



UNIVERSIDAD DE MURCIA

ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO

La Ética de la Benevolencia de Robert Spaemann
en su Contexto Sistémico y Consecuencialista.
Algunas Cuestiones Aplicadas.

D. Pedro Agulló Cantos

2022



UNIVERSIDAD DE MURCIA

Escuela Internacional de Doctorado de la Universidad de Murcia (EIDUM)

Línea de investigación en Filosofía Moral

Curso 2021/2022

Doctorando: Pedro Agulló Cantos

Director: Urbano Ferrer Santos

Codirector: Marcelo López Cambroner

Tutor: José Antonio García Lorente

AGRADECIMIENTOS

Quisiera transmitir unas palabras de agradecimiento a todos aquellos que han permitido que esta tesis doctoral pueda ser realizada. No son pocos los que han contribuido de una u otra forma.

En primer lugar, debo agradecer a Dr. D. Urbano Ferrer Santos, director de esta tesis, su inestimable ayuda. Durante estos años, ha guiado mi trabajo con total dedicación y amabilidad facilitando mi tarea. Hemos compartido investigación y, al mismo tiempo, acontecimientos familiares y personales que han estrechado nuestra relación. Para mí, siempre seguirá siendo un maestro. También ha sido fundamental la codirección de Dr. D. Marcelo López Cambroner, cuyas aportaciones han mejorado en todo momento la investigación.

A mi padre, por transmitirme el amor por la verdad y por la filosofía. Sus libros fueron mi primera biblioteca. A mi madre, por su comprensión y acogida. A ambos, por la educación recibida, por la ayuda espiritual y material y, sobre todo, por transmitirme la fe, el tesoro más valioso.

A mis hermanos, por el apoyo con el que siempre he contado. También por el interés que han mostrado por esta tesis. Muchas conversaciones con ellos han sido enriquecedoras.

A mis suegros, por su apoyo y por el tiempo dedicado con cariño a mis hijos.

A mis hijos, Jimena, Maximiliano María y León, porque, sin saberlo, con su amor inocente me han sostenido en momentos difíciles. Por desgracia, este trabajo ha impedido que, en muchas ocasiones, les dedicara todo el tiempo posible. Les pido sincero perdón.

A mi mujer, Pilar, por su apoyo incondicional. Porque a lo largo de la presente investigación me ha escuchado y aconsejado, porque ha soportado con paciencia muchos momentos de desánimo y porque a lo largo de todos estos años ha hecho lo posible para que dedicara tiempo a la tesis. Sin ella, esta tesis no habría sido posible.

Por todos, *Deo gratias*.

Contenido

Preámbulo.....	i
Introducción.....	v
Biografía de Robert Spaemann.....	xiii
Sección primera. La crítica de Spaemann al consecuencialismo	1
Capítulo I. Spaemann ante el problema de la teleología.....	1
1.1. Conceptos de <i>consecuencia</i> y <i>fin</i>	2
1.2. La teleología según Robert Spaemann	4
Capítulo II. Consecuencialismo, historia y problema.....	22
2.1. Desarrollo histórico del consecuencialismo	22
2.2. Diferencia formal entre el utilitarismo y el consecuencialismo	61
2.3. Ética de la responsabilidad y ética de la convicción	69
2.4. El problema de la responsabilidad universal.....	73
Capítulo III. Soluciones alternativas: teoría de sistemas y teoría de la acción comunicativa.....	80
3.1. Teoría general de sistemas	80
3.2. La respuesta de Habermas, la teoría de la acción comunicativa	103
Capítulo IV. La propuesta de Spaemann, la teoría de la acción	128
4.1. Deontología insuficiente, no basta con la intención.....	129
4.2. Consecuencialismo insuficiente, no basta con las consecuencias.....	133
4.3. Integración de la intención y de las consecuencias en el fin objetivo.....	137
4.4. Identidad y responsabilidad limitada.....	144
Sección segunda. Ética de la benevolencia	151
Capítulo I. Felicidad y deber, un problema en la historia de la ética.....	151
1.1. Felicidad en sentido clásico.....	152
1.2. <i>Desteleologización</i> y separación moderna entre moralidad y felicidad.....	163
1.3. La benevolencia como propuesta de unificación del interés puro de la razón con la búsqueda de la felicidad	176
Capítulo II. De la felicidad a la benevolencia.....	181
2.1. El hombre frente al mundo según la antropología moderna	182
2.2. Benevolencia o despertar a la realidad.....	195
2.3. Benevolencia y reconocimiento de la persona	200

2.4. Benevolencia y ética.....	205
Capítulo III. Persona y dignidad	211
3.1. Concepto de <i>persona</i>	211
3.2. Dignidad humana	237
3.3. Actitudes éticas personalistas basadas en la benevolencia.....	249
Sección tercera. Cuestiones aplicadas	263
Capítulo I. Ética del comienzo y del final de la vida	264
1.1. Aborto.....	266
1.2. Eutanasia	293
1.3. Conclusión a propósito del aborto y de la eutanasia	307
Capítulo II. El problema ecológico.....	308
2.1. Benevolencia, antropomorfismo y cuidado de la naturaleza.....	309
2.2. Benevolencia con los animales	313
Capítulo III. Educación para la emancipación, una deriva moderna	319
3.2. El <i>Emilio</i> de Rousseau, precursor de la educación actual	320
3.3. Libertad como emancipación	329
3.4. El ideal de emancipación en la educación actual	331
Conclusiones.....	341
Bibliografía.....	349

Preámbulo

Desde que comenzó mi andadura filosófica en la Universidad Católica de Valencia, allá por el año 2010, una de mis preocupaciones personales, y uno de los motivos por los que, de hecho, decidí estudiar el grado en Filosofía, era el diálogo de los creyentes con el mundo. Consideraba que los católicos todavía tienen mucho que decir y que es necesaria su presencia en el debate público. Este espíritu de diálogo, desde la fe con la razón, lo he encontrado en Robert Spaemann.

Recuerdo que conocí la figura de Spaemann y algunas de sus aportaciones en las asignaturas de ética durante la carrera universitaria. Sin embargo, por encontrarme ocupado en todo lo que conlleva un grado –clases, trabajos, lecturas, exámenes– no profundicé en su obra. Fue durante el curso 2017-2018, cursando el Máster en Investigación en Filosofía en la Universidad de Murcia, cuando conocí con más detalle la filosofía de Spaemann. Fue gracias al profesor Urbano Ferrer Santos, quien me propuso realizar el trabajo final de máster sobre su antropología y su ética. El TFM se tituló *Los conceptos de persona y dignidad en la obra de Robert Spaemann* y lo defendí el 16 de julio de 2018, dos días después del nacimiento de mi primera hija.

Comencé, primero, con la lectura de algunos artículos de Spaemann sobre la teleología, pasé después a su obra *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»* para, finalmente, leer otros artículos sobre la dignidad humana. También empecé a leer *Felicidad y benevolencia*, una de las obras más complicadas del autor, a mi juicio.

Desde el primer momento, la filosofía de Spaemann me fascinó porque me proporcionó claves para comprender e interpretar la antropología filosófica y su historia. Considero que dos son fundamentales: la teleología y la benevolencia. Spaemann ve claramente que uno de los puntos de inflexión en la historia del pensamiento es el abandono de la teleología a lo largo de la Modernidad. Creo que los historiadores de la filosofía se han centrado en las consecuencias de este fenómeno, como son el dualismo antropológico, las teorías contractualistas o el científicismo, y han dejado de lado, quizá en muchos casos por desconocimiento, las causas. En esta línea, la reconstrucción que

Spaemann hace de la teleología puede ayudarnos a solucionar algunas, si no todas, de las contradicciones propiamente modernas como es el dualismo antropológico. Por otro lado, el tratamiento que hace de la benevolencia, como capacidad racional de reconocer la existencia de otros seres más allá de uno mismo, me ha permitido comprender mejor cuál es la especificidad humana y me ha permitido hacerlo en un momento de mucha confusión antropológica donde, por una parte, se eleva a los animales al estatus de personas y, por otro, se desechan seres humanos todos los días –sobre todo, en la práctica del aborto– como si se tratase de mero material orgánico. De este modo, la benevolencia también se convierte en una clave ética.

También me impresionó Spaemann por la facilidad con la que relacionaba diferentes ámbitos filosóficos. Establecía comunicación entre la metafísica, la ética, la antropología y el derecho. Ciertamente, estos ámbitos se encuentran comunicados de forma natural, sin embargo, Spaemann lo hace de forma original al tiempo que mantiene el rigor intelectual y la tradición conceptual. Baste un ejemplo para dar buena cuenta de ello: en *Acerca de la ontología de los conceptos de «derecho» e «izquierda»*, Spaemann relaciona las políticas conservadoras y progresistas con las dos tendencias propias de los seres naturales, la conservación, por una parte, y la realización más allá de las condiciones dadas por otra. Ambas estarían unidas bajo una concepción teleológica de la naturaleza como sucedía en Aristóteles, Platón o Tomás de Aquino; en cambio, a juicio de Spaemann, el abandono de la teleología a partir del siglo XV habría dado lugar a dos formas distintas de entender la condición política del hombre. Lo que pone de relieve Spaemann en este caso es que derecha e izquierda tienen un mismo origen y que, por eso, adolecen de lo mismo, a saber, de la incapacidad de integrar conservación y perfección en sus propuestas políticas. Tal integración sólo podría llevarse a cabo bajo un modelo teleológico de naturaleza. Algo extraño para el pensamiento moderno. Éste sólo es un ejemplo entre muchos otros.

Finalmente, me han sido de inestimable valor los argumentos que expone en debates bioéticos tan importantes como los del aborto, la eutanasia, la experimentación con embriones o la fecundación asistida. Pero también otros relacionados con la educación, la ecología o la política. Spaemann puso palabras a algunas intuiciones que yo tenía. Debo destacar, asimismo, la claridad con la que expone tales argumentos. En

este sentido, sobre los debates bioéticos ha publicado artículo con carácter divulgativo proporcionando criterios éticos accesibles a todos.

Por todo lo dicho, no dudé lo más mínimo cuando el profesor Urbano Ferrer me propuso comenzar esta investigación. Desde entonces, mi admiración por Spaemann no ha dejado de aumentar, pues veo en su filosofía una fuente a la que acudir constantemente para encontrar respuestas a muchos de los interrogantes que la filosofía y el mundo actual nos presentan.

Introducción

Los propósitos principales de la presente investigación son dos: el primero es profundizar en el conocimiento de la ética de la benevolencia de Robert Spaemann y exponerla atendiendo a las relaciones que mantiene con su antropología. El segundo, confrontar la ética de la benevolencia con algunas corrientes éticas actuales y dialogar con ellas. Por otro lado, y como tercer objetivo añadido, hemos decidido completar el trabajo abordando, desde la ética de Spaemann, algunas cuestiones aplicadas cuya repercusión es todavía importante.

La relevancia de este trabajo queda más que justificada si atendemos a la excelente trayectoria académica de Spaemann y a su amplia obra –que comienza a ser más conocida en nuestro país. Queda más justificada todavía si tenemos en cuenta que Spaemann, fallecido recientemente, el 10 de diciembre de 2018, ha sido uno de los últimos grandes filósofos católicos¹. Creemos que su obra filosófica ha aportado herramientas y desvelado claves para el diálogo racional del cristiano con el mundo. Él mismo lo ha hecho en intercambios de artículos académicos con otros autores, en debates públicos sobre el aborto o la eutanasia y en tantas otras polémicas donde ha dialogado desde la fe con la razón.

La obra de Robert Spaemann viene a dar respuesta a una situación de desconcierto moral en occidente. El desarrollo de la civilización técnica ha abierto grandes posibilidades que hace años eran inimaginables. En muchos casos, está en juego la misma vida humana como sucede en el aborto, en la fecundación asistida, en la eutanasia o en la investigación con embriones. En esta situación, dice Spaemann que el *ethos* tradicional no agarra. Ante la novedad, la tradición parece no poder responder. Si entendemos por *ethos* el reconocimiento generalizado de los límites que delimitan el comportamiento de los hombres de una sociedad, que delimitan la normalidad², nos

¹ Esta es la opinión de uno de sus traductores al italiano, Sergio Belardinelli. Cfr. S. BELARDINELLI “Robert Spaemann, un maestro che costringeva a pensare”, en *Il Foglio* (11 de diciembre de 2018). Recuperado de <https://www.ilfoglio.it/chiesa/2018/12/11/news/robert-spaemann-un-maestro-che-costringeva-a-pensare-228748/>

² Cfr. R. SPAEMANN, “Prólogo”, en *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, EIUNSA. Madrid 2003, p. 13.

encontramos con que la nueva civilización ha traspasado esos límites. Y con ello, ha roto la antigua normalidad.

La ruptura con el *ethos* tradicional fue acompañada, al menos inicialmente, de un vacío normativo; no hubo una reflexión ética que acompañase los avances técnicos. En muchos casos, algunas prácticas fueron mayoritariamente aceptadas por la vía de los hechos consumados, es decir, se aceptaron por el simple hecho de que sucedían. El vacío fue ocupado pronto por el consecuencialismo. Una ética que resultaba atractiva por su aparente racionalidad técnica: al prescribir la mejora u optimización del mundo, convertía la reflexión ética en una cuestión de cálculo.

Y, por qué no decirlo, el atractivo del consecuencialismo también se debió a que suprimía muchos de los tabús que había levantado el *ethos* cristiano, lo que significaba dar un cheque en blanco al científico que pudiera verse limitado por la costumbre. Sin embargo, ¿qué es sino la ciencia que el establecimiento de límites? El cristianismo prohibía ciertas acciones bajo cualquier circunstancia. Así, no había justificación para acciones intrínsecamente malas como el asesinato. El consecuencialismo ha sustituido el antiguo *ethos* cristiano permitiendo, entre tantas otras cosas, el asesinato si las consecuencias derivadas son favorables, esto es, si mejoran el mundo en algún sentido.

Ahora bien, ¿es cierto que el *ethos* tradicional no agarra en los nuevos problemas? No para Spaemann, desde luego. Sin embargo, hace falta toda una labor de traducción de los principios y conceptos tradicionales a los nuevos problemas. Conseguir eso es, precisamente, uno de los méritos de Spaemann. Otro ha sido el de presentar los peligros de la deriva moderna para la que el hombre, su vida y su dignidad, ya no son límites. En mundo se convierte en un tablero de ajedrez donde todos somos prescindibles y sacrificables por una lógica optimizadora según la cual siempre se puede mejorar la situación. Se hace difícil seguir hablando de ética en un contexto así.

A todo lo dicho, debemos añadir el papel que han jugado las interpretaciones funcionalistas procedentes de la teoría de sistemas. En los últimos años, las interpretaciones funcionalistas de la sociedad han dado respuestas más o menos sencillas a la situación de interconectividad. El avance de la técnica ha generado que las consecuencias del obrar humano tengan cada vez un alcance mayor. Pensemos en internet, los medios de comunicación o la mutua dependencia de los mercados. Los

funcionalistas extienden el modelo biologicista según el cual todas las acciones de un organismo vivo tienen la misma función latente de autoconservación a la acción humana. Se entiende ahora que al obrar humano subyace una función, la conservación y estabilización de la sociedad³.

El consecuencialismo no es, en absoluto, incompatible con la teoría de sistemas. De hecho, se complementan bastante bien. En el sistema, donde de todas formas va a suceder lo que tiene que suceder, un razonamiento de corte consecuencialista que prevea los efectos sobre el sistema resulta muy útil. Además, las coinciden en el resultado desmoralizante puesto que, en el fondo, ambos exoneran al hombre de lo que hace: el consecuencialismo porque exige una responsabilidad inasumible y el funcionalismo porque presenta al hombre como una marioneta del sistema.

Spaemann no es el único que ha protestado ante esta situación. Entre otros, Jürgen Habermas ha alzado la voz contra la “autoinstrumentalización genética” o la “autooptimización”⁴, dos consecuencias muy reales de la deriva utilitarista moderna. No obstante, su propuesta no satisface a Spaemann. No se puede abordar una cuestión ética eludiendo la metafísica, sin contar con aquellos conceptos fundamentales como los de *sustancia, esencia, alma, persona, dignidad*, etc. Es por eso que Spaemann repite en varias ocasiones que sin metafísica no hay ética⁵.

Por todo ello y por otras muchas cosas, podemos afirmar sin miedo a equivocarnos que las aportaciones de Spaemann al pensamiento en general y al católico en particular son inestimables. Sólo esperamos que esta investigación contribuya a dar a conocer las contribuciones de Spaemann a la ética y nos ayude a superar el nefasto consecuencialismo en el que nuestra civilización ha encallado.

³ Cfr. R. SPAEMANN, *El rumor inmortal. La cuestión de Dios y la ilusión de la modernidad* (2ª ed.), Rialp, Madrid 2017, p. 94.

⁴ J. HABERMAS, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona 2013, p. 127.

⁵ Por ejemplo, en R. SPAEMANN, “Prólogo”, en *Límites*, cit., p. 12 o R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia* (2ª ed.), Rialp, Madrid 2014, p. 155.

En cuanto a la estructura y al contenido, el trabajo consta de tres amplias secciones que, por orden, están dedicadas a la crítica que Spaemann dirige al consecuencialismo, a su propuesta ética basada en la benevolencia y a cuestiones aplicadas en las que pondremos en juego ideas y conceptos justificados con anterioridad.

En la primera sección, titulada *La crítica de Spaemann al consecuencialismo*, aclararemos cómo ve Spaemann la concepción teleológica de la naturaleza y rastreamos el origen del consecuencialismo. No es casualidad que ambos temas estén unidos en este trabajo pues la pérdida de la noción teleológica de naturaleza favoreció el desarrollo de las teorías consecuencialistas. De las cuatro causas aristotélicas, el paradigma moderno prescindió de la causa final convirtiéndose, así, en un modelo radicalmente anti-teleológico. Sólo concibe una forma de finalidad, la los seres conscientes que imponen y se imponen propósitos.

