactoria.

En este punto conviene detenernos para introducir una reflexión en clave más teológica al hilo de la reconstrucción histórica planteada. Se puede deducir un cierto principio o casi una correlación a la luz de los procesos examinados y que permite plantear que la dignidad personal depende en buena medida de la capacidad de preservar un cierto carácter de misterio en torno al ser humano, es decir, de la posibilidad de que no triunfen los programas más reductivos o los intentos de explicar la naturaleza humana en términos biológicos, neurológicos o bien genéticos. Preservar dicho margen

²¹ D. DENNETT, *Consciousness Explained*, Little, Brown & Co., New York 1991; A. KEMMERLING, “Why is Personhood Conceptually Difficult?” in M. WELKER (ed.), *The Depth of the Human Person: A Multidisciplinary Approach*, Grand Rapids, Mi, Cambridge, U.K. Eerdmans 2014, 15-44; 24, note 12; G. STRAWSON, “Consciousness Myth: Tom Stoppard’s ‘hard problem’ may be the hardest there is – but it certainly is not new”: *Times Literary Supplement (TLS)*, 5839, 14-15.

²² R. THALER, “I think the most important impact (of my research) is the recognition that economic agents are human, and that economic models have to incorporate that”, <https://www.reuters.com/article/us-nobel-prize-economics/were-all-human-nudge-theorist-thaler-wins-economics-nobel-idUSKBN1CE0X5> (Consulta del 15 de mayo de 2017).

²³ R. BOOKSTABER, *The End of Theory: Financial Crises, the Failure of Economics, and the Sweep of Human Interaction*, Princeton University Press, Princeton, NJ 2017.

²⁴ K. MALIK, *Man, Beast and Zombie: What Science Can and Cannot Tell us about Human Nature*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ 2002; R. TALLIS, *Aping Mankind: Neuromania, Darwinitis and the Misrepresentation of Humanity*, Acumen, Durham 2011; M. ROBINSON, *Absence of Mind: The Dispelling of Inwardness from the Modern Myth of the Self*, Yale University Press, New Haven, London 2010; P. LEGRENZI C. UMLTÀ and F. ANDERSON, *Neuromania: On the Limits of Brain Science*, Oxford University Press, Oxford, New York 2011; S. SATEL and S.O. LILIENFELD, *Brainwashed: The Seductive Appeal of Mindless Neuroscience*, Basic Books, New York 2013; D. CANTER and D. TURNER, *Biologizing the Social Sciences: Challenging Darwinian and Neuroscience Explanations*, Routledge, New York 2013.

sería esencial a la hora de reivindicar una dimensión especial del ser humano, una cierta ‘discontinuidad’ respecto del resto de la realidad. Es importante introducir en los debates en curso una dimensión teológica, es decir, la que invita a pensar en qué medida la referencia del ser humano al misterio divino incide en las perspectivas de libertad y dignidad que intentamos rescatar y mejorar, tras corregir abusos y ambigüedades. En ese sentido se puede formular una hipótesis, que tiene que ver con la dura secularización antropológica y sus consecuencias, que incluían la posibilidad de constituir un concepto de dignidad humana plenamente secular. La hipótesis, que habría que verificar, es que dicha posibilidad se vuelve más difícil en las condiciones actuales, y que la referencia a Dios es una de las pocas garantías que permiten asegurar la viabilidad del programa de dignidad humana, así como de sus consecuencias a nivel práctico, es decir moral.

Antes de desarrollar la línea apenas apuntada merece la pena detenerse en otra discusión más reciente y que plantea también un reto no secundario a la idea de dignidad personal, quizás obligándonos a reformularla en términos menos exclusivos. Me refiero al debate sobre la especificidad o el carácter único del ser humano, una cuestión que se ha planteado de forma incisiva con el desarrollo de estudios de psicología comparada, de primatología y paleo-antropología. Dichos estudios nos han ayudado en buena medida a entender mejor dicha naturaleza en relación con nuestros antepasados en la línea evolutiva de los homínidos y en el contraste con otras formas de comportamiento animal con el que compartimos muchos rasgos, pero también nos distinguimos de forma bastante aparente. En muchos casos se ha entendido el debate no tanto como una devaluación de las ideas de dignidad humana, cuanto más bien como una llamada a extenderlas hacia otras especies animales. Ahora bien, la cuestión sigue planteándose en términos de cualidades que reclamarían una especial consideración a la esfera humana, cuando sus características pueden introducir nuevos significados. De todos modos, a diferencia de análisis anteriores, este no es un ejercicio apriorístico, o basado de forma deductiva en principios e ideales sobre la realidad humana, sino el resultado de una investigación de base, de estudios empíricos que nos ayudan a comprender, desde la comparación con otros animales, los rasgos especiales que reviste la naturaleza humana.