La repercusión en el ámbito de la ética de este nuevo modelo metafísico supondría la aparición del consecuencialismo. La relación nos parece clara: eliminada la finalidad como elemento inherente de los seres naturales, las acciones pasan a ser moralmente indiferentes puesto que no tiene lugar contrariar a un ser que de suyo no tiende a nada. De este modo, el consecuencialismo piensa que la finalidad puede ser introducida desde fuera por un ser consciente. Sin embargo, esta finalidad introducida artificialmente –por decirlo de alguna manera– no tiene elementos naturales con los que medir su bondad o su conveniencia. Para ello, el consecuencialista apela a las consecuencias derivadas de la acción y las mide tomando como criterio la mejora general del estado de las cosas, lo que habitualmente se ha denominado *optimización del mundo*. En esto reside la diferencia con el utilitarismo clásico, en que el consecuencialismo atiende a la forma y abandona interpretaciones psicológicas.

En el segundo capítulo, también expondremos las carencias y las contradicciones que Spaemann encuentra en la fundamentación consecuencialista de la ética. Veremos que varios problemas de menos calado que no invalidan lógicamente tal teoría, como que los consecuencialistas eliminan la categoría de mal intrínseco o que convierten la ética en una cuestión de cálculo técnico. Sin embargo, Spaemann invalida el consecuencialismo cuando expone que según los criterios consecuencialistas, la

responsabilidad que debe asumir cada individuo en sus acciones es de tipo universal. Una responsabilidad así es inasumible para un ser finito. Por eso, nos centraremos en este problema al que dedicaremos todo un apartado (*El problema de la responsabilidad universal*).

Tras exponer la imposibilidad del consecuencialismo, cerraremos la sección analizando y confrontando con Spaemann dos alternativas actuales al consecuencialismo: el funcionalismo que nace en el seno de la teoría de sistemas y la teoría de la acción comunicativa de Habermas. Indicaremos los errores que encuentra Spaemann en cada teoría, pero también las convergencias. Veremos que existen más convergencias con Habermas que con Luhmann –uno de los máximos representantes del funcionalismo.

La segunda sección, *Ética de la benevolencia*, la dedicaremos a indagar las bases de la ética *spaemania*. Comenzaremos analizando una de las consecuencias que propició el proceso de *desteleologización*, a saber, la separación entre moral y felicidad. La ética kantiana servirá como modelo de una ética propiamente moderna que ya ha renunciado a la eudemonía convirtiendo la ética en un férreo moralismo basado en el deber por el deber. Spaemann ha intentado volver a unir lo desunido a través su teoría sobre la benevolencia, una teoría que, como se verá, enraíza en la filosofía clásica, sobre todo en la tomista, pero que, al mismo tiempo, es bien contextualizada en un mundo postmoderno como el nuestro. De hecho, en el primer apartado del Capítulo II, expondremos las teorías de tres antropólogos contemporáneos para mostrar que la teoría de Spaemann ha sido enriquecida por tales aportaciones.

Profundizando en el concepto de benevolencia, encontraremos algunas conclusiones interesantes, como que es el fundamento de la dignidad humana y del deber, no al revés. Además, encontraremos en la benevolencia la clave de la singularidad humana frente al resto de seres. Así, del hombre podremos decir que es un ser benevolente y que es, por ello, capaz de reconocer seres más allá de sí mismo. El animal, por el contrario, vive centrado en sí mismo. A través de esta vía, la vía de la benevolencia, descubriremos la diferencia existencial que separa al humano del animal y evitará la caída en postura animalistas de carácter anti-humanista.

En la ética de Spaemann ocupa un lugar primordial el concepto de *persona*. Como decíamos al comienzo de esta introducción, la ética de Spaemann no puede desgajarse de su antropología. Esto no es, de hecho, nada nuevo puesto que toda ética se apoya sobre criterios antropológicos. Sin una idea clara de quién es el hombre, no podemos guiar nuestras acciones correctamente. La persona, sus características, su dignidad y las actitudes éticas que le son adecuadas serán los temas del último capítulo de la segunda parte.

En la última sección que compone este trabajo (*Cuestiones aplicadas*) se abordarán cuestiones prácticas de actualidad. Hemos seleccionado tres asuntos que nos parecen importantes por tocar temas fundamentales para la ética y la antropología como la vida, la ecología o la educación. En cada capítulo trataremos cada una de las cuestiones.

Al abordar la cuestión de la vida, tocaremos los dos temas bioéticos de mayor envergadura: el aborto y la eutanasia. Para el apartado dedicado al aborto, primero contextualizaremos la situación legal del mismo en Alemania para que se comprenda el sentido de los artículos que Spaemann dedicó al aborto. Le seguirá una exposición de los fundamentos filosóficos que justifican el aborto, fundamentos, a saber, consecuencialistas y empiristas, y la discusión de la legitimidad del aborto atendiendo a dos cosas: a los artículos de Spaemann en los que trata directamente los argumentos abortistas y desde los presupuestos antropológicos y éticos *spaemanniano* que habrán sido explicados a lo largo del trabajo. Ambas cosas son, desde luego, inseparables.

La eutanasia será el segundo asunto relacionado con la vida que incluiremos en esta sección. En este caso, iremos directamente a exponer los argumentos que Spaemann esgrime en contra de la eutanasia contrastándolos con aquellos que pretenden justifican tal práctica. Por nuestra parte, intentaremos aportar datos que verifiquen el discurso de Spaemann.

A lo largo de los dos siguientes capítulos, veremos los temas relativos a la ecología y a la educación. Dos temas muy en boga. En el caso de la ecología, comenzamos a ser conscientes del impacto medioambiental que tiene nuestra forma moderna de vida y los medios de comunicación se hacen eco de la situación. Analizaremos la ecología desde la teoría de la benevolencia de Spaemann y desde un

derivado de la misma, el antropomorfismo. En cuanto a la educación, Spaemann se muestra muy crítico con las corrientes pedagógicas que han incorporado la emancipación del alumno –entendida como liberación de todo condicionamiento– como uno de los objetivos posibles de la educación. Veremos que esta manera de caracterizar la educación hunde sus raíces en la modernidad, concretamente en las propuestas pedagógicas de Rousseau, y que no son coherentes con una definición real de la libertad. Esta cuestión nos remitirá, de nuevo, a las reflexiones sobre la teleología que han vertebrado la filosofía de Spaemann.

“Despertar a la realidad”⁶ es la metáfora que utiliza Spaemann para referirse al proceso por el que la realidad *se hace real* al hombre (benevolencia). La hacemos nuestra y la tomamos como punto de partida para hacer notar que la filosofía de Spaemann pretende ser sumamente realista y que todas sus aportaciones tienen una base en la experiencia del hombre. En este sentido, su propuesta filosófica no es, en absoluto, una ideología. Hemos intentado mantener este talante a lo largo de todo el trabajo.

⁶ Cfr. R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 165.

Biografía de Robert Spaemann

La infancia de Robert Spaemann (5 de mayo de 1927) estuvo marcada por la conversión de sus padres al catolicismo. De hecho, sus recuerdos de infancia, tal y como él mismo asegura en *Sobre Dios y el mundo*, están íntimamente relacionados con la religiosidad familiar.

“Mi recuerdo más temprano de la infancia es la alegría [...], la remembranza de un indescriptible bienestar del niño de tres años que, reposado en el regazo materno, despierta con la salmodia de los monjes que le habían cantado ya durante el sueño”⁷.

Se trataba de los monjes benedictinos de la abadía de San José, en el Gerleve westfaliano, muy cerca de Münster, la ciudad donde vivían. Allí sus padres fueron admitidos a la Iglesia Católica y él bautizado a la edad de tres años.

Spaemann pasó su juventud en el Tercer Reich viviéndola de forma particular. Nos dice que la situación alemana le obligó a “vivir en dos mundos”⁸: el oficial, donde no se podía hablar, en el que uno se limitaba a vivir; y el contrario, que “en lo esencial, era el mundo cristiano”⁹. Sus padres y amigos pertenecían, desde luego, más propiamente al segundo. Tal dicotomía de mundos permitía hacer alguna trampa en el mundo oficial para salvaguardar sus firmes convicciones. Así fue que no asistió al juramento de bandera. Astutamente, Spaemann permaneció unas cuantas horas a la intemperie hasta enfermar. Su ausencia en la jura de bandera estuvo más que justificada. También evitó hacer el servicio militar escondiéndose en casa de un campesino. Su vida en el Reich no fue nada fácil, pero en general, mantuvo firme su rechazo a Hitler y al nazismo a la vez que conservó un auténtico patriotismo. Incluso durante los tiempos más duros, durante los bombardeos. Dice Spaemann: “he vivido la Colonia que ardía”, por los bombardeos aliados, pero siempre tuvo claro que “los enemigos de mis

⁷ R. SPAEMANN, *Sobre Dios y el mundo. Una autobiografía dialogada*, Palabra, Madrid 2012, pp. 14-15.

⁸ *Ibid.*, p. 23.

⁹ *Ibid.*, p. 24

enemigos son mis amigos. Por eso no había considerado los bombardeos aliados como enemigos. Yo le había echado la culpa de todo a Hitler”¹⁰.

No obstante, fue en este ambiente donde su interés por la filosofía creció. Se despertó su interés, primero, gracias al profesor Dr. Anton Klein de la escuela *Dreikönig* de Colonia (entre 1941 y 1942) quien filosofaba en las clases. Sin embargo, fue también decisiva la dicotomía de mundos de la que antes hablaba, ya que Spaemann se veía constantemente obligado a responder a una pregunta esencial en aquel tiempo de desconcierto: “¿Por qué nosotros tenemos razón y ellos no?”¹¹.

Durante esos años de juventud, de entre los libros y los autores que más le influyeron estaban Platón, Virgilio, Santo Tomás, *Virgilio, padre de Occidente* de Haecker y *La situación espiritual de la época*, de Karl Jaspers. Con el tiempo fue inclinándose hacia autores como Kierkegaard o Barth.

Spaemann no se decidió por los estudios de Filosofía desde el principio, solo en segundo lugar tomó esa decisión. A los dieciocho años quería estudiar Teología en Münster con la idea de hacerse monje. Sin embargo, gracias a la Teología entró en contacto con la Filosofía y terminó optando por ésta.

“Mi proyecto ya lo había fijado desde hacía tiempo. Quería estudiar Teología en Münster. [...] En el semestre de invierno de 1945 comencé a asistir a lecciones de Filosofía. Era obligatorio para los estudiantes de Teología. El estudio filosófico estaba intercalado con el teológico. Aunque me gustaba el estudio de la Filosofía, pronto me aburrí con la neoescolástica, que también era obligatoria para los aspirantes de Teología. Así que asistí, fuera de la Facultad de Teología, a las lecciones de Filosofía de Gerhard Krüger, que ya en 1946 se trasladó a Tübingen. Su sucesor fue Joachim Ritter”¹².

Así pues, Spaemann comenzó en 1945 sus estudios en la Universidad de Münster. Eligió tal universidad por cercanía a la casa paterna –su madre había fallecido

¹⁰ *Ibid.*, p. 36.

¹¹ *Ibid.*, p. 24.

¹² *Ibid.*, p. 64.

cuando Spaemann tenía nueve años. Por cierto que su padre (Heinrich Spaemann) había sido ordenado sacerdote después de enviudar. Volviendo a la Universidad de Münster, Robert Spaemann fue alumno allí de Gerhard Krüger y Joachim Ritter. Éste último fue su director de tesis. En cuanto al primero, “provenía del entorno de Heidegger y de Bultmann”¹³ y le fascinó.

En estos primeros años, casi introductorios a la Filosofía, el joven Spaemann se acercó ideológicamente a la izquierda. De hecho, colaboró con la revista socialista *Ende und Anfang*. No obstante, el desencanto del comunismo y su posterior abandono no fue tanto por cuestiones religiosas –pues él seguía considerándose católico mientras “creía” en el comunismo–, sino que tuvo lugar al descubrir la realidad del movimiento comunista: que se trata de una ideología radicalmente cerrada y que, por lo tanto, no admitía discrepancias. Esa dosis de realidad la experimentó cuando en 1947 fue invitado por el Partido Comunista de München a “participar como delegado en un congreso popular alemán en Berlín Este”¹⁴. El objetivo del congreso era el de apoyar a toda costa la iniciativa soviética en la conferencia de ministros de Asuntos Exteriores que pronto iba a tener lugar en Londres. Allí, la URSS exigiría, entre otras cosas, la reunificación de Alemania. En el congreso nunca se admitieron votos en contra de lo que el Partido oficialmente quería. Durante las votaciones, Spaemann votó en contra y solo recibió incompreensión y críticas y después silencio en la prensa. Las propuestas se aprobaron por unanimidad y de las discrepancias no hubo ni rastro en los días posteriores.

Esta experiencia, junto a la de vivir unos días en Berlín Este, le valió para alejarse del pensamiento marxista. Pero no sin antes conocer el porqué y sin buscar auténticos motivos racionales, por lo que se retiró en su casa para leer exclusivamente a Marx, Engels, Lenin y Stalin. Solo cuando aclaró sus ideas y estuvo preparado para el debate, volvió a la universidad.

Ya alejado de la política y centrado en el estudio, los años en Münster estuvieron marcados por el hegeliano Joachim Ritter. Un hegeliano bastante peculiar que, por

¹³ *Ibid.*, p. 75.

¹⁴ *Ibid.*, p. 77.

ejemplo, veía claras conexiones entre Aristóteles y Hegel: “para el propio Ritter valía el dicho: No hay Hegel sin Aristóteles, y menos aún Aristóteles sin Hegel”¹⁵.

Hacia finales de los años cuarenta la obra de Tomás de Aquino estaba muy presente en su estudio. También otras, como la *Metafísica*, la *Física* y la *Ética* de Aristóteles, la *Crítica de la razón pura* de Kant o la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, por necesidad académica. Pero, además, Spaemann leía autores por interés propio: obras de Karl Rahner, de Karl Barth, también de Gustav Siewerth y Stifter, o el intercambio epistolar entre Maritain y Cocteau, así como obras puramente literarias.

En esa época es cuando conoce a Carl Schmitt y le presta atención como académico a pesar de las claras diferencias ideológicas. No obstante, Spaemann descubre a De Bonald, el autor sobre el que realizará la tesis doctoral, en un texto de Schmitt.

El ambiente filosófico de su época estaba impregnado de existencialismo. Era una filosofía de moda en la década de los cincuenta. Spaemann, como muchos estudiantes de aquel momento, se sintió atraído por los grandes existencialistas. Su interés se centró más en Kierkegaard y Jaspers que en Heidegger. La preocupación por los problemas existenciales ya se puso de manifiesto en 1946 cuando publicó en *Ende und Anfang* “Confiar es un riesgo”.

“El escrito estaba impregnado del tono existencialista típico del momento, y destaca la distinción entre la seguridad con la que estamos sentados en un avión en el que vamos volando, y la confianza en una persona”¹⁶.

Spaemann propuso a Joachim Ritter un tema para la tesis doctoral. El tema *El nacimiento de la Sociología en el espíritu de la Restauración*, centrado en Luis De Bonald, no era lo que más agradaba a Ritter, quien prefería a otros autores franceses. Al final aceptó. De Bonald era visto en Francia como un defensor del tradicionalismo que, frente al espíritu de la Revolución, apostaba por la restauración. Para Spaemann no es exactamente así: De Bonald no aceptaba la radical contraposición entre liberal y

¹⁵ *Ibid.*, p. 94.

¹⁶ *Ibid.*, p. 77.

conservador. Es decir, que se podía ser liberal de otra forma a como se estaba imponiendo en el proceso revolucionario. Según Spaemann, De Bonald consideraba que el progreso es “el proceso continuado de la sociedad desde el siglo XII hasta la Revolución Francesa. En el año 1789 ese progreso queda interrumpido”¹⁷. El tema que trata Spaemann en su tesis tiene que ver con esto, analiza la crítica que De Bonald dirige a la Revolución Francesa en la línea de Rousseau. “A sus ojos, la Revolución Francesa supone el triunfo del irracionalismo”¹⁸. Una de las conclusiones fundamentales a las que le conduce su tesis es a ver en De Bonald la teoría social funcionalista como *prima philosophia*. Será este un tema que nunca abandonará y sobre el que volverá en otros escritos en los que se opone al funcionalismo de la teoría de sistemas de Niklas Luhmann.

Terminada su tesis, a la edad de veinticuatro años (1951), Spaemann contrajo matrimonio con Cordelia Steiner. Movido en parte por la necesidad y en parte por la libertad del puesto, trabajó como lector editorial para *Kohlhammer*, en Stuttgart. Permaneció en la editorial cuatro años tras los cuales volvió a la Universidad de Münster. El puesto se lo ofreció el nuevo catedrático de Pedagogía, Ernst Lichtenstein. Se trataba de una plaza como asistente en el Seminario de Pedagogía. No era el trabajo ideal, ya que Spaemann no era ningún experto en la materia ni tendría alumnos de Filosofía. No obstante, Lichtenstein le permitía cierta libertad y, además, allí pudo habilitarse como docente universitario.

El trabajo de habilitación, titulado *Fénelon. Reflexión y espontaneidad*¹⁹, profundiza en un debate teológico de finales del siglo XVII. Los dos principales implicados eran dos obispos franceses: François de Salignac de la Mothe-Fénelon y Jacques Bénigne Bossuet. El debate giraba en torno a en qué consiste el amor de Dios y prendió en las discusiones acerca del nuevo movimiento místico francés denominado *moyen court* o *pratique facile*²⁰. Fénelon sostenía que “el verdadero amor de Dios

¹⁷ *Ibid.*, p. 121.

¹⁸ *Ibid.*, p. 125.