Son muchos los estudios publicados en los últimos cinco años que se plantean la cuestión de la especificidad humana, y todos ellos desde una perspectiva empírica o de estudios de psicología comparada²⁵. Por citar una de las incorporaciones más recientes, el biólogo evolucionista Kevin Laland, tras varios estudios de campo, se pronuncia claramente en esa misma línea, es decir, a favor de la especificidad humana, en un sentido fuerte y que va mucho más allá de las simplificaciones de quienes afirman que también los elefantes son ‘únicos’ por su trompa, o las jirafas por su largo cuello. Los humanos son ‘únicamente únicos’ afirma Laland²⁶, en un sentido que apunta claramente a su excelencia por encima de todos los demás animales.

²⁵ K. STERELNY, *The Evolved Apprentice: How Evolution Made Us Unique*, MIT Press, Cambridge, MA 2012; Th. SUDDENDORF, *The Gap: The Science of What Separates Us from Other Animals*, Basic Books, New York 2013; Ph. LIEBERMAN, *The Unpredictable Species: What Makes Humans Unique*, Princeton University Press, Princeton, Oxford 2013; D. BICKERTON, *More than Nature Needs: Language, Mind, and Evolution*, Harvard University Press, Cambridge, Ma, London 2013.

²⁶ “...humans are uniquely unique.”, K. LALAND, *Darwin’s Unfinished Symphony*, Princeton University Press, Princeton, NJ 2017, 29.

Desde un punto de vista más teológico intervenciones recientes han contribuido a dar una propia consistencia a dicha posición y han supuesto una decidida intervención en esos debates. Cabe citar los libros de Alister McGrath, *The great mystery: science, God and the human quest for meaning* y Russell Stannard, *The divine imprint: finding God in the human mind*²⁷. En ambos casos se plantea una imagen del ser humano que actualiza el contenido del principio cristiano que identifica las personas como creadas ‘a imagen de Dios’, al profundizar en los misterios de su mente, auto-conciencia, y de sus características propias. También un grupo de teólogos y filósofos de la Pontificia Universidad Antonianum hemos intentado aportar nuestra propia investigación en un proyecto de tres años sobre la especificidad humana y que ha producido resultados relevantes²⁸.

Una primera impresión ante la elevada producción científica aplicada al campo antropológico es que el alcance de la ‘revolución’ en los estudios evolutivos, cognitivos y neurológicos y sus consecuencias para la comprensión de la realidad humana ha sido bastante exagerado. La maduración de estas posiciones invita a cuestionar la idea de que la nueva investigación biológica y neurológica implica una imagen de la persona humana muy lejos de los ideales cristianos y humanistas. Lo cierto es que la investigación actual asume un tono más equilibrado o menos maximalista o reductivista, abriéndose a claves más plurales, a la necesidad de hacer las cuentas con más variables (*multilevel analysis*²⁹) y a asumir una insuperable complejidad en nuestra comprensión de lo humano. Ello implica que, si bien las versiones más reductivas no están simplemente ‘superadas’, ya no ejercen una influencia negativa tan poderosa en nuestra forma de entender la dignidad humana.

Por otro lado, subsisten las cuestiones teológicas antes planteadas, y que suponen una invitación a reintroducir el factor religioso en el debate sobre la dignidad personal. A ese propósito conviene recordar la profusión de estudios científicos sobre la religión surgidos en los últimos veinte años y que a menudo han sido un reflejo de los desarrollos en el campo antropológico ya descritos; de hecho, también en el caso de la religión se han dado las mismas actitudes reductivas que se observaban en el tratamiento de las personas. No es difícil trazar un cierto paralelismo, o mejor un isomorfismo entre ambos campos de estudio, y las semejanzas nos llevan a pensar que la devaluación de la realidad humana va pareja a la devaluación de su dimensión religiosa. No es aventurado pensar que la cuestión de la dignidad personal esté también implicada en la que replantea el lugar y función de la fe religiosa en las sociedades avanzadas o en cuadros culturales muy secularizados. También en ese caso se busca un acomodo a la dimensión religiosa en lo que se ha dado en llamar ‘post-secularización’, ya que quizás no sería bueno ignorar o descalificar un fenómeno con bastantes facetas positivas.

²⁷ A. McGRATH, *The great mystery: science, God and the human quest for meaning*, Hodder & Stoughton, London 2017; R. STANNARD, *The divine imprint: finding God in the human mind*, SPCK, London 2017.

²⁸ LI. OVIEDO and I. COLAGE, “Cultural Influences on the Brain, Science and Theology on Human Specificity”: *Open Theology* 1 (2015) 354–365; <http://www.degruyter.com/view/j/opth.2014.1.issue-1/opth-2015-0019/opth-2015-0019.xml> (Consulta del 24 de mayo de 2016); P. D’AMBRISIO, LI. OVIEDO and I. COLAGÉ, “What is specific about humans?": *Zygon*, 50 (2015) 962-1021.

²⁹ E. JABLONKA and M. LAMB, *Evolution in four dimensions: Genetic, epigenetic, behavioral, and symbolic variation in the history of life*, MIT Press, Cambridge, MA, 2005.

3. Correctivos y alternativos para un replanteamiento de la dignidad humana

El recorrido propuesto en estas páginas ha puesto en evidencia crisis y revisiones necesarias de la idea de dignidad. Esa idea resiste y tiene aún un sentido en nuestro panorama cultural, a condición de que se respondan las cuestiones y se afronten los retos que han surgido, para reconstruirla con los necesarios correctivos. En este último apartado se presentan algunas propuestas que pueden contribuir a ampliar el marco teórico en el que se discute de la dignidad, y quizás faciliten algunas respuestas ante los problemas señalados. Ante todo, se trata de abordar el tema de una forma constructiva y realista, evitando las trampas de su abuso retórico o de su tono demasiado idealizado. En ese sentido, se sugieren tres vías de interés: en primer lugar, la propuesta de Sen y Nussbaum de extender el concepto de dignidad humana al de ‘capacidades’ (*capabilities*); segundo, situar la dignidad humana dentro del marco de estudio del papel que juegan las creencias; y tercero, insertar ese tema dentro de un esquema de comprensión más pragmático.

3.1. La conveniencia de vincular la dignidad a las ‘capacidades’

Esa idea ha sido acuñada por el filósofo indio Amartya Sen y luego desarrollada y aplicada por Martha Nussbaum³⁰. En resumen, el programa apunta a expandir la idea original de dignidad humana, que incluye la autonomía y el respeto, fundando un cuadro de derechos humanos, para abarcar una serie de formas posibles de auto-expresión y la capacidad de alcanzar un nivel de vida apropiado con los medios más adecuados; o bien garantizar lo que potencialmente podría ser alcanzado por alguien a lo largo de su existencia y con su propio esfuerzo. Nussbaum construye sobre esa visión una teoría de la justicia como una forma de reconocer los desarrollos potenciales de cada persona, y nombra una serie de diez capacidades humanas básicas: la vida, la salud corporal, la integridad corporal, los sentidos e imaginación, las emociones, la razón práctica, la afiliación, la relación con otras especies, el juego, y el control sobre el propio entorno. Estos rasgos deberían ser defendidos como un umbral mínimo que permite dar un contenido a la dignidad humana, algo mucho más concreto y mensurable, y menos una abstracción o una reivindicación retórica. La idea de capacidades humanas, como una vía para ampliar y dar contenido a la de dignidad personal, puede encontrar un cierto reflejo en una antropología cristiana cuyo principal énfasis se pone en la capacidad transformadora de la gracia y en su expresión en el amor, algo que no puede ser una mera declaración de principios.

3.2. Dignidad y creencias

La investigación reciente en el campo de lo que cabe denominar ‘estudios de las creencias’ reviste un gran interés a la hora de repensar la cuestión de la dignidad³¹. Estos

³⁰ A. SEN, *Development as Freedom*, Oxford: Oxford University Press 1999; M. NUSSBAUM. *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, Harvard University Press, Cambridge 2011.

³¹ Para una presentación de esa línea de investigación: H.-F. ANGEL, LL. OVIEDO, R.F. PALOUTZIAN, A,

estudios han puesto en evidencia el papel que juegan esas convicciones profundas para guiar y proyectar significado en la propia vida; además son determinantes cuando hay que tomar decisiones complejas. De hecho, la investigación empírica reciente muestra cómo las creencias influyen profundamente en nuestro modo de ser humanos, lo que nos distingue tanto de los animales como de las máquinas de computación. El tema crucial es que seguramente la dignidad tiene más que ver con nuestra forma de creer que con las razones que podamos esgrimir, y esas creencias determinan cómo nos comportamos en relación con otras personas y nuestro compromiso a favor de los derechos humanos. El nuevo énfasis en la importancia de las creencias invita a resituar la cuestión de la dignidad humana, que en este caso pasa a ser objeto de una creencia de alto nivel, junto a otras como las que afectan a los valores y a todo lo que confiere significado a la propia vida. En dichas condiciones, parece bastante clara la relación entre la fe cristiana y otras creencias que pueden resultar implícitas a la misma; pero que, en todo caso, es el ámbito de la fe – de un tipo o de otro, como ya se ha señalado en el primer apartado – el que asegura consistencia a la idea de dignidad personal.