¹⁹ Traducido al español recientemente, en enero de 2021, por Fernando Simón Yarza para EUNSA: R. SPAEMANN, *Reflexión y espontaneidad: Estudios sobre Fénelon*, EUNSA, Navarra 2021.

²⁰ Cf. R. SPAEMANN, *Sobre Dios y el mundo*, cit., p. 153.

quiere a Dios por Sí mismo”²¹. Bossuet, por su parte, consideró que nadie vive desinteresadamente, que lo humano es el interés, el querer ser feliz y que, por tanto, el amor de Dios se basa en la aspiración a la felicidad.

Spaemann no sólo fue capaz de sintetizar las propuestas de ambos teólogos, que apelaban por igual a la autoridad de Tomás de Aquino, sino que además supo ver cómo fallaban en su argumentación. Porque se basaban en un concepto cartesiano de naturaleza, y por tanto no teleológico, ninguno pudo entender bien al Aquinate ni, en consecuencia, explicar satisfactoriamente el amor a Dios.

“¿Por qué ambos contendientes invocan, entre otros, a Tomás de Aquino y por qué ninguno lo ha entendido? Mi respuesta era: porque ambos son cartesianos, y porque manejan un concepto no teleológico de naturaleza, una noción de naturaleza para la cual todo ser viviente solo gira en torno a su propia conservación, incluido el hombre. Entonces el amor a Dios solo puede ser comprendido, o bien en el marco de esa naturaleza –como siervo de mi interés–, o bien como «muerte de la naturaleza»”²².

Gracias a la discusión entre Fénelon y Bossuet, Spaemann descubre el problema de la teleología.

Spaemann también vio que Bossuet concordaba mejor con las ideas ilustradas que Fénelon, a pesar de que este último fuera aclamado por los ilustrados y Bossuet por los tradicionalistas. La realidad es que el eudemonismo de Bossuet es parejo al “sistema egoísta” de la Modernidad.

El debate entre los obispos trascendía lo teológico y se hacía político. De hecho, Spaemann acuñó un nuevo concepto que denominó “teología invertida” u “ontología burguesa” en la que la *autotrascendencia* se pierde frente al puro predominio de la *autoconservación*. En definitiva, se trataba del mismo problema que en la teoría social funcionalista.

²¹ *Ibid.*, p. 154.

²² *Ibid.*, p. 152.

Finalmente, en su trabajo de habilitación, Spaemann sostuvo que el auténtico descubridor del “espíritu de infancia” no es Jean-Jacques Rousseau, sino el obispo Fénelon. A propósito de la reflexión y la espontaneidad, Fénelon apuesta por la espontaneidad y rechaza la reflexión porque, según él, es causada por el amor a uno mismo. La reflexión manifestaría la necesidad de comprobar la rectitud de los motivos de uno mismo, lo que supone ponerse a sí mismo en el centro de las preocupaciones e intenciones. Lugar que únicamente correspondería a Dios si nuestro amor hacia Él fuera auténtico. La espontaneidad es propia de la pureza del niño. Para Spaemann, Fénelon no estaría haciendo otra cosa que perseguir una máxima evangélica: “En su correspondencia espiritual no hay un afán más recurrente que el de hacerse niño, en correspondencia con la frase del Evangelio: «Si no os convertís y hacéis como niños, no entraréis en el Reino de los Cielos» (Mt, 18, 3)”²³.

En 1962 Spaemann ya había conseguido habilitarse en la Universidad de Münster. Unos meses después, en el semestre de otoño, asumió la recién creada cátedra de Filosofía y Pedagogía en la Escuela Superior de Stuttgart. En este periodo comenzó a atraer la atención de Spaemann la Filosofía práctica gracias a la renovación que del concepto aristotélico de filosofía práctica había llevado a cabo Joachim Ritter. Ritter amplió la visión kantiana y vio los vínculos entre los escritos éticos y políticos de Aristóteles. También tuvieron algo que ver sus trabajos sobre De Bonald y Fénelon, pues eran pensadores muy prácticos.

La orientación ética de Spaemann apuntaba hacia una “ética natural” –en tanto que para él la naturaleza es normativa– y absolutamente alejada de cualquier utilitarismo o consecuencialismo.

“*Physis* no es sencillamente todo lo que ocurre en cualquier parte y acontece «de suyo». En el sentido clásico de la palabra, *physis* designa un proceder de y un proceder hacia «algo» [...]. El concepto moderno de naturaleza, en cambio carece de implicaciones normativas; recoge simplemente lo dado para la naturaleza”²⁴.

²³ *Ibid.*, p. 171.

²⁴ *Ibid.*, p. 184.

Tras ser invitado por la Universidad Católica de Río de Janeiro como profesor visitante, tuvo la experiencia en 1965 de impartir docencia allí. Aprendió mucho sobre los procesos de alfabetización y los movimientos de liberación.

Spaemann vivió el convulso año sesenta y ocho en Stuttgart, alejado del núcleo de las protestas. Tuvo algún que otro conflicto tanto con estudiantes como con profesores y por lo general considera que las revueltas de aquel momento tenían una base de ideología emancipadora radical que llega hasta nuestros días en diferentes formas –en concreto, cita el pensamiento de género–. Según esta, los hombres deberíamos emanciparnos de lo dado, de todo lo dado. Habría algo así como obligación de emanciparse, lo que es paradójico y termina siendo una auténtica esclavitud. “El concepto moderno de emancipación se refiere a algo que nunca se logra alcanzar, pues representa la lucha sin fin contra «lo dado». Esta forma de emancipación nunca puede concluirse”²⁵ asegura Spaemann.

Más tarde, en 1969 Spaemann fue llamado por Dieter Henrich a Heidelberg a ocupar la antigua cátedra de Hans-Georg Gadamer, el filósofo más relevante del momento. Spaemann asegura que fue un paso cualitativo porque por primera vez enseñaba a alumnos matriculados en estudios propiamente filosóficos. Sin embargo, su estancia en Heidelberg no duró demasiado. En 1972 volvió a Stuttgart. Los motivos estaban relacionados con injusticias de unos profesores –y del claustro– hacia otros y que Spaemann no podía tolerar de ninguna de las maneras. Sobre el abandono de Heidelberg, él mismo asegura:

“No me fue nada fácil abandonar Heidelberg, el Instituto, la espléndida cátedra y a muchos queridos colegas. Pero pude volver a sostener la mirada al espejo [sin sentir vergüenza]. Y para mí eso era importante”²⁶.

Tampoco se alargó mucho su estancia en Stuttgart, pues al año siguiente (en el semestre de verano de 1973) marchó a München para impartir docencia en la Universidad Ludwig-Maximilian. En Stuttgart volvió a dimitir por iniciativa propia tras una disputa con la universidad por negarse ésta, violando normas jurídicas, a habilitar a

²⁵ *Ibid.*, p. 221.

²⁶ *Ibid.*, p. 218.

un estudiante suyo. Finalmente logró que ese estudiante se habilitara en München. Allí mismo permaneció hasta 1992 cuando fue nombrado profesor emérito.

En este periodo universitario continúa con la orientación práctica por la que ya se había decidido años atrás cuando Ritter rehabilitara la Filosofía práctica de Aristóteles. Spaemann no justifica su giro aludiendo a motivaciones de tipo personal, sino a exigencias sociales del momento. En concreto, cita “el impacto público de la Escuela de Frankfurt”²⁷. Data de estos años un célebre debate entre Spaemann y Jürgen Habermas sobre la relación razón-discurso. Para Habermas los *a priori* del discurso argumentativo libre de toda coacción deciden sobre las conclusiones racionales. Spaemann, en cambio, piensa que el discurso mediante argumentos públicos presupone en su caso ya la razón. Para Spaemann, la cuestión tiene su importancia ya que podemos preguntar acerca de la definición de lo bueno o lo justo, ¿lo define un discurso libre o más bien la razón? La respuesta depende en última instancia de la forma en que veamos la relación razón-discurso. Asimismo, la discusión también se desarrolló en torno al poder. Spaemann calificó de utópica la idea habermasiana de basar el orden social en el discurso libre de todo dominio. El poder es ineludible hasta el punto de ser necesario para asegurar las propias libertades.

Ya había descubierto el pensamiento teleológico estudiando a De Bonald y a Fénelon, a lo que se unirá la preocupación por cuestiones éticas. Ya entre 1976 y 1977 había impartido unas lecciones sobre el pensamiento teleológico. Fruto de tales lecciones y de sus consecuentes investigaciones junto a Reinhard Löw, su más estrecho colaborador, se publicará en 1981 el libro titulado *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens (La pregunta «¿para qué?». Historia y redescubrimiento del pensamiento teleológico)* –reeditado en 2005 con el título *Natürliche Ziele (Fines naturales)*²⁸-. Allí, Spaemann y Löw analizaron cómo se llegó al abandono del pensamiento teleológico en la tardía Edad Media y cómo se podría retomar seriamente. El escrito contiene una crítica al cientificismo imperante en el momento, a esa ideología a la que no le interesa el *telos* de lo que estudia, sino su

²⁷ *Ibid.*, p. 230.

²⁸ Es una de las pocas obras de R. Spaemann que no están traducidas al español. En este trabajo utilizaremos la traducción italiana en su versión digital: R. SPAEMANN Y R. LÖW, *Fini naturali. Storia & riscoperta del pensiero teleologico* (ed. digital) Ares, Milán 2013.

funcionalidad. El pensamiento teleológico es visto por el científico como inútil, carente de provecho. Spaemann se presenta muy crítico con esta postura:

“La consideración teleológica es más bien contemplativa, no acrece nuestro dominio de la naturaleza. La voluntad de dominio constituye el interés rector de la moderna ciencia natural, y no el conocimiento de los fines, que el pensar teleológico suministra en forma estrictamente sistemática. La renuncia a la teleología no responde a una aporía o dificultad teórica, sino a una motivación práctica y vital”²⁹.

El dominio científico de la naturaleza tiene para Spaemann, como dijera otros antes, consecuencias éticas de largo alcance, de ahí su preocupación por cuestiones de ecología y de bioética.

Entre enero y febrero de 1981 participó en una serie de emisiones en la radio bávara. Spaemann pronunció ocho discursos de índole divulgativa sobre ética que un año más tarde se editaron en un libro bajo el título *Ética: Cuestiones fundamentales*.

En los últimos años como profesor en München tuvieron gran influencia en Spaemann tanto Whitehead como Nietzsche. Él mismo no puede negar el ineludible y necesario estudio de la filosofía de Nietzsche, sin embargo, se atreve a corregirlo: “Nietzsche escribe que si Dios no existe, y justamente porque no existe, tampoco existe la verdad. Por el contrario –concluyo yo–: Dado que hay verdad, y precisamente porque la hay, hay Dios”³⁰. Si Nietzsche continúa con las premisas de la Modernidad –incluso considerándolas fatales– hasta sus últimas consecuencias, para Spaemann quizá haya que cuestionar esas mismas premisas.

A finales de los años ochenta (en 1989) apareció una de las obras más reconocidas de Spaemann, *Felicidad y Benevolencia*. En la obra, afronta la dicotomía generalmente aceptada entre la ética del deber y la ética *eudemonista*.

“¿Es cuestión, sin más, de decidirse por alguna de las dos o podrían ambas ser integradas? No quería eliminar de la ética la cuestión de la vida feliz, pero

²⁹ R. SPAEMANN, *Sobre Dios y el mundo*, cit., p. 239.

³⁰ *Ibid.*, pp. 278-279.

tampoco quería sacrificar la experiencia del deber, con su [radical] incondicionalidad, al deseo de bienestar”³¹.

En la obra, Spaemann recupera el uso común del concepto benevolencia del que dice que “tiene por objeto algo que en realidad quiere para otro”³². Frente a la benevolencia, encontraríamos la concupiscencia que busca poseer el objeto. La benevolencia, asegura Spaemann, funciona como el *ordo amoris* en tanto que existe cierta gradación: no podemos tener la misma benevolencia con desconocidos que, por ejemplo, con familiares. Del mismo modo, nuestra responsabilidad es gradual. No obstante, Spaemann es consciente de que existen límites infranqueables y de que “hay cosas que el hombre no debe hacer y que, por tanto, siempre debe omitir, no teniendo responsabilidad alguna por las consecuencias que se deriven de esa omisión”³³.

Felicidad y Benevolencia tuvo muy buena acogida en los ambientes filosóficos y más tarde, en 2001, apareció otro libro de índole ética. Se trata de *Límites: acerca de la dimensión ética del actuar*, una recopilación de cuarenta artículos filosóficos. El libro consta de dos partes: los artículos de la primera son de carácter teórico, de una filosofía más abstracta que da fundamento a los artículos de la segunda parte, artículos de procedencia y de temática muy diversa pero que convergen en el carácter divulgativo. Se trata de artículos periodísticos, discursos, declaraciones y epistolares, pero también de artículos académicos, en los que se tocan temas de máxima actualidad como el aborto, la eutanasia, la ecología, el armamento nuclear, etc.

La actividad docente de Robert Spaemann finalizó en 1992 cuando fue nombrado profesor emérito. Nombrado doctor *honoris causa* por la Universidad de Navarra en 1994, su actividad filosófica no decayó. Así, en 1996 publica un libro que con razón ha sido calificado como obra maestra: *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*.

Personas es fruto de las preocupaciones sobre asuntos que estuvieron muy presentes a finales del siglo pasado:

³¹ *Ibid.*, pp. 282-283.

³² *Ibid.*, p. 299.

³³ *Ibid.*, p. 291.

“Me preocupaba la creciente expansión de puntos de vista que ya no querían reconocer el estatus de persona para todos los hombres, sino únicamente a determinados individuos de la especie *homo sapiens* que disponen de ciertas cualidades añadidas, pero negando la condición personal, por ejemplo, a los no nacidos, a los embriones, a los dementes y a los dementes seniles”³⁴.

La tesis que Spaemann defiende en su libro es que todo ser cuya naturaleza es humana es una persona. Para él, la naturaleza humana siempre es personal. A lo largo de los capítulos justifica esa tesis y para ello se remonta al origen teológico del concepto persona. Se desprende una idea de dignidad humana aplicable a todo ser humano. Con esta firme convicción sobre lo que es y quién es persona, Spaemann está en condiciones de afrontar los problemas éticos y bioéticos antes citados.

Otras publicaciones importantes vinieron después, como *El rumor inmortal. La cuestión sobre Dios y la ilusión de la modernidad* en 2007 o su autobiografía de 2012 *Sobre Dios y el mundo* en la que nos basamos para elaborar este apartado biográfico. En cuanto a *El rumor inmortal*, es una obra en la que se analizan desde un punto de vista filosófico cuestiones acerca de la existencia de Dios y otras relacionadas con la religión. Otras publicaciones tardías y que vale la pena mencionar son sus dos tomos *Meditaciones de un cristiano*. Elaboradas durante décadas y publicadas en 2014 –habiendo dado por finalizada su actividad docente–, estas meditaciones contienen las reflexiones sobre los Salmos desde la fe del creyente y desde la razón del filósofo³⁵.

Tras esta dilatada experiencia como investigador, docente y filósofo, Robert Spaemann falleció el 10 de diciembre de 2018 en Stuttgart a los noventa y un años de edad. Ha sido, sin duda, una de las voces más destacadas en los debates filosóficos académicos actuales, pero también en los extra-académicos. Cuenta de ello dan sus numerosos artículos de prensa. Nunca se etiquetó como filósofo católico, sino como católico y filósofo, por lo que su pensamiento cobra esa independencia necesaria para el debate público.

³⁴ *Ibid.*, p. 320.

³⁵ Cfr. F. SIMÓN, “In memoriam Robert Spaemann (1927-2018)”, en *Anuario Filosófico*, 52 (2019), pp. 167-174.

Sección primera. La crítica de Spaemann al consecuencialismo

En esta primera sección abordaremos una de las principales preocupaciones de Spaemann, a saber, rebatir el consecuencialismo, una teoría ética que ha configurado muchos de los principios que rigen gran parte del debate ético actual.

Como se ha dicho en la introducción, el consecuencialismo entiende que la rectitud moral de una acción queda definida por sus consecuencias, en función de si éstas optimizan o no el mundo. Puesto que tiene un fin, se le ha llamado ética teleológica. Sin embargo, esta teleología difiere radicalmente de la teleología clásica. Es por eso que será necesario diferenciar, en primer lugar, ambas formas de entender la teleología para comprender bien qué significa hablar de consecuencialismo.

Asimismo, antes de exponer la crítica de Spaemann a la ética consecuencialista, será necesario revisar la historia del consecuencialismo para señalar su origen. Esta tarea nos parece necesaria para indicar sus errores y subsanarlos. Se trata de una labor que en las obras de Spaemann sí que aparece, aunque no de forma explícita. En este caso, nosotros mismos reconstruimos esta historia para contextualizar mejor la crítica realizada por él.

Capítulo I. Spaemann ante el problema de la teleología

Desde que descubriera el problema del pensamiento teleológico, que no es otro que la cuestión de su eliminación, la teleología es, para Spaemann, una constante a lo largo de toda su obra. A ella dedica, junto con Löw, una obra completa (*Natürliche Ziele*). Dada la importancia del asunto, en la primera parte de esta sección expondremos cómo ve Spaemann la teleología y su esfuerzo por rearticular la versión aristotélico-tomista, la clásica. Es importante contar con el problema de la teleología porque una de las consecuencias de su pérdida (*desteleologización*) será, en el ámbito de la ética, el consecuencialismo.

1.1. Conceptos de *consecuencia* y *fin*

A menudo se refieren al consecuencialismo como una ética finalística o teleológica. Si prescindimos de todo y únicamente consideramos que el consecuencialismo es una ética que persigue ciertos fines, la mejora del mundo, por ejemplo, entonces el consecuencialismo puede ser visto como teleológico. Sin embargo, teorías éticas teleológicas como la Aristóteles, la de Santo Tomás o la del propio Spaemann entienden por *fin* algo muy distinto. Por eso, es conveniente comenzar diferenciando entre *fin* y *consecuencia*, ideas básicas que configuran dos modelos éticos claramente diferenciados.

Por *consecuencia* entendemos un hecho o efecto que se sigue con cierta proximidad de otro que es su causa. Por tanto, la consecuencia, el segundo hecho, es un fenómeno extrínseco al primero. Es muy pertinente aquí la crítica que David Hume dirigió contra el principio de causalidad porque evidencia que la consecuencia puede ser totalmente ajena al presunto fenómeno causal.

“Cuando examinamos los objetos externos en nuestro entorno y examinamos la acción (*operation*) de las causas, nunca somos capaces de descubrir de una sola vez poder o conexión necesaria algunos, ninguna cualidad que ligue el efecto con la causa y la haga consecuencia indefectible de aquella”¹.

A continuación, Hume expone el famoso ejemplo de las bolas de billar: “al impulso de una bola de billar acompaña el movimiento de la segunda. Esto es todo lo que aparece a los sentidos externos”². Según el empirista, del movimiento de la segunda bola no se sigue necesariamente del movimiento de la primera. No hay una relación causal. Es evidente que nadie negaría que el movimiento de la segunda bola es causado por el de la primera. No obstante, Hume no niega que existan fenómenos que causen otros fenómenos. Lo que más bien dice es que cuando hablamos de efectos, o consecuencias, no hay nada intrínseco a la causa que produzca necesariamente ciertas

¹ D. HUME, *Investigación sobre el conocimiento humano* (4ª ed.), Alianza, Madrid 1986, p. 87.

² *Ibid.*, p. 87.

consecuencias. Todo se resolvería en una asociación de impresiones o ideas y en el hábito mental por el que una impresión externa me crea la expectativa de la otra impresión contigua.

Aristóteles se sitúa en un paradigma absolutamente distinto al humeano y, por consiguiente, no tiene tanto interés por teorizar las consecuencias como por el *telos*. Hume es moderno y en él recae todo el peso del paradigma anti-teleológico que comienza en el siglo XIV con el desarrollo del nominalismo y de la ciencia moderna y que se consolida con Descartes en el XVII.

El *telos* o fin, por su parte, es intrínseco a un ser natural o a una acción. Para Aristóteles “la esencia y el fin son una misma cosa”³. Así, la causa eficiente del movimiento de un embrión son los padres, pero también es causa del mismo un *telos* o causa final propia del embrión que propicia las actualizaciones de sus potencias. Se trata de una especie de motor inmanente. En la misma línea teleológica, Santo Tomás define *fin* del siguiente modo: “llamamos fin a aquello hacia donde va dirigido el impulso del agente”⁴, de modo que todo agente obra por un fin (*omne agens agit propter finem*). El fin es un principio de movimiento. Tanto para Aristóteles como para santo Tomás, el fin es el principio motor de un ser natural y a la vez su causa final.

Gracias a las definiciones que antes hemos dado, entrevemos algunas conclusiones:

a) La noción de *fin* hace posible el error. Que el fin sea un principio intrínseco significa que es posible que el agente yerre. Como dice santo Tomás: todo agente obra por algún fin, “de modo que, cuando lo consigue, se dice que ha conseguido el fin; y cuando no lo consigue, que no ha alcanzado el fin perseguido”⁵. De manera similar, una intervención externa puede ser entendida como violenta, en tanto en cuanto impida la consecución del fin. No tiene sentido aplicar esta lógica a la idea de consecuencia. Si bien el desenlace de las consecuencias puede ser afectado por otra consecuencia o factor

³ ARISTÓTELES, *Física*, II, 7, 198a 22-27.

⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, 2.

⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, 2.

que se interponga, con el resultado de que las consecuencias varíen respecto de las que se esperaba inicialmente, nunca puede ser afectada una consecuencia negativa ni positivamente porque no tiene un sentido.

b) Dado el carácter extrínseco de las consecuencias, pueden ser multiplicadas ampliamente. Muchas de ellas son, de hecho, imprevisibles. El *telos* de un ser está más restringido, no acepta cualquier imprevisto. El movimiento de un ser está mucho más limitado por su naturaleza que las consecuencias, tantas veces azarosas.

Cuando en la Modernidad la teleología dejó de interesar, porque no casaba bien del todo con la nueva ciencia, se sustituye el concepto paradigmático de *fin* por el de *consecuencia*. El consecuencialismo es el resultado, en el ámbito de la ética, de este giro.

1.2. La teleología según Robert Spaemann

Mientras realizaba su tesis doctoral y su trabajo de habilitación, Robert Spaemann descubrió lo que él mismo denominó “problema teleológico”.

“La discusión entre ambos obispos sobre *l’amour pur* [el amor puro] se me antojaba un dilema que sería inevitable si llega a perderse el pensar teleológico de que todo ser vivo va tras algo que es exterior a él mismo: busca algo distinto de su mera conservación. [...] Los libros sobre De Bonald y Fénelon fueron para mí pasos importantes en el camino del descubrimiento del problema teleológico”⁶.

Precisamente, en su trabajo de habilitación en el que investigó acerca de la controversia entre Fénelon y Bossuet apunta lo siguiente:

“Para la comprensión de la nueva controversia, resulta esencial ver que esta ontología teleológica –que constituye el trasfondo del tratado escolástico *De*

⁶ R. SPAEMANN, *Sobre Dios y el mundo*, cit., p. 152.

caritate— ya no estaba viva. La interpretación teleológica de la naturaleza había sido sacrificada, en palabras de Bacon, como una virgen consagrada, que no alumbraba nada. En lugar de la estructura dinámico-teleológica en virtud de la cual todo ser es conforme a una actividad orientada a la realización de un *bonum* específico, se produce ahora una inversión de la teleología: la actividad no apunta a la potenciación o el crecimiento del ser, sino a la conservación de aquello que, de todas maneras, ya es”⁷.

El problema teleológico es, a nuestro modo de ver, una de las grandes aportaciones de Spaemann y, al mismo tiempo, una de las claves interpretativas. Debemos entender su filosofía y su modo de concebir la historia del pensamiento, incluida la ética, desde esta perspectiva. Como veremos, las éticas utilitarista y consecuencialista surgen de la disolución de la metafísica teleológica y de su consiguiente modo de entender al hombre y la ética.

La primera aclaración que debemos hacer es sobre el sentido que da Spaemann a la teleología, pues no es el mismo que se le ha dado de forma habitual en el contexto de la ética, a saber, un sentido extrínseco a la sustancia (el árbol, el agua, el hombre, etc.) o a la acción (crecer, alimentarse, pensar, etc.). Por un lado, se ha identificado teleología y consecuencialismo —veíamos anteriormente que no es así—. Las éticas consecuencialistas son denominadas teleológicas en la medida en que no se ocupan de los medios ni de otros elementos, sino que atienden solamente a la finalidad de la acción, pero una vez ha sido reducida en exclusividad a sus consecuencias. Otras veces, el *telos* ha sido identificado con el fin representado por el agente, es decir, ha sido identificado con la intención. Según este último sentido, el fin es aquel estado de cosas que el agente quiere conseguir. Pues bien, en ambos casos el fin aparece como algo extrínseco tanto a la acción misma como a las sustancias. Para Spaemann, al contrario, el fin es, en sentido original, intrínseco y sólo en sentido derivado extrínseco. Podemos proponernos fines y advertir consecuencias de nuestras acciones como fines porque comprendemos el mundo y sus cosas bajo la finalidad. Entendemos de forma natural que el árbol, el agua, el animal y el hombre tienden a algo; igualmente, entendemos que

⁷ R. SPAEMANN, *Reflexión y espontaneidad: Estudios sobre Fénelon*, cit., p. 101.

el crecimiento, la alimentación, el pensamiento o la sexualidad tienden de forma natural a algo. Se trata de una comprensión natural y originaria del mundo.

Lo segundo que debemos decir acerca del *teleologismo* defendido por Spaemann es que se trata de un paradigma ontológico⁸. De ello podemos obtener dos consecuencias inmediatas: la primera, que la teleología es una concepción general de fondo que sustenta el resto de teorías (antropológicas, éticas o de cualquier otro tipo); y, la segunda, que es una concepción insuficientemente clarificada⁹ y, por ello, las interpretaciones alternativas de la realidad –las no teleológicas–, podrían asumir otros paradigmas. En esta línea, en *Fines naturales*, Spaemann considera que ante la pregunta «¿para qué?» existen dos tipos de respuesta: la teleológica, basada en la consecución de fines, y otra alternativa basada en condiciones antecedentes y en leyes¹⁰. Podríamos explicar un mismo acontecimiento desde las dos perspectivas y ser ambas perfectamente válidas bajo sus propios presupuestos. Corresponden, por tanto, a dos modos de acercarse al mundo; a dos paradigmas, en definitiva.

No obstante, a pesar de que cualquier paradigma nunca queda explicado de forma completa, Spaemann justifica la importancia –e incluso la necesidad– del modelo teleológico por dos vías: por la teórica y por la práctico-transcendental. En este apartado, explicaremos cosmovisión teleológica propuesta por Spaemann recurriendo, tal y como él lo hace, a Aristóteles y a Tomás de Aquino y, después, mostraremos los

⁸ Por “paradigma” no entendemos aquí la noción de Thomas Kuhn para quien un paradigma está compuesto por los valores y las creencias de una comunidad científica así como por las técnicas, los modelos o ejemplos, las reglas y otros elementos compartidos por la comunidad (cfr. T. KUHN, *La estructura de las revoluciones científica*, FCE, México 1971). No asumimos el paradigma kuhniano porque denota estar fundado sobre cierto relativismo. Como el mismo Kuhn aseguró, no hay forma de optar por uno u otro paradigma científico porque siempre juzgamos desde los valores y las cosmovisiones de un paradigma de partida. No hay posible objetividad. En nuestro caso, llamamos paradigma ontológico a la teleología no porque sea algo convencional, sino porque es, por así decir, la base ontológica a partir de la que se construye el resto de teorías.

⁹ Algo así parece decir Spaemann en su artículo *Teleología natural y acción*: “En vista del hecho de que nunca ha sido demostrada la existencia ni la inexistencia de causas finales, preguntémonos por los intereses que llevan a la razón a afirmar y a negar esas causas: según sea en cada caso el interés rector, la pregunta por la carga de la prueba recibirá una respuesta diferente” (R. SPAEMANN, “Teleología natural y acción”, en *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, EIUNSA, Madrid 2003, p. 44).

¹⁰ Cfr. R. SPAEMANN y R. LÖW, “Tipi di risposta alla domanda «¿perché?»”, en *Fini naturali*, cit.

argumentos que utiliza para justificar la necesidad de pensar teleológicamente la naturaleza.

1.2.1. La ontología teleológica de Aristóteles, Tomás de Aquino y Robert Spaemann

Para Aristóteles y el aristotelismo, incluido Santo Tomás, la naturaleza, en sentido individual –un determinado ser natural– o en sentido general –toda la naturaleza–, no puede ser explicada exclusivamente desde la eficiencia. Debemos incorporar, por tanto, un principio de finalidad o teleológico. La causa final no debe ser entendida como última en sentido temporal puesto que la causa final fija de antemano las posibilidades del desarrollo del ser natural y, en este sentido, es anterior a la eficiencia. Innegablemente, el cambio exige que sobre el ser natural actúen causas eficientes (nutrientes orgánicos, luz solar y agua para el crecimiento de las plantas, por ejemplo), pero la causa final actúa y mueve al ser en cuestión desde siempre¹¹. En palabras del propio Aristóteles, “la naturaleza es fin. En efecto, lo que cada cosa es, una vez cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza”¹².

La obra aristotélica que más profundiza en la teleología es la *Física*. Allí, en el primer capítulo del segundo libro, aclara la distinción entre las cosas que son por naturaleza y las que no lo son:

“Algunas cosas son por naturaleza, otras por otras causas. Por naturaleza, los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples como la tierra, el fuego, el aire y el agua —pues decimos que éstas y otras cosas semejantes son por naturaleza. Todas estas cosas parecen diferenciarse de las que no están constituidas por naturaleza, porque cada una de ellas tiene en sí misma un

¹¹ Según Aristóteles, “para explicar el devenir no basta la causa eficiente: la formación progresiva del nuevo ser, salido del cambio, implica un punto final: la aparición de la nueva forma; y este término, en cierto modo, debe ser predeterminado, como fijado por adelantado en el mismo ejercicio del agente productor, la causa eficiente” (J. M. AUBERT, *Filosofía de la naturaleza* (7ª ed.), Herder, Barcelona 1994, p. 72.).

¹² ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1252b, 32-35.

principio de movimiento y de reposo, sea con respecto al lugar o al aumento o a la disminución o a la alteración. Por el contrario, una cama, una prenda de vestir o cualquier otra cosa de género semejante, en cuanto que las significamos en cada caso por su nombre y en tanto que son productos del arte, no tienen en sí mismas ninguna tendencia natural al cambio”¹³.

Es importante atender a la relación que existe entre naturaleza y movimiento propio. Spaemann recurrirá a él como a una de las justificaciones posibles de la teleología, puesto que no se entiende el movimiento si no se parte de una visión teleológica. Por su parte, los objetos artificiales o las cosas que son por arte (*techné*), como dice el propio Aristóteles, no tienen un movimiento propio. El movimiento les viene impuesto externamente por el artista. Ahora bien, ¿cómo entender el movimiento en las cosas artificiales si no es en vistas a un fin? No es posible. Así, de forma análoga a como un artista imprime una finalidad extrínseca al objeto que ha creado, las cosas naturales poseen un fin, pero en este caso, un fin intrínseco¹⁴.

Continúa Aristóteles en la *Física* especificando qué tienen de propio las cosas procedentes del arte:

“Ninguna tiene en sí el principio de su producción, sino que unas lo tienen fuera, en otras cosas, como la casa y cada uno de los demás productos manuales, y otras lo tienen en sí mismas, pero no por sí mismas, como son todas las que pueden llegar a ser accidentalmente causa para sí mismas”¹⁵.

Más todavía, Aristóteles identifica naturaleza y forma: “la forma es más naturaleza que la materia, porque decimos que una cosa es lo que es cuando existe actualmente más que cuando existe en potencia”¹⁶. Precisamente, porque lo natural tiene

¹³ ARISTÓTELES, *Física*, II, 1, 192b, 5-15.

¹⁴ Cfr. A. JAUME, “La teleología aristotélica como una inferencia a la mejor explicación: un análisis epistemológico del principio de finalidad en el Libro II de la *Física* de Aristóteles”, en *Ágora*, 32 (2013), pp. 29-47.

¹⁵ ARISTÓTELES, *Física*, II, 1, 192b, 25-30.

¹⁶ ARISTÓTELES, *Física*, II, 1, 193b, 5. También en la *Metafísica* se expresa Aristóteles en los mismos términos: “De lo dicho resulta que la naturaleza, primariamente y en el sentido fundamental de la palabra,

una forma propia, no prestada o accidental como las cosas artificiales, tiene la capacidad de actualizar potencias por sí misma. No queremos decir que la sustancia natural se valga por sí misma para actualizar sus propias potencias; Aristóteles ya dejó claro que eso no es así, que para actualizar una potencia se requiere de otra sustancia que se encuentre en acto en relación a la actualización en cuestión. Lo que pretendemos decir es que la forma limita, y en esa medida orienta, la actualización de potencias en la sustancia. Las potencias que pueden actualizar la sustancia “hombre” son muy distintas de las que puede actualizar la sustancia “árbol”. Esa diferencia se encuentra de antemano en la forma de cada sustancia. Además, las actualizaciones hacia las que tiende cada forma de manera natural (su *telos*) suponen el bien para la sustancia, puesto que conllevaría su perfeccionamiento.

Finalmente, y siguiendo a Ana Marta González, hacemos hincapié en que lo que cambia es la sustancia, pero lo hace –salvo excepciones– de manera accidental, de modo que la forma, que es lo más propiamente naturaleza, permanece invariable¹⁷. El estado perfecto de la sustancia (*entelequia*) no deja de aparecer como la última aspiración y, por tanto, como el fin último. Se trata de la actualización final a la que virtualmente aspira la sustancia pero que, por el carácter incompleto de las actualizaciones particulares, es inalcanzable. Es por eso que Aristóteles puede afirmar que “la naturaleza de cada cosa es su fin”¹⁸.

Por su parte, Tomás de Aquino da un paso más allá de la propuesta aristotélica pero sin contradecir al propio Aristóteles: si el Estagirita pensó en la finalidad como interna a los seres naturales, Tomás armonizará la naturaleza bajo una teleología universal sostenida por Dios¹⁹. Esta es, para Spaemann, la gran aportación del de

es la entidad de aquellas cosas que poseen el principio del movimiento en sí mismas por sí mismas. En efecto, la materia se denomina naturaleza porque es capaz de recibir aquélla, y las generaciones y el crecimiento porque son movimientos que se originan de ella. Y ella es el principio del movimiento de las cosas que son por naturaleza, y, en cierto sentido, es inmanente en éstas, bien en potencia, bien estado de plena actualización” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 4, 1015a, 10-15).

¹⁷ Cfr. A. M. GONZÁLEZ, *Naturaleza y dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann*, EUNSA, Pamplona 1996, pp. 88-98.

¹⁸ ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1252b, 32-35.

¹⁹ Cfr. L. CLAVELL, “Redescubrir la finalidad natural. Robert Spaemann y Tomás de Aquino”, en *Sapientia*, 70 (2014), pp. 5-20.

Aquino. Al margen del carácter religioso o teológico de la propuesta, el Aquinate ha ajustado y unificado toda una serie de tendencias que en Aristóteles aparecen más bien como caóticas o no coordinadas si se las contempla desde fuera.