3.3. *La dignidad humana se entiende a partir de su uso práctico*

La aplicación no es sólo un segundo momento después de la reflexión y de las grandes declaraciones, sino que es parte del mismo proceso en el que se concibe y mantiene una idea, como la de dignidad humana. De hecho, en el libro recientemente publicado por Peter Bieri, *Human Dignity: A Way of Living*³², el autor afirma que tal concepto expresa una manera de vivir, un estilo más que una declaración retórica de derechos. Este paso recuerda uno similar en el campo teológico: el de Christoph Theobald y su visión del cristianismo como un estilo o forma de vida³³. Es interesante esta convergencia, donde la teología y la comprensión contemporánea de la dignidad humana confluyen en una misma expectativa: revestir las ideas con las experiencias vividas, y vivir dentro de un marco que configuran esas mismas ideas-guía. Se trata de nuevo de proveer un revestimiento práctico a una idea que puede haber sufrido de excesivo idealismo, y de hacerla operativa, sobre todo en el sentido de nutrir una ética de la atención y del cuidado de los otros, de forma similar a la propuesta de ‘hospitalidad’ que ofrece Theobald como clave del ‘estilo cristiano’.

4. A modo de conclusión

Si la teología quiere entrar en la discusión en torno a la dignidad humana –lo que parece bastante recomendable– entonces necesita tener en cuenta tanto las diferen-

RUNEHOV, R.J. SEITZ, *Processes of Believing: The Acquisition, Maintenance, and Change in Creditions*, Dordrecht: Springer 2017.

³² P. BIERI, *Human Dignity: A Way of Living*, Polity Press, London 2017.

³³ CH. THEOBALD, *Le christianisme comme style : Une manière de faire de la théologie en postmodernité* Tomes 1-2, Cerf, Paris 2007.

tes voces que concurren en la misma como los desarrollos alternativos que permitan construir modelos actualizados y más adecuados a las condiciones actuales. Todo ello implica que la teología debe asumir un formato más interdisciplinar y dialogante, una actitud más de 'salida' y de asumir riesgos, algo muy en línea con las instrucciones del Papa Francisco, que aunque tienen un sentido más amplio y eclesial, es relativamente fácil aplicarlas a nuestros programas teológicos.

Sigue en pie tras este recorrido la cuestión de si todavía es útil la noción de 'dignidad personal' o si sería mejor prescindir de ella para hablar simplemente de autonomía y respeto a ciertos derechos, pues aquella idea parece demasiado pretenciosa en nuestro tiempo. Considero que los argumentos aportados sugieren la conveniencia de mantener dicha idea, aunque teniendo en cuenta sus límites y los correctivos señalados. El motivo principal sigue siendo práctico: todavía se dan demasiados casos de tráfico de personas, de malos tratos, de torturas de varios tipos, de vejaciones y de dependencias envilecedoras como para bajar la guardia y reducir o desdibujar la noción de dignidad personal. Por supuesto quedan pendientes temas como la cuestión de la diferencia humana, o si la dignidad humana se paga al precio de una falta de consideración hacia otros seres vivientes. No tendría por qué ser así.

En todo caso la aportación teológica sirve para discernir entre los varios argumentos que se esgrimen y para contribuir con reflexiones a partir de la propia experiencia como 'expertos en humanidad'. La crítica se expresa también como sospecha en torno a los efectos negativos e incluso a los límites del proceso de secularización aplicado al campo antropológico. Varios datos hacen pensar que una completa pérdida de referencia religiosa en el ser humano puede conllevar una forma de deshumanización, y una devaluación o distorsión de la idea de dignidad. La teología nunca debería ausentarse allí donde se discute sobre la condición humana, precisamente para mantener viva la referencia trascendente; de hecho los riesgos se incrementan cuando la reflexión teológica no hace sus deberes de reivindicar, de forma razonada, el vínculo entre la persona humana y Dios.