Aquí vemos conveniente hacer un comentario sobre la cuestión de Dios en Aristóteles a partir del Libro XII de la *Metafísica*. Debemos decir que la teología aristotélica concibe un ser eterno, perfecto, acto puro e intelectual al que denomina entidad primera o Dios. Es su mismo razonamiento el que lleva a Aristóteles a aceptar esta entidad primera: “Hay también, por tanto, algo que mueve. Y como lo que está en movimiento y mueve es intermedio, hay ciertamente algo que mueve sin estar en movimiento y que es eterno, entidad y acto”²⁰. Sin embargo, la forma de mover de este ser es atrayendo hacia sí por su perfección (acto puro). “Mueve, pues, en tanto que amado, mientras que las cosas mueven al ser movidas”²¹. Esto significa que, en Aristóteles, Dios es el fin de todo el universo en la medida en que todos los seres naturales (mezcla de potencia y acto) se mueven buscando actualizar –y en esa medida perfeccionar– sus potencias. La conclusión que para nuestro trabajo interesa es sencilla: en Aristóteles sí existe un principio de unificación de la teleología natural, el motor inmóvil; sin embargo, este principio es ajeno al mundo porque no es personal. En Tomás de Aquino Dios juega un papel mucho más decisivo debido a su implicación activa en la finalidad natural, lo que veremos a continuación.

Spaemann explica en *Fines naturales* cómo los pensadores cristianos de los primeros siglos, entre ellos Agustín de Hipona, no sólo mantuvieron las tesis teleológicas, sino que las llevaron más allá de lo que lo había hecho Aristóteles²². Este “más allá” es literal porque con el cristianismo la teleología adquiere una dimensión trascendente: ahora es Dios el fin último de lo natural. La naturaleza, como creación divina, tiende a su origen. En el hombre este “tender” a Dios es especial porque es un “tender” consciente: “el *telos* del hombre es el retorno consciente, y animado por el

²⁰ ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 7, 1072a 20-25.

²¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 7, 1072b 5.

²² Cfr. R. SPAEMANN y R. LÖW, “Il compimento della visione teleologica del mondo: Tommaso d’Aquino (1225-1274)”, en *Fini naturali*, cit.

amor, al Arquetipo, a Dios mismo, en el cual él encuentra su *beatitudo*²³. Se aprecia el predominio del platonismo –para Platón el fin último del hombre, la Idea de Bien, sí era trascendente, no así en Aristóteles, quien piensa en los fines de forma inmanente–. La doctrina del pecado original explica, por otra parte, por qué el hombre suele buscar la felicidad al margen de Dios.

Para explicar la aportación del Aquinate a la teleología aristotélica, Spaemann recurre al *Comentario a la Física de Aristóteles*. Para Aristóteles, en este primer planteamiento, la teleología quedaba limitada a una dinámica interna de cada sustancia, de modo que las relaciones entre sustancias no podían ser vistas desde una óptica igualmente teleológica. En el Libro II de la *Física*, Aristóteles pone el ejemplo de la lluvia²⁴, de la que asegura que no pertenece a su finalidad ni hacer crecer el trigo ni su putrefacción y que cuando una u otra cosa sucede, “eso ha ocurrido por accidente”²⁵.

Tomás de Aquino, en su *Comentario*, cuestiona esta idea. Los fines naturales particulares son armonizados bajo su concepción teísta. De modo que uno de los fines de la lluvia puede ser perfectamente la crecida del trigo. Lo que sí sería accidental es lo contrario, que el trigo se pudra a causa de la lluvia, pues no parece lo propio de este fenómeno.

“Aquí Tomás, ampliando los límites del pensamiento teleológico, trata de interpretar el mundo como un sistema ecológico en el que ventajas como las que traen la lluvia y el crecimiento dan lugar, a su vez, a relaciones auténticamente teleológicas. Con respecto a lo cual la relación lluvia-destrucción de lo que ha crecido es contingente. En cualquier caso, este motivo estoico está ahora entrelazado con un principio teológico. Dios no es solo el *agathon* universal al que tienden todas las entidades naturales, sino que está interesado en el mundo, y

²³ *Ibid.* Traducción propia.

²⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *Física*, II, 8.

²⁵ ARISTÓTELES, *Física*, II, 8, 20. El texto completo dice así: “Así se preguntan: ¿qué impide que la naturaleza actúe sin ningún fin ni para lo mejor, que sea como la lluvia de Zeus, que no cae para que crezca el trigo sino por necesidad? Porque lo que se evapora tiene que enfriarse y cuando se ha enfriado tiene que transformarse en agua y descender, y el hecho de que crezca el trigo cuando eso sucede es algo accidental. Y, de la misma manera, cuando el trigo se pudre sobre la era, no ha llovido para que se pudra, sino que eso ha ocurrido por accidente.” (*Física*, II, 8, 15-20).

ni siquiera es ese Dios que está mirando el hermoso espectáculo del mundo. El mundo no es indiferente al Dios cristiano: ningún cabello se cae de tu cabeza sin que el padre en el cielo lo quiera”²⁶.

Aristóteles no explica por qué la naturaleza, y en concreto la naturaleza no consciente, está finalizada. Para el Aquinate, la finalidad implica una consciencia que anticipe el *telos*. Así, habiendo tantas cosas sin consciencia como las hay, y teniendo en cuenta que el hombre no puede imponer fines a tales cosas naturales no conscientes, sino que, en todo caso, sólo puede imponer fines sobreañadidos, se requiere lógicamente a “alguien inteligente por el que todas las cosas son dirigidas al fin”²⁷. Esto es, se requiere de Dios. Este es, precisamente, el razonamiento de la 5ª vía para la demostración de la existencia de Dios del comienzo de la *Summa Theologiae*.

“Cualquier cosa tiende como al fin, mediante su acción o movimiento, a un bien determinado, según hemos demostrado (c. 16). Pero un ser participa del bien en la medida en que se asemeja a la primera bondad, que es Dios. Luego todos los seres, mediante sus acciones y movimientos, tienden como al fin último a su semejanza con Dios”²⁸.

Tomás de Aquino, como todo el aristotelismo medieval, ve una analogía entre el arte y la naturaleza. “En la naturaleza hay arte, había dicho Aristóteles”²⁹, porque, como en las obras de arte, también en las cosas naturales existe un “para qué” insertado por el artífice del mundo natural. Ahora bien, es necesario aclarar que, para la doctrina cristiana, Dios no es un mero arquitecto, sino un creador que no se limita a dirigir externamente la naturaleza. Dios crea formas sustanciales provistas de cierta autonomía, de manera que las cosas naturales poseen finalidad propia. “El artífice terrenal [el

²⁶ R. SPAEMANN y R. LÖW, “Il compimento della visione teleologica del mondo: Tommaso d’Aquino (1225-1274)”, cit.

²⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 2, 3.

²⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, XIX.

²⁹ R. SPAEMANN, “Teleología natural y acción”, cit., p. 41.

hombre] sólo puede subordinar a su meta procesos causales. El creador implanta en las cosas realmente el arte «teleológico»³⁰.

Por ese motivo, Tomás de Aquino puede afirmar que existen diversos fines en el mundo natural pero que, en cambio, todos ellos están armonizados bajo un mismo *telos*, Dios. Dios es, en definitiva, la razón por la que el crecimiento del trigo es uno de los fines de la lluvia. Como epílogo a Santo Tomás, en *Fines naturales* Spaemann concluirá diciendo que “donde se encuentra la teleología, también hay teología”³¹.

Bajo la óptica teísta queda respondida una pregunta a la que Aristóteles no puede responder –al menos satisfactoriamente–, a saber, “la pregunta de cómo funciona un *telos* que aún no existe”³². La respuesta aristotélica según la cual el *telos* existe desde siempre es válida sólo si aceptamos previamente su teoría de la inmutabilidad de las especies y de la eternidad del mundo. No es válida, por tanto, si partimos de que el universo ha tenido un comienzo. Es uno de los datos que nos ofrece la astrofísica actual en la *Big-bang theory*³³. Así, la idea de que la finalidad es algo eterno como el mundo mismo, no termina de encajar con los datos que la ciencia nos aporta. En cambio, como para Tomás de Aquino la anticipación de un *telos* necesita una conciencia, puesto que “un *telos* puede ser operante sólo si es conocido, el *telos* de las cosas naturales está en Dios tanto como el *telos* de la flecha en el arquero”³⁴.

Como hace notar Spaemann, la simplicidad de la explicación teísta de Tomás de Aquino es considerable. Resulta especialmente sencilla la explicación de la regularidad de los eventos. Puesto que las causas eficientes no requieren regularidad –una causa

³⁰ *Ibid.*

³¹ R. SPAEMANN y R. LÖW, “La prova a favore di una teleologia in natura”, en *Fini Naturali*, cit.

³² *Ibid.*

³³ Cfr. M. ARTIGAS, “Física y creación: el origen del universo”, en *Scripta Theologica*, 19 (1987), pp. 347-373.

³⁴ R. SPAEMANN y R. LÖW, “La prova a favore di una teleologia in natura”, en *Fini Naturali*, cit.

puede dar lugar a diferentes efectos³⁵—, la explicación de la misma habría que buscarla en la causa final.

“No se necesita ninguna regla para que algo sea *causa efficiens* de otra cosa. Pero si, para la prueba de los hechos, una secuencia de eventos tiene lugar de acuerdo con una regla, es *in analogia* con una acción que debe ser interpretada. Y, por tanto, la causa de la regularidad del suceso es necesariamente un *telos*”³⁶.

Ahora bien, llegados a este punto se hace necesario apuntar que Spaemann no se limita a repetir las tesis aristotélico-tomista sobre la teleología. De hecho, en uno de sus artículos más reconocidos, *Teleología natural y acción*, aporta una tesis original y de grandes pretensiones, a saber, que “si nuestros objetos no tuviesen una subjetividad teleológica, por rudimentaria y elemental que ésta sea, no podríamos en realidad decir nada sobre *ellos*, sino solamente sobre nuestros propios estados cognitivos”³⁷. Puesto que esta tesis es, a su vez, una de las justificaciones de la prevalencia del paradigma teleológico, la explicaremos en el siguiente apartado junto con la justificación práctica del asunto.

1.2.2. Justificación teórica y práctica de la teleología

Poco añade Spaemann a la explicación clásica de la teleología. Sus aportaciones están, más bien, relacionadas con la justificación de la teleología: a través de dos vías (teórica y práctica) muestra la necesidad de pensar teleológicamente la naturaleza en general y la naturaleza humana en particular. Comenzaremos por la justificación teórica.

1. Decíamos que la tesis fuerte de Spaemann es de carácter teórico y dice, más o menos, lo siguiente: no podemos pensar en absoluto la naturaleza si no es teleológicamente. Tal tesis se debe a que “la inteligibilidad de la naturaleza depende de la inteligibilidad del movimiento. [...] La resolución del estatuto ontológico de la

³⁵ Cfr. *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

³⁷ R. SPAEMANN, “Lo natural y lo racional”, en *Límites*, cit. 126.

teleología sólo vendrá si volvemos a pensar la teleología como la pensó Aristóteles, a partir del problema del movimiento”³⁸. Los presupuestos *spaemannianos* son aristotélicos, sin embargo, la idea expresada por la citada tesis de Spaemann no debe ser reducida al aristotelismo. Dado que la naturaleza se nos desvela como una realidad en constante cambio, no podemos comprenderla –ni siquiera desde el mecanicismo– si no damos una explicación convincente del movimiento³⁹.

Ahora bien, ¿cómo debemos entender el movimiento? Existen, en principio, dos alternativas: o entendemos el movimiento teleológicamente o no lo entendemos teleológicamente. La validez de cada modelo se comprobará en las consecuencias teóricas que se deriven de cada uno. Si, en primer lugar, analizamos el movimiento desde una perspectiva no teleológica y asumimos el discurso moderno que llega hasta nuestros días según el cual no existen fines fuera de los seres conscientes, el movimiento queda reducido a un cálculo infinitesimal. “Sin el concepto de anticipación de algo futuro [esto es, de un fin] no es posible *pensar* movimiento alguno. El movimiento sólo se puede *dominar* con ayuda del cálculo infinitesimal, que descompone lo movido en un número infinito de estados discretos”⁴⁰. Sin embargo, esta forma matemática de entender el movimiento olvida lo que le es esencial, el dinamismo⁴¹. El matemático se limita a secuenciar las distintas posiciones en las que se encuentra el ser que se mueve o que cambia. No da cuenta de qué significa ese movimiento y qué sentido tiene para el ser que lo experimenta.

Como vemos, el cálculo infinitesimal no nos permite conocer realmente el movimiento. La comprensión del movimiento exige la noción de finalidad. Esos momentos aislados de los que informa el cálculo infinitesimal sólo pueden ser unificados, y por tanto adquirir sentido, bajo un *telos*. Nos alejamos así del cálculo

³⁸ A. M. GONZÁLEZ, *Naturaleza y dignidad*, cit., pp. 89-90.

³⁹ Aristóteles expresa esta idea de forma clara: “Puesto que la naturaleza es un principio del movimiento y del cambio, y nuestro estudio versa sobre la naturaleza, no podemos dejar de investigar qué es el movimiento; porque si ignorásemos lo que es, necesariamente ignoraríamos también lo que es la naturaleza. Y después de que hayamos determinado qué es el movimiento, hemos de intentar investigar de la misma manera los problemas posteriores” (ARISTÓTELES, *Física*, III, 1, 200b ,10-15).

⁴⁰ R. SPAEMANN, *Teleología natural y acción*, cit., p. 49.

⁴¹ Cfr. A. M. GONZÁLEZ, *Naturaleza y dignidad*, cit., p. 90.

infinitesimal y de su paradigma matemático y entramos en el modelo teleológico. Si es cierto, como asegura Aristóteles, que la noción de naturaleza depende de la de movimiento, la naturaleza se vuelve irreconocible si eliminamos todo rastro de finalidad. “Por ello, la teleología natural es hermenéutica de la naturaleza. Su objetivo es entender, y ello totalmente en el sentido de una especie de fusión de horizontes que nos permite hacernos cargo intelectualmente de cómo transcurren los procesos naturales”⁴².

Si aceptamos la tesis de Spaemann, a saber, que comprendemos la naturaleza en la medida en que la pensamos teleológicamente, podemos decir algo más: que la teleología, en la medida en que posibilita el conocimiento de la naturaleza, es el fundamento de nuestra racionalidad.

“De cualquier manera, repite Spaemann en varias ocasiones que la verdad –la inteligibilidad– de lo natural reside en la teleología de la naturaleza. Y que precisamente en descubrirlo consiste «lo racional». Lo racional tiene aquí el sentido práctico [...]; porque somos racionales podemos descubrir y secundar la teleología interna de un ser natural. Importa no perder de vista esta experiencia racional práctica de la teleología cuando nos disponemos a plasmarla conceptualmente”⁴³.

En palabras de Spaemann: “el desvelamiento de lo natural, el desvelamiento del ser en sí mismo natural, es aquello a lo que denominamos «racional». Lo natural y lo racional son conceptos estrictamente correlativos”⁴⁴. Frente a la naturaleza, que “siempre está curvada hacia sí misma”⁴⁵ y no reconoce la existencia de otros individuos fuera de sí –de hecho, ni siquiera reconoce la propia–, la racionalidad permite el reconocimiento de realidades objetivas y autónomas más allá de uno mismo. Tal es la verdad, el desvelamiento de lo natural. En esta línea, Spaemann secunda la tesis

⁴² R. SPAEMANN, “Teleología natural y acción”, cit., p. 45.

⁴³ A. M. GONZÁLEZ, *Naturaleza y dignidad*, cit., p. 94.

⁴⁴ R. SPAEMANN, “Lo natural y lo racional”, cit., p. 127.

⁴⁵ *Ibid.* Idea que Spaemann obtiene de Alberto Margo: “natura semper recurva in se ipsa” (la naturaleza siempre está curvada hacia sí misma) [ALBERTO MAGNO, *Summa theologiae*, II, 4, 14, 2, cit. en R. SPAEMANN, “Lo natural y lo racional” cit., p. 127].

platónica según la cual la razón saca a la luz, y de esta forma la hace común, la verdad sobre la naturaleza⁴⁶. Al contrario, si no comprendemos bien la naturaleza, y entenderla bien significa hacerlo teleológicamente, todo lo que podamos decir sobre ella no sería más que hablar sobre nuestros subjetivos estados mentales. De este modo, perderíamos toda objetividad –lo común– de lo conocido, la naturaleza. Si no reconocemos una realidad autónoma más allá de nosotros mismos, damos por hecho que nadie ni nada puede trascenderse, y si nadie puede trascenderse, el conocimiento de lo que llamamos mundo externo no sería más que una extensión de nosotros mismo, una proyección de nuestro yo. Esta perspectiva incurre en un callejón sin salida, el solipsismo. La actitud solipsista es, precisamente, contraria a la racionalidad porque “lo racional es el salir a la luz de la verdad sobre lo natural”⁴⁷. Por eso puede Spaemann decir que “el abandono de la teleología natural es entendido como abandono del concepto mismo de naturaleza”⁴⁸.

No obstante, todavía queda por responder a una pregunta: ¿es la teleología un mero antropomorfismo? Ciertamente, sería posible que los hombres, como seres inteligentes capaces de imponernos fines, extendiéramos a todo lo conocido la estructura *finalista* de nuestra inteligencia. De ser así, esa extensión se llevaría a cabo de forma subjetiva y, por tanto, sería artificial. Spaemann no lo ve así y señala un hecho que evidencia que la existencia de fines que preceden al hombre y a su inteligencia le capacitada para imponerse fines. Este hecho es el siguiente: que el hombre mismo ya está finalizado de antemano. Si no estuviéramos finalizados de alguna manera, no podríamos pensar en absoluto fines en otros seres. Esta finalidad se hace patente en las tendencias. Tendencia significa, precisamente, tender a algo, es decir, tener fines. Esta experiencia permite que pensemos en el resto de seres naturales como seres igualmente finalizados. ¿Cómo podríamos pensar que otros seres poseen fines si no hubiéramos experimentado en nosotros mismos alguna finalidad? “Sólo se puede entender el movimiento en analogía con nuestro propio “tender hacia algo”, esto es, como anticipación de algo futuro”⁴⁹. De modo que, “a quien no se encuentra ya a sí mismo

⁴⁶ Cfr. R. SPAEMANN, “Lo natural y lo racional”, cit., p. 125.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ R. SPAEMANN, “Naturaleza”, en *Ensayos filosóficos*, Ed. Cristiandad, Madrid 2004, pp. 26-27.

⁴⁹ R. SPAEMANN, “Sobre el concepto de una naturaleza del hombre”, en *Lo natural y lo racional*, Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago de Chile 2011, pp. 33-34.

como deseante y volente, ni siquiera se le puede hacer inteligible la idea de fin”⁵⁰. Es importante recordar que esta *teleología humana* es previa a cualquier conocimiento intelectual.

2. Ya hemos apuntado que ni el paradigma teleológico clásico ni el anti-teleológico moderno tienen demostraciones definitivas desde el punto de vista de las evidencias teóricas. Aunque hemos esbozado un argumento teórico que inclina la balanza a favor de la teleología, Spaemann acepta que todavía se puede sostener un planteamiento no teleológico –infinitesimal– del movimiento. Por ello, considera que la cuestión habrá de valorarse, en última instancia, bajo la filosofía práctica.

“En vista del hecho de que nunca ha sido demostrada la existencia ni la inexistencia de causas finales, preguntémonos por los intereses que llevan a la razón a afirmar y a negar esas causas: según sea en cada caso el interés rector, la pregunta por la carga de la prueba recibirá una respuesta diferente. Y la respuesta que se dé a casi todas las preguntas filosóficas depende en último término de decisiones previas sobre la cuestión de la distribución de la carga de la prueba. En esa circunstancia se basa lo que se puede denominar «primado de la filosofía práctica»”⁵¹.

Ante la imposibilidad de ofrecer una demostración teórica última de la teleología natural, debemos mostrar, al menos, su conveniencia. Así, como ha remarcado Ana Marta González, existe una contradicción práctica en el concepto no teleológico de *naturaleza*⁵² que nos inclina a rechazar el paradigma moderno.

Spaemann explica cómo a partir del siglo XVI, con la popularización del mecanicismo moderno, se fue imponiendo una idea no teleológica de la naturaleza que afectó también a la naturaleza humana⁵³. Con el paradigma anti-teleológico, la

⁵⁰ R. SPAEMANN, “Teleología natural y acción”, cit., p. 46.

⁵¹ *Ibid.*, p. 44.

⁵² Cfr. A. M. GONZÁLEZ, *Naturaleza y dignidad*, cit., pp. 68-84.

⁵³ Es el proceso por el que los pensadores y científicos occidentales abandonaron la concepción teleológica del mundo. Spaemann lo denomina “desteleologización” (R. SPAEMANN, *Sobre Dios y el mundo*, cit., p. 238).

naturaleza perdió todo rastro de finalidad y, con ello, la dinámica propia que le caracterizaba y que le otorgaba autonomía. “La naturaleza se convierte en el reino sin trascendencia de seres que se mueven pasivamente, en los que se afirma aquello que ya es. La naturaleza se convierte en exterioridad que no es por sí misma”⁵⁴. Esta es, en definitiva, la herencia de la Modernidad.

A pesar de todo, el modelo no teleológico es muy útil si nuestro principal interés es, como lo era para la ciencia moderna, el control y el sometimiento de la naturaleza. Desde esta óptica, conocimiento provechoso es únicamente el conocimiento de carácter científico, ese que nos permite calcular las dimensiones de algo, su trayectoria, su velocidad o dónde se encuentra en un momento concreto y controlarlo. En ningún caso sienta interés por lo que algo es (metafísica). Ese interés excede el ámbito de lo que podemos saber matemáticamente⁵⁵. La contradicción práctica surge cuando ese mismo modelo no teleológico se aplica sobre el hombre. ¿Cómo debemos comprender al hombre si su naturaleza no es teleológica, como un animal más entre otros tal y como lo hace Richard Dawkins o como pura conciencia independiente de la materia al estilo de Sartre? De esta forma se manifiesta “la «doble verdad» de la antropología moderna”⁵⁶.

Estas dos formas contrapuestas de entender al hombre han sido las tendencias que han definido el desarrollo de las reflexiones antropológicas a lo largo de la historia. Sin embargo, Spaemann considera que ambas tendencias acaban teniendo los mismos efectos prácticos: ninguna de las dos teorías antropológicas puede fundamentar la dignidad humana y, por ello, pone a todos los hombres –en especial a los más vulnerables como los ancianos o los discapacitados– en peligro. Por un lado, el naturalismo de Dawkins y otros científicos reduce el hombre a mera naturaleza, a la máxima opacidad, sin poder justificar por qué el hombre debe tener unos derechos más allá del resto de seres naturales. Por otro lado, las teorías existencialistas de tipo sartreano reconocen el valor *supranatural* del hombre pero ven en la naturaleza humana, en sus condiciones físicas, un lastre para la libertad. Para estos últimos, la

⁵⁴ R. SPAEMANN, “Sobre el concepto de una naturaleza del hombre”, cit., p. 24.

⁵⁵ Como dice Jesús Ballesteros, con la aparición de la ciencia moderna a partir del siglo XVI, el mundo se matematiza (cfr. J. BALLESTEROS, *Postmodernidad: Decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid 1989).

⁵⁶ R. SPAEMANN, “Sobre el concepto de una naturaleza del hombre”, cit., p. 27.

naturaleza humana no forma parte de nuestra identidad y, por tanto, es algo que hay que superar. Así, la naturaleza humana no sería nada valioso y a lo que siempre debemos guardar respeto. Para los primeros, la dignidad humana es una ficción con cierto olor a *especismo*; para los segundos, sólo son personas y dignas los hombres que manifiestan empíricamente comportamiento racional, libertad, consciencia u otras características esenciales. En ambos casos, el hombre ha caído presa de su propio afán de control de la naturaleza. Despojados de toda finalidad esencial, los seres naturales podrían ser manipulados.

Por su parte, Spaemann considera que si deshacemos la teleología y, en consecuencia, separamos radicalmente racionalidad (persona) y naturaleza, nos encontramos con la dificultad de reconocer la personalidad –y la dignidad y los derechos que la personalidad conlleva– a todo ser humano. No serían personas aquellos hombres que no hubieran superado la naturaleza, aquellos que no demostraran empíricamente su racionalidad. El siguiente fragmento de Spaemann no puede ser más claro:

“El reconocimiento de un ser racional que me es ajeno sólo puede tener lugar como reconocimiento de ese ser en su naturalidad. Pues si lo reconozco solamente *qua* ser racional, no es el otro sujeto lo que yo reconozco sino mis propios criterios de racionalidad que encuentro encarnados en él. Y en la medida en que no los encuentre encarnados, él quedaría excluido del reconocimiento: como menor de edad, como enfermo mental, como disidente, como inmoral. En la afirmación de que debemos reconocimiento como persona a todo ser perteneciente a nuestra especie se expresa que tenemos que considerar la racionalidad como una característica natural de pertenencia a la especie, como una característica de cuyos privilegios participa, sin más, todo el que participe de la naturaleza humana. Sólo desde esa presuposición se puede hablar de derechos humanos. Pues sólo desde esa presuposición queda sustraído a la arbitrariedad de determinados hombres reconocer a otros hombres derechos humanos o bien negárselos”⁵⁷.

⁵⁷ R. SPAEMANN, “Lo natural y lo racional”, cit., p. 130.

Por el contrario, existe una comprensión coherente de la persona y de su naturaleza bajo la perspectiva teleológica: naturaleza y racionalidad sólo puede aunarse teleológicamente.

“Intuitivamente teleología significa que «hay algo más de lo que aparece»; ese *más* que no aparece, nos habla de una interioridad no manifiesta todavía, pero llamada a mostrarse precisamente «en» la naturaleza, y no «a pesar» de ella. Así es posible pensar una trascendencia de la naturaleza *en la línea de la naturaleza*, siempre que la naturaleza en cuestión no se curve sobre sí misma, sino que venga caracterizada por una cierta apertura. Esta es la característica que introduce la racionalidad en la naturaleza. Hablaríamos entonces de una teleología natural y a la vez trascendente; sería la teleología propia de una naturaleza racional”⁵⁸.

La idea expuesta por Ana Marta González en el texto anterior nos advierte de la aparente incompatibilidad que, *a priori*, existe entre racionalidad y naturaleza. Parece claro que la curvatura sobre sí mismo del ser natural no es compatible con el desvelamiento de un mundo exterior a él tal y como lo hace la razón. En cambio, “la trascendencia de todo conocimiento rompe ese regreso”⁵⁹ de la naturaleza sobre sí. En este sentido, se nos hace evidente dos cosas: que somos seres racionales y, al mismo tiempo, que participamos del mundo natural. Compatibilizar ambas realidades sólo es posible si existe, como también apunta el texto, una naturaleza que permita algo más de lo que ya hay, esto es, si existe una naturaleza teleológica.

Con estas reflexiones, Spaemann entiende que el modelo teleológico no ha sido demostrado tal y como exigiría una demostración teórica, pero sí considera que ha evidenciado la necesidad práctica de concebir teleológicamente la naturaleza. Así, si queremos sostener un fundamento de la ética como es la dignidad debemos pensar teleológicamente al hombre. En esta línea, la teleología natural pone de relieve que la naturaleza no debe ser reducida a otros fines subjetivos impuestos extrínsecamente por el hombre. Por lo tanto, una naturaleza entendida de este modo apela directamente a la

⁵⁸ A. M. GONZÁLEZ, *Naturaleza y dignidad*, cit., p. 72.

⁵⁹ R. SPAEMANN, “Lo natural y lo racional”, cit., p. 127.

responsabilidad del hombre, pues reclama de él un debido respeto por los fines naturales objetivos. En cambio, si en nuestra actuación no partimos de unos fines naturales que sirvan de asiento a los fines o metas que en cada caso nos proponemos, entonces no nos queda otro recurso para tipificar y enjuiciar las acciones que las consecuencias acarreadas al actuar. De aquí que en el próximo capítulo nos acerquemos, siguiendo a Spaemann, a las tesis y antecedentes del consecuencialismo, como teoría reductiva.

Capítulo II. Consecuencialismo, historia y problema

2.1. Desarrollo histórico del consecuencialismo

El abandono del pensamiento teleológico se consolidó en la Modernidad, sin embargo, comenzó a fraguarse en el siglo XIV. Fue fundamental por el desarrollo del nominalismo. Guillermo de Ockham, fundador y máximo representante del movimiento nominalista, presupone una ruptura entre la razón y la fe, ruptura que, llevada al ámbito de la ética, arrastra otra ruptura, esta vez entre la ética y la naturaleza o, como se diría posteriormente, entre el *ser* y el *deber ser*. Con tal ruptura, las acciones se enjuiciarán mediante criterios utilitaristas o consecuencialistas, esto es, evaluando si los resultados implicados en una acción son beneficiosos o no. El beneficio puede valorarse de muchas maneras: en términos de placer, de bienestar social, económico, etc. Este sería, a grandes rasgos, el método consecuencialista.

En este apartado tendremos en cuenta los tres principales momentos que preceden al consecuencialismo tal y como hoy lo entendemos: 1) el pensamiento de Lutero y la decisiva influencia que tuvo en él la filosofía nominalista; 2) el empirismo británico deudor del escepticismo luterano; y 3) el utilitarismo clásico. Se trata de tres momentos que se suceden temporalmente y que mantienen una relación lógica.

2.1.1. Del nominalismo a la Reforma: el fin de la teleología en la filosofía moral

Cuando rastreamos la relación entre ser y deber ser o, lo que es lo mismo, la relación entre la naturaleza y la moral –en la medida en que el *ser* hace referencia a la manera en que está ordenada la naturaleza o la realidad y *deber ser* a un referente moral normativo– advertimos que, aunque la relación siempre había sido conflictiva, no es hasta el siglo XVI que se habla abiertamente, y casi por primera vez, de la necesidad de separar naturaleza y moral. Es Martín Lutero el personaje que consolida la ruptura. No obstante, las fuentes del monje agustino son nominalistas.

a) El nominalismo de Guillermo de Ockham

En 1277, Esteban Tempier, obispo de París, con el permiso del papa Juan XXI, quien anteriormente ya lo había advertido con una bula, declaró heréticas 219 tesis aristotélicas mantenidas por algunos profesores de la Universidad de París, especialmente en la Facultad de Artes⁶⁰. La condena iba claramente dirigida a atajar el problema teológico que planteaba la llamada “teoría de la doble verdad”, según la cual una proposición racionalmente verdadera podría contraponerse a otra proposición de fe, también verdadera, sin que hubiera conflicto alguno⁶¹. Esta tesis, aunque con matices, es propiamente averroísta y no solo contrariaba el principio lógico más básico (el principio de no contradicción), sino que, además, contradecía la doctrina cristiana.

En principio, la condena de 1277 pretendía reunificar fe y razón negando que ambas formas de conocer pudieran dar lugar a verdades contrapuestas, sin embargo, la interpretación posterior no fue precisamente esa. Muchos teólogos entendieron que lo que la condena establecía no solo era una superioridad de la fe frente a la razón, sino también la superioridad de la teología sobre la filosofía y, por consiguiente, la

⁶⁰ El papa Juan XXI (Pedro Hispano) era seguidor de san Agustín y de su doctrina de la iluminación. No es de extrañar, pues, que no tuviera grandes problemas en condenar algunas tesis aristotélicas y tomistas (Cfr. E. GILSON, *La filosofía en la Edad Media* (2ª ed.), Gredos, Madrid 1976, pp. 518-521).

⁶¹ Cfr. J. I. SARANYANA, *Las censuras de 1270 y 1277*, en J.L. ILLANES y J. I. SARANYANA (ed.), *Historia de la teología*, BAC, Madrid 1995, pp. 72-73.

impotencia de la razón para conocer la verdad. Hay que tener en cuenta que en el siglo XIII filosofía era sinónimo de aristotelismo. La condena de ciertas tesis aristotélicas produjo la sensación de que lo que se condenaba era la filosofía.

En este contexto de sospecha hacia la filosofía y hacia la razón es en el que aparece intelectualmente Guillermo de Ockham. Su nominalismo se apoya sobre tres pilares⁶²: 1) la omnipotencia divina; 2) el principio de economía; 3) el valor lógico del principio de contradicción.

Ockham no es tanto un filósofo como un franciscano preocupado por la omnipotencia divina. Inmerso en el debate de los universales, considera que limitan la capacidad operativa de Dios: si Dios todo lo puede, no debería ser limitado por nada, ni siquiera por sus propias obras. De existir universales la acción divina estaría limitada por ellos mismos, pues no podría crear o hacer algo al margen de esos modelos. La consecuencia de este argumento, junto con el principio de economía –comúnmente conocido como “navaja de Ockham”–, es el rechazo de la existencia *extramental* de los universales y su reducción a actos intelectuales.

“No hay ningún universal fuera del alma existiendo realmente en las sustancias individuales, ni pertenece a la sustancia o esencia de ellas, sino que el universal existe solo en el alma o es universal por convención, como, por ejemplo, este vocablo «animal», y lo mismo este otro: «hombre», es universal porque es predicable de muchos, no por sí, sino por las cosas que significa”⁶³.

El valor del universal es solo predicativo, esto es, universal es lo que se dice de muchas cosas que comparten ciertas características y no porque exista con independencia de lo particular. El universal es un mero concepto o signo natural de una pluralidad de cosas, como el humo lo es el del fuego. La postura de Ockham es propiamente un conceptualismo, aunque se lo denomine históricamente nominalismo.

⁶² Cfr. S. RÁBADE, *Guillermo de Ockham*, Ediciones del Orto, Madrid 1998, pp. 17-21.

⁶³ GUILLERMO DE OCKHAM, “Exposición sobre los libros del arte de la lógica”, en C. FERNÁNDEZ (ed.), *Los filósofos medievales. Selección de textos II*, BAC, Madrid 1980, p. 1062.

El nominalismo de los universales en sentido literal había sido defendido en el siglo XI por Roscelino de Compiegne en oposición al realismo de Guillermo de Champeaux.

Por otro lado, el valor lógico del principio de no contradicción complementa lo que Ockham dice sobre la omnipotencia divina. El único límite a la acción de Dios es la contradicción. De modo que Dios puede hacer todo aquello que no implique una contradicción. No obstante, Ockham diferencia la contradicción ontológica de la lógica. La primera no afectaría a Dios, dado que todo lo que existe es absolutamente contingente y dado que no existen entidades eternas como los universales. El mundo, por tanto, podría haber sido creado de forma bien distinta⁶⁴. Sin embargo, la segunda contradicción, la lógica, sí afecta a Dios.

“God can do anything which does not involve a contradiction, whether this is in accord with the ordinary laws established by God or not. This is called the *potentia absoluta*. It is well to note here that this absolute power is restricted to the principle of non-contradiction”⁶⁵.

En varios pasajes Ockham asegura que Dios puede hacer cualquier cosa que no implique contradicción lógica: “Dios puede todo lo que, al ser hecho, no incluye contradicción”⁶⁶.

Ockham nos arroja a un mundo caótico del que apenas podemos conocer algo⁶⁷. Es un mundo sin universales compuesto por cosas individuales. Se trata de existentes concretos para los que su esencia no es más que su modo de ser o existir individual. En los entes, entendidos de forma nominalista, no hay diferencia entre existencia y esencia.

⁶⁴ “En un mundo como el ockhamista sin esencias específicas universales, donde no hay más esencias que las individuales, que son lo que son y como son porque Dios así lo ha querido, desaparece la contradicción ontológica” (S. RÁBADE, *Guillermo de Ockham*, cit., p. 21).

⁶⁵ H. KLOCKER, *William of Ockham and the divine freedom* (2ª ed.), Marquette University Press, Milwaukee 1996, pp. 11-12.

⁶⁶ GUILLERMO DE OCKHAM, *Principios de Teología*, SARPE, Madrid, 1985, p. 29.

⁶⁷ Para un especialista en filosofía medieval como Etienne Gilson, el resultado del nominalismo de Ockham es el siguiente: “Un universo en el que ninguna necesidad inteligible se interpone, ni siquiera en Dios, entre su esencia y sus obras, es radicalmente contingente, no sólo en su existencia, sino también en su inteligibilidad” (E. GILSON, *La filosofía en la Edad Media* (2ª ed.), Gredos, Madrid 1976, p. 606).

La consecuencia epistemológica es que el único conocimiento posible es el sensible-intuitivo. Para Ockham, la intuición “representa un contacto inmediato con la realidad” que “proporciona un asentimiento evidente de la existencia del objeto conocido”⁶⁸. Otra consecuencia concerniente a la teología y de mayor envergadura es el fideísmo. El nominalista radicaliza la idea según la cual una verdad de fe no puede ser objeto de razón y la extiende a todo lo referente a la religión y la ética⁶⁹. Razón y fe ocuparán esferas radicalmente distintas.

Por otra parte, con Ockham, la naturaleza pierde el carácter teleológico que la caracterizó a lo largo de toda la Edad Media. En *De successivis*, Ockham expone su parecer acerca de los conceptos fundamentales para la ciencia y para la filosofía: teoriza sobre el movimiento, el lugar y el tiempo. En este escrito niega que sean entidades reales, es decir, *res absolutae*, como sí lo son los entes individuales. Tales términos (movimiento, lugar y tiempo) designarían una relación entre cosas absolutas y Ockham las denomina *res respectivae*. Del movimiento dirá que “ningún movimiento es alguna cosa totalmente distinta de las cosas que permanecen”⁷⁰. Lo mismo vale para el tiempo (“el nombre «tiempo» comporta lo mismo que el nombre «movimiento»”⁷¹). En cuanto al lugar, asegura que “no es una tal cosa diferente del cuerpo localizante. Ya que la superficie no es una cosa distinta totalmente, en consecuencia tampoco el lugar”⁷². Se hace evidente que, si Ockham solo tuvo consideración por los entes individuales, también suprime las causas aristotélicas, especialmente la causa final. Conserva, en todo caso, la causa eficiente para aplicarla a Dios en su acto de creación del mundo.

Las implicaciones éticas de todo lo dicho hasta ahora son gravísimas. Ockham pone patas arriba la escolástica tomista. El Dios de santo Tomás se caracterizaba por su entendimiento (“el entendimiento de Dios es su sustancia”⁷³). El conocer divino es el

⁶⁸ A. L. GONZÁLEZ, “Intuición y escepticismo en Ockham”, en *Anuario Filosófico*, 10 (1977), p. 110.

⁶⁹ Cfr. J. L. PARADA, “Teología moral y política”, en J.A. MERINO y F. MARTÍNEZ (ed.), *Manual de teología franciscana*, BAC, Madrid 2004, pp. 415-472.

⁷⁰ GUILLERMO DE OCKHAM, *Los sucesivos*, Orbis, Barcelona 1986, pp. 80-81.

⁷¹ *Ibid.*, p. 135.

⁷² *Ibid.*, pp. 109-110.

⁷³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologicae*, I, 14, 4.

fundamento de la libertad y, por supuesto, de su amor. El Dios de Ockham, en cambio, es voluntarista. Desde la óptica voluntarista, Dios habría creado de forma arbitraria un mundo absolutamente contingente, contingencia bajo la cual también se piensa la ética. La ley moral no es necesaria, sino accidental, pues Dios, en su infinita libertad, podría haberla configurado de otro modo. Es por eso que “la persona no puede con la razón barruntar los motivos del orden moral diseñado por Dios, salvo que Él mismo lo revele”⁷⁴. Conocemos lo que está bien o mal gracias a la revelación (especialmente a la Sagrada Escritura) y a una intuición interna de procedencia divina, en ningún caso la conocemos por el uso de nuestra facultad racional.

Una vez intuidos los preceptos morales es la voluntad la que debe determinar la aceptación de los mismos. En la ética de Ockham es central el papel que juega la libertad: “esta libertad es la capacidad de hacer o no hacer una cosa que se determina únicamente a partir de la voluntad”⁷⁵. Existe un paralelismo entre la ética y la fe: ambos son, en definitiva, un acto de voluntad por el que nos adherimos a una voluntad superior, la divina. Es justamente la voluntad divina la que funda la obligación moral. De hecho, Ockham entiende la libertad como indiferencia, una indiferencia que solo se rompe con la obligación que impone la norma divina.

Podemos decir, sin miedo a equivocarnos, que Guillermo de Ockham es uno de los primeros filósofos que plantea la separación entre la razón natural y la moral (con cierto precedente de Duns Scoto). Ante la impotencia de la razón, los preceptos morales divinos únicamente pueden ser secundados con la voluntad. La moral se convierte en un acto incomprensible de fe. Aparece la idea de la moral como algo extrínseco a la naturaleza y a su orden porque no hay nada en ella que indique qué es bueno y qué no lo es. Detrás de la moral, piensa Ockham, se encuentra la voluntad impositiva de Dios.

La impronta del nominalismo de Ockham se hizo especialmente patente en la Universidad de París (sobre todo en la Facultad de Artes)⁷⁶. Pronto cobró fuerza la llamada *via moderna*, cuyas bases eran en gran medida nominalistas. Aunque el

⁷⁴ *Ibid.*, p. 464.

⁷⁵ J. L. PARADA, “Teología moral y política”, cit., p. 462.

⁷⁶ Cfr. E. GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, cit., pp. 608-634.

nominalismo sufrió varias condenas, no impidieron su difusión. De hecho, durante los siglos XIV y XV, varios rectores de la Universidad pertenecían a ese grupo amplio y heterogéneo que conocemos como los *moderni*⁷⁷.

Las características generales que agrupa a estos *moderni* son muy básicas aunque de vital importancia. Según Paul Vignoux, se caracterizaron por “el empleo del *probabile* en metafísica, sus trabajos en filosofía natural y sus análisis de las condiciones de la salvación”⁷⁸. A ello habría que añadir el abandono de la teleología aristotélica. Vamos a analizarlo brevemente.

Debido a la eliminación por parte de Ockham de elementos metafísicos que consideraba inútiles creció en los pensadores modernos el interés por la ciencia en detrimento de la metafísica. Al eliminar, por ejemplo, la diferencia entre esencia y existencia o entre materia y forma, así como las cuatro causas o las categorías aristotélicas, quedó como único objeto de estudio la cosa singular. Desde la perspectiva nominalista, la metafísica –como estudio de las causas y de los principios del ser– se torna impracticable. El interés intelectual se dirigió hacia la filosofía natural en su formato científico.

Juan Buridano (1300-1358) o Nicolás de Oresme (1320-1382)⁷⁹ son dos *moderni* cuyos estudios fueron más científicos que metafísicos. Es interesante ver cómo ambos matematizan la física y, en consecuencia, eliminan la causa final de sus análisis. Para ellos, lo que importa no es el *telos* del movimiento, sino cuánto y cómo se mueve algo, lo que solo puede ser analizado matemáticamente. En esta línea, el historiador de la ciencia A. C. Crombie asegura que “uno de los cambios más importantes que facilitó el empleo creciente de la Matemática en la Física fue el introducido por la teoría de que todas las diferencias reales podían ser reducidas a diferencias en la categoría de la

⁷⁷ Cfr. *Ibid.* Algunos rectores de la Universidad de París de clara inspiración nominalista fueron Juan Buridano por dos veces y Alberto de Sajonia.

⁷⁸ P. VIGNAUX, *El pensamiento en la Edad Media*, FCE, Madrid 1999, p. 176.

⁷⁹ “Los autores más importantes en el estudio de la posibilidad del movimiento de la Tierra y en relacionarla con los problemas afines fueron Buridán y Oresme” (A. C. CROMBIE, *Historia de la Ciencia: De San Agustín a Galileo*, Alianza, Madrid 1987, p. 74). Buridán es muy conocido por su propuesta del *ímpetus* (teoría que corregía el problema del movimiento de Aristóteles eliminando una causa externa al movimiento) y Oresme por sus estudios sobre la rotación terrestre.

cantidad”⁸⁰. La asimilación entre cualidad y cantidad tenía una base nominalista. Ockham ya había reducido las categorías aristotélicas a dos, a la de sustancia y cualidad, las únicas existentes fuera del alma: “ninguna cantidad es realmente distinta de la sustancia y de la cualidad”⁸¹. Una vez identificada la cantidad con la cualidad, el siguiente paso era muy sencillo: centrar toda la atención sobre la cantidad, lo que, sin duda, era científicamente más sencillo. El mundo comenzó a cuantificarse, a matematizarse y, por supuesto, a *desteleologizarse*.

Por otro lado, el nominalismo fue, en gran medida, el precursor del empirismo moderno y de su rechazo a la metafísica tradicional. Autores como Nicolás de Ulricuria radicalizaron la postura de Ockham según la cual el conocimiento sensible-intuitivo es el único conocimiento válido. A través de este nominalismo y de la consideración del principio de no contradicción como principio fundamental, pusieron en entredicho la causalidad. Aunque la causalidad liga dos fenómenos, entendieron que a pesar “de que una cosa exista, no se puede sacar la consecuencia de que exista otra”⁸². De un modo muy parecido criticó también la noción de sustancia que, según Nicolás de Ulricuria, estaría basada en la de causalidad.

La repercusión de Ockham en la filosofía y en la teología posterior no fue tanto en cuestiones éticas como en cuestiones científicas o de filosofía natural. Sin embargo, la nueva concepción de la ciencia y de la filosofía, esta *via moderna*, llevaba en sí los pilares para el desarrollo de una nueva ética que, en gran medida, ya había comenzado a edificar el mismo Ockham. La nueva ética partirá de la negación de fines naturales y, por tanto, de la separación entre razón natural y moral. Vino dada por la tendencia a apartar la teología de la filosofía y de las ciencias, lo que no significa otra cosa que separar fe y razón. Fue una opinión propia de Ockham en la que se fortalecieron los posteriores nominalistas. Así, Roberto Holkot (1290-1349), por ejemplo, pensó que

⁸⁰ A. C. CROMBIE, *Historia de la Ciencia: De San Agustín a Galileo*, cit., p. 82.

⁸¹ GUILLERMO DE OCKHAM, *Suma de Lógica*, Norma, Santafé de Bogotá 1994, p. 176.

⁸² E. GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, cit., p. 617.

como el misterio de la Trinidad no es conciliable con la lógica, la teología ha de tener una lógica propia y diferente de la filosófica⁸³.

Es importante observar que de la separación entre la fe y la razón resultó una concepción voluntarista de Dios que se impuso a la tomista –en la que, como ya se ha dicho, predomina el entendimiento– y que se pensara la salvación como una forma de predestinación⁸⁴. Todo ello suponía un esquema aceptable desde la *via moderna*.

Poco después, las novedades teológicas y filosóficas (puesta en tela de juicio de la razón, imagen voluntarista de Dios, teología de la predestinación, sustitución del paradigma teleológico) que iniciaría el nominalismo, se condensarían en un agustino nacido en Eisleben (Alemania) llamado Martín Lutero.

b) Martín Lutero

Mucho se ha escrito y debatido en torno al valor teológico e histórico del cisma protestante que en nuestra investigación no nos compete. Tampoco estamos interesados en rastrear las causas históricas de la Reforma ni sus consecuencias políticas. Nos interesa, en cambio, la influencia que la teología de la gracia de Lutero ha tenido en la historia de la ética y cómo y por qué llevó a cabo esa ruptura entre el *ser* y el *deber ser*.

Es conocida la formación nominalista del joven Martín Lutero (1483-1546) a través del teólogo Gabriel Biel⁸⁵, con la que se inicia en el estudio de la teología, una impronta que siempre persistirá. El nominalismo, como hemos visto ampliamente, es una “ontología de la cosa singular y concreta, en cuyo estudio y comprensión se dan cita y se complementan una lógica analítica del lenguaje y una teología de la omnipotencia

⁸³ Cfr. E. GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, cit., p. 611.

⁸⁴ Uno de los primeros en teorizar la doctrina de la predestinación es Gregorio de Rimini, un teólogo que, sin ser estricto nominalista, concuerda con ciertos principios de Ockham y que, por supuesto, pertenece a la *via moderna* (cfr. E. GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, cit., pp. 612-613).

⁸⁵ Cfr. M. S. FERNÁNDEZ, “Gabriel Biel, Lutero y la justificación por la gracia”, *Scripta Theologica*, 30 (1998), pp. 891-896.

divina”⁸⁶. Aquí encontramos ya dos puntos cruciales de la teología luterana. El primero, la imagen nominalista de Dios como un dios voluntarista: el dios-voluntad del nominalismo se contrapone al dios-entendimiento de Tomás de Aquino. En el tomismo, el querer divino se desprende de su conocer; en cambio, para el nominalismo, el querer divino lo es todo. El segundo punto hace referencia a la imposibilidad de un conocimiento universal y, en consecuencia, a la sospecha que sobre la razón se cierne.

El mundo nominalista es incognoscible dado que su orden depende única y exclusivamente de un acto de voluntad divino que, por ser pura voluntad, no responde a ninguna lógica. Y menos todavía a una lógica humana. Es fundamental tener en cuenta esta teología para entender el siguiente paso, que puede presentarse en forma de pregunta: ¿si la creación no tiene una estructura lógica que pueda ser conocida por el hombre, qué hacer para salvarnos, nosotros, seres creados inmersos en un mundo, asimismo, creado? La respuesta de Lutero es clara: para salvarnos no podemos hacer nada. Del mismo modo que la creación es fruto de la arbitrariedad divina, también lo es la salvación: “Dios puede absolver de la condena a los que creen en Cristo. Esta absolución es por pura gracia y no por lo méritos humanos”⁸⁷.

Esta teología de la salvación se sustenta en una antropología muy concreta y que se caracteriza por la concepción de una naturaleza humana caída e incapacitada para hacer el bien. Para Lutero, el ser humano es intrínsecamente malo, corrupto, y, por ello, todo cuanto hace no es meritorio de salvación. Ni siquiera puede el hombre actuar bien, pues todo lo que sale de un ser malo es, justamente, maldad. Como versa la tercera tesis de la *Controversia de Heidelberg*, “las obras de los hombres aunque sean de apariencia hermosa y parezcan buenas, son, no obstante, y con probabilidad, pecados mortales”⁸⁸.

Ante una situación como esta, la salvación es tarea exclusivamente divina. La predestinación es otro de los pilares de la teología luterana: como el ser humano no es capaz de salvarse por sus obras, debe esperar a ser salvado. Los motivos que llevan a

⁸⁶ S. RÁBADE, *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*, CSIC, Madrid 1966, p. 18.

⁸⁷ A. F. ROLDÁN, “La gracia como factor político en Martín Lutero y Juan Calvino”, en *Teología y cultura*, 19 (2017), p. 39.

⁸⁸ M. LUTERO, “Controversia de Heidelberg”, en *Obras* (4ª ed.), Sígueme, Salamanca 2006, p. 76.

Dios a decantarse por unos o por otros los desconocemos. Lo que sí sabemos es que elige a unos y a otros no y que esa elección se aprecia en aquellos que reciben la gracia y, en consecuencia, tienen fe: “hay que advertir muy bien y tener en cuenta que sólo la fe, sin obras, santifica, libera y salva”⁸⁹. En esta teología, Lutero enfrenta la naturaleza y las obras a la gracia y a lo sobrenatural.

En lo que a esto respecta, Lutero contrapone la “teología de la gloria” –propia del catolicismo– a la “teología de la cruz”:

“21. El teólogo de la gloria llama al mal bien y al bien mal: el teólogo de la cruz llama las cosas como son en realidad.

Es evidente, porque al ignorar a Cristo, ignora al Dios que está escondido en sus sufrimientos. Prefiere así las obras a los sufrimientos, la gloria a la cruz, la sabiduría a la locura y, en general, el bien al mal. Son aquellos a quienes el apóstol califica de «enemigos de la cruz de Cristo», porque aborrecen la cruz y los sufrimientos y aman las obras y su gloria. De esta forma vienen a decir que el bien de la cruz es un mal y el mal de la obra es un bien, y ya hemos dicho que no se puede encontrar a Dios sino en el sufrimiento y en la cruz. Por el contrario, los amigos de la cruz afirman que la cruz es buena y las obras malas, porque por medio de la cruz se destruyen las obras y es crucificado Adán, que se erige sobre las obras. Es imposible, en efecto, que no se pavonee de sus obras quien antes no haya sido destruido y aniquilado por los sufrimientos y los males y mientras no se convenza de que él no es nada y de que las obras no son precisamente suyas sino de Dios”⁹⁰.

Lutero reclama una teología de la cruz apoyándose en un texto del apóstol san Pablo, en el que declara que la cruz es “escándalo para los judíos, locura para los gentiles” (1Cor 1, 23), es decir, algo incomprendible racionalmente. Así, ante la incomprendibilidad del misterio de la crucifixión, misterio fundamental para el

⁸⁹ M. LUTERO, “La libertad del cristiano”, en *Obras*, cit. p. 159. Esta idea (que la salvación depende única y exclusivamente de la voluntad divina manifestada en forma de gracia) es central en la teología luterana. Lutero la corrobora en muchos otros escritos e intervenciones.

⁹⁰ M. LUTERO, “Controversia de Heidelberg”, cit. pp. 82-83.

cristianismo, solo cabe la fe. Y ante la salvación, solo cabe esperar la gracia. En la Controversia de Heidelberg, como en toda su obra, Lutero se enfrenta con vehemencia a la teología escolástica que pretende deducir verdades de Dios a partir de las cosas creadas. Según el reformador, este intento es presuntuoso porque el hombre aspira a salvarse por sí mismo, por sus obras⁹¹.

La pregunta teológica por la salvación tiene su correlato filosófico en la pregunta sobre la moral: “¿cómo debo actuar?” es equivalente a “¿cómo puedo salvarme?”. Es aquí donde encontramos la influencia luterana en la historia de la ética, y no se trata de cualquier influencia, sino de una influencia decisiva que va a determinar toda la Modernidad como han sostenido diferentes autores⁹². La denomina “teología de la gloria” porque el teólogo pretende apropiarse de la gloria, de la salvación, que pertenece exclusivamente a Dios. No obstante, más allá de la teología, de esta postura se desprende una actitud de recelo y sospecha hacia la razón natural. Cuestión que retomaremos más adelante.

Hegel ha expresado la esencia del luteranismo mejor que nadie:

“La sencilla doctrina de Lutero es la doctrina de la *libertad*, a saber, que el hombre natural no es como debe ser, que necesita superar la naturaleza mediante su espiritualidad interna, que el intermediario entre el hombre y la esencia de su

⁹¹ Sobre la teología de la cruz y la teología de la gloria y su contraposición en Lutero, cfr. J. RATZINGER, “La celebración de la eucaristía, fuente y culmen de la vida cristiana”, en *Obras XI*, BAC, Madrid 2012, pp. 169-216.

⁹² Así, por ejemplo, un gran estudioso de la historia de la ética, Alasdair MacIntyre, considera lo siguiente: “Maquiavelo y Lutero son autores moralmente influyentes que rara vez son examinados en los libros de filosofía moral. [...] Maquiavelo y Lutero fueron autores muy en boga entre los victorianos. Hegel y Carlisle, Marx y Edward Caird, todos reconocieron en ellos a los maestros de su propia sociedad, y en esto tenía razón. Maquiavelo y Lutero señalan de diversas maneras la ruptura con la sociedad jerárquica y sintetizante de la Edad Media, y los movimientos característicos hacia el mundo moderno” (A. MACINTYRE, *Historia de la ética*, Barcelona, Paidós 1988, p. 122). En la misma se encuentra el ensayo de Jacques Maritain *Tres reformadores: Lutero-Descartes-Rousseau*: “tres hombres dominan el mundo moderno, y comandan todos los problemas que le atormentan: un reformador religioso, un reformador de la filosofía, un reformador de la moralidad: Lutero, Descartes, Rousseau. Ellos son, en verdad, los padres de eso que Gabriel Séailles llamaba la conciencia moderna. [...] La revolución luterana, precisamente por versar sobre la religión, a aquello que domina toda la actividad del hombre, debía cambiar del modo más profunda la actitud del alma humana y del pensamiento especulativo frente a la realidad” (J. MARITAIN, *Tres reformadores: Lutero-Descartes-Rousseau*, Encuentro, Madrid 2006, pp. 11-12).

espíritu, Dios, no puede ser un más acá sensible, que, por tanto, el «esto», la subjetividad infinita, es decir, la verdadera espiritualidad, Cristo, no es presente ni real en modo alguno externo, sino que, como lo espiritual en general, solo es alcanzada por la reconciliación con Dios, en la fe y en el goce de Dios”⁹³.

Efectivamente, la doctrina luterana se basa en la necesidad de superar la naturaleza porque “el hombre natural no es como debe ser”. Por eso se define una nueva moral ajena a la naturaleza humana, presentada como un lastre. Si, como dice Jacques Maritain, “en la teología luterana la gracia permanece totalmente extrínseca a nosotros mismos”⁹⁴, también las normas éticas son ajenas a la naturaleza humana. No hay motivos que puedan ser humanamente reconocidos para preferir actuar de una forma determinada, como tampoco hay obras meritorias de salvación. Tanto la gracia como la ley moral son extrínsecas al hombre y vienen impuestas por la voluntad divina. En este sentido, Lutero no solo sostiene que el hombre se encuentra incapacitado para distinguir lo bueno de lo malo, sino que, además, “la ley moral ha sido promulgada por Dios en primer lugar para refrenar el pecado por la amenaza y por el miedo del castigo y en virtud de la promesa y del ofrecimiento de la gracia y del beneficio”⁹⁵. Es decir, la ley es un añadido a la naturaleza.

Del Dios voluntarista de Lutero se deriva una ética no natural, como es la ley impuesta externamente y que nada tiene que ver con la naturaleza humana. Una ley que es originada solamente por un acto volitivo no puede ser conocida racionalmente, lo que encaja perfectamente con el fideísmo luterano. Lutero, al respecto, dirá que “no puede llamarse en justicia «teólogo» al que crea que las cosas invisibles de Dios pueden aprehenderse a partir de lo creado”⁹⁶ o criticará a los escolásticos por sostener que el

⁹³ G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (4ª ed.), Alianza Editorial, Madrid 1989, p. 658.

⁹⁴ J. MARITAIN, *Tres reformadores. Lutero-Descartes-Rousseau*, cit., p. 22.

⁹⁵ M. LUTERO, “Los artículos de Schmalkalda”, en *Obras*, cit., p. 345.

⁹⁶ M. LUTERO, “Tesis de Heidelberg”, en *Obras*, cit., p. 82.

hombre “por naturaleza, goza de recta razón y de voluntad buena” o “que el hombre goza de libre albedrío para hacer el bien y abstenerse del mal”⁹⁷.

La reacción contra la escolástica va acompañada de la crítica hacia la filosofía y hacia la razón: “no es solamente a la filosofía; es esencialmente a la razón a quien el reformador declara la guerra. La razón no sirve más que en el orden exclusivamente pragmático, para el uso de la vida terrestre”⁹⁸. En ningún caso la razón es válida para la vida eterna, a la que solo se accede por medio de la fe –y de la gracia–, una fe que, además, la concibe en oposición a la razón.

Dos conclusiones parecen evidentes: 1) Lutero separa tajantemente la fe de la razón. Lo separa, en especial, en lo referido a la salvación –y necesariamente en lo referido a la ética–. 2) Las razones de que una acción sea buena o mala son externas al hombre y a la acción misma: residen en la voluntad divina que se impone irracionalmente. En este sentido, A. MacIntyre afirma lo siguiente: “si en cada acción a la vez somos totalmente pecadores y nos encontramos completamente salvados y justificados por Cristo, la naturaleza de una acción como opuesta a otra no tiene importancia”⁹⁹.

Desde este punto de vista, los actos humanos serían indiferentes; en ellos predomina cierta neutralidad. Las acciones en sí mismas no son ni buenas ni malas. Para Lutero, la neutralidad de las acciones no supone ningún problema porque ya se encarga Dios de determinar si son buenas o, por el contrario, malas. Sin embargo, cuando la ética protestante sea secularizada, el problema de la neutralidad se solucionará fijándose únicamente en las consecuencias para valorar moralmente la acción. De hecho, tampoco en el consecuencialismo existen acciones intrínsecamente malas. Sin saberlo, Lutero había allanado el camino al utilitarismo¹⁰⁰.

⁹⁷ M. LUTERO, “Los artículos de Schmalkalda”, en *Obras*, cit., p. 345.

⁹⁸ J. MARITAIN, *Tres reformadores. Lutero-Descartes-Rousseau*, cit. p. 34.

⁹⁹ A. MACINTYRE, *Historia de la ética*, cit., p. 123.

¹⁰⁰ Las tesis del italiano Giuseppe Abbà también van en esta línea. Para Abbà, la ética utilitarista puede surgir gracias a la idea luterana de la salvación por la sola gracia, puesto que las relaciones interpersonales quedan totalmente mundanizadas y sin repercusión para la salvación con la única

2.1.2. De Lutero al empirismo

El desarrollo político y eclesiástico posterior de la Reforma es bien conocido. Ahora nos interesa explicar el triunfo del pensamiento protestante y la deriva racionalista y empirista del luteranismo, siendo el empirismo el preámbulo más inmediato del utilitarismo. En esta línea, una tesis generalmente aceptada sitúa a Martín Lutero en el origen de la Modernidad. La valoración que hace el historiador Joseph Lortz es muy conveniente:

“el protestantismo fue casi puramente fideísta y, sin embargo, desembocó en el racionalismo; quiso conceder valor tan sólo a lo sobrenatural y, sin embargo, debilitó, más aun destruyó el concepto de revelación; quiso santificar la vida civil y natural y, sin embargo, provocó la secularización de la cultura”¹⁰¹.

Los elementos que cita Lortz –racionalismo, rechazo de la revelación y secularización– son los puntales del pensamiento moderno y que, sin embargo, se encuentran en clara contradicción con las ideas religiosas de Lutero. No obstante, se trata de consecuencias que se derivan filosófica e históricamente de la reforma luterana. Sólo desde la intención interior de Lutero pueden ser vistas como contradicciones¹⁰².

Richard H. Popkin coincide con el análisis de Lortz. En *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, Popkin considera lo siguiente:

“Lutero dio el paso decisivo en materia de fe y presentar un criterio radicalmente distinto del conocimiento religioso. Fue en este periodo cuando se desarrolló. De ser sólo un reformador más que atacaba los abusos y la corrupción de una

finalidad de producir veneficio mundano, que es lo mismo que decir que buscar la utilidad (cfr. G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, LAS, Roma 1996, pp. 141-146).

¹⁰¹ J. LORTZ, *Historia de la Iglesia. En la perspectiva de la historia del pensamiento. II. Edad Moderna y Contemporánea*, Cristiandad, Madrid 1982, p. 163.

¹⁰² Cf. J. LORTZ, *Historia de la Reforma, II*, Taurus, Madrid 1963, pp. 323-338.

burocracia decadente, a jefe de una revuelta intelectual que había de conmover los cimientos mismos de la civilización occidental.”¹⁰³

En este sentido, el paso decisivo hacia la Modernidad se da en forma de “subjetivismo protestante”¹⁰⁴, un subjetivismo que configuró la filosofía de Descartes y de todo el racionalismo tanto como la del empirismo. Lutero focalizó la discusión teológica sobre la regla de fe y, en principio, no se preocupó por los contenidos concretos de nuestras creencias. Lo que le importa al creyente, pensó el agustino alemán, es saber reconocer cuándo se está ante una verdad divina y cuándo no. Frente a la regla católica, centrada en la autoridad papal, “la regla de fe para los reformadores parece haber sido la certidumbre subjetiva, las obligaciones de la propia conciencia”¹⁰⁵. El subjetivismo luterano propició el advenimiento del escepticismo religioso, pues si estamos obligados a creer aquello que nuestra conciencia nos dicta, las creencias pueden ser bien distintas, incluso contradictorias, entre los creyentes. Del mismo modo, si ya no existe una autoridad superior –como era la Iglesia Católica y el pontífice– que orienten nuestro conocimiento religioso, sobre todo en lo relativo a las Escrituras, puedo justificar cualquier creencia en función de criterios puramente individuales.

Contra la crisis escéptica del siglo XVI, favorecida principalmente por la Reforma¹⁰⁶, se alzó René Descartes (1596-1650). Así, con Descartes el problema religioso de la regla de fe se convirtió en un problema filosófico, se convirtió en el problema del método: en ambos casos se buscan unos criterios claros para identificar el auténtico conocimiento (religioso o filosófico). Dicho de otra manera: para la filosofía, la cuestión del método es la versión secularizada de la regla de fe. En cuanto a la regla

¹⁰³ R. H. POPKIN, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, Fondo de Cultura Económica, México 1983, p. 23.

¹⁰⁴ J. LORTZ, *Historia de la Reforma, II*, cit., p. 333.

¹⁰⁵ R. H. POPKIN, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, cit., pp. 30-31.

¹⁰⁶ Para Richard Popkin la Reforma protestante no fue el único factor que propició la crisis escéptica. Es evidente que la Reforma se encuentra en el origen de la crisis: Popkin se refiere “a la crisis escéptica que había sido desencadenada por la Reforma” (R. H. POPKIN, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, cit., p. 43). También contribuyó al desarrollo del escepticismo la respuesta a la Reforma de muchos católicos, como “la suspensión escéptica del juico, propuesta por Erasmo, apelando a la fe sin motivos racionales” (*Ibid.*). Pero, por supuesto, para entender correctamente la popularización del escepticismo, hay que atender al redescubrimiento de escritos griegos escépticos tales como los pirrónicos y los académicos durante el siglo XVI (Cfr. *Ibid.*, 44-81).

de fe, los criterios de los reformadores eran subjetivos, la propia conciencia frente a Dios. En el ámbito de la filosofía, el método cartesiano repetirá dicha solución.

Sabemos que la intención de René Descartes no fue, en principio, tan revolucionaria como habitualmente se ha pensado. Como bien dice Popkin, “la interpretación tradicional de Descartes le vio como el enemigo científico del escolasticismo y de la ortodoxia, que luchaba por fundar una nueva época de libertad y de aventura intelectual”¹⁰⁷. Tal interpretación choca con otra más conservadora de la figura y del pensamiento de Descartes “como el hombre que trató de reinstalar la visión medieval frente a la novedad renacentista, y como el pensador que trató de descubrir una filosofía adecuada para la cosmovisión cristiana a la luz de la revolución científica del siglo XVII”¹⁰⁸. Es esta la perspectiva la que consideramos más adecuada.

Paradójicamente, el escepticismo introducido por Lutero había sido fortalecido por muchos teólogos católicos que pretendían defender la ortodoxia. Erasmo de Rotterdam es un ejemplo de ello¹⁰⁹. En este contexto, el famoso “cogito ergo sum” de Descartes aspiraba a ser una certeza absoluta, una proposición incorregible¹¹⁰ que expulsara definitivamente al escepticismo del pensamiento occidental. Sin embargo, el *cogito* cartesiano escondía un subjetivismo aún mayor que el de Lutero y, con ello, una privatización de la conciencia y de la moralidad.

¹⁰⁷ R. H. POPKIN, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, cit., p. 259.

¹⁰⁸ *Ibid.* Sobre esta perspectiva, Popkin cita a varios autores que la sostienen: Étienne Gilson, Gouhier, Koyré y Lenoble.

¹⁰⁹ Cfr. R. POPKIN, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, cit., pp. 22-43; L. QUINTANA, “Erasmo y Lutero en los orígenes del subjetivismo moderno”, en *Areté. Revista de Filosofía*, 1 (2004), pp. 19-42. Muchos de los teólogos y pensadores católicos pensaron que la mejor forma de defender la ortodoxia frente a los reformadores pasaba por utilizar los argumentos escépticos a favor de la autoridad de la Iglesia. Sostuvieron que si no tenemos conocimiento seguro sobre cuestiones religiosas, la mejor opción es, sin duda, dejar el criterio en manos de la Iglesia. Es el argumento que utilizó Erasmo de Rotterdam en su famosa controversia con Lutero. Su opinión acerca de la incapacidad humana para conocer la verdad quedó reflejada en su *Elogio de la locura* en textos como el siguiente: “En las cosas humanas hay tanta oscuridad y variedad, que nadie podría discernirlas [...]. El espíritu del hombre está hecho de tal suerte, que le es más accesible la mentira que la verdad” (E. DE ROTTERDAM, *Elogio de la locura*, Bruguera, Barcelona 1974, p 182).

¹¹⁰ Cfr. B. WILLIAMS, *Descartes. El proyecto de la investigación pura*, Cátedra, Madrid 1996, pp. 91-128.

La solución cartesiana al problema supera la primera barrera del escepticismo pero encalla en la siguiente. Supera la primera barrera escéptica según la cual no existiría una verdad reconocible. Para superarla, Descartes simplemente demuestra que existe un contenido mental, una intuición (“pienso, luego existo”), que es verdadero. Sin embargo, cae en la segunda trampa escéptica porque no es capaz de superar el subjetivismo: Descartes habla de la certeza como un contenido que se presenta claro y distinto a mi conciencia, una respuesta subjetivista calcada a la luterana. Lo expresa él mismo en la primera regla del *Discurso del método*, donde se propone:

“no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda”¹¹¹.

Descartes sustituyó el término *verdad* por el de *certeza*, término que posee un carácter más subjetivo. “Lo que se busca es precisar la *certitudo*, la certeza que no es la verdad misma, sino el modo en que la verdad se acredita como tal”¹¹². Si comparamos el concepto tradicional de *verdad* con el moderno de corte cartesiano encontramos un giro hacia la subjetividad: “la pregunta por la verdad se ha desplazado de lo «objetivo» a lo «subjetivo»”¹¹³.

Tomás de Aquino había definido la verdad “como la adecuación entre el entendimiento y la cosa”¹¹⁴. Asimismo, sobre esta relación entendimiento-objeto también había dicho que “como toda cosa es verdadera en cuanto que tiene la forma propia de su naturaleza, es necesario que el entendimiento, en cuanto que conoce, sea verdadero en cuanto que tiene la imagen de lo conocido, que es la forma del entendimiento en cuanto que conoce”¹¹⁵. Es decir, que el entendimiento ha de adaptarse

¹¹¹ R. DESCARTES, “Discurso del método”, en *Descartes*, Gredos, Madrid 2011, p. 114.

¹¹² A. WAGNER, “La certeza en Descartes” en *Revista de Filosofía*, 4 (1950), p. 461.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologicae*, I, 16, 2.

¹¹⁵ *Ibid.*

a la verdad del objeto conocido y no al revés. El peso de la veracidad recae sobre el objeto y, por eso mismo, se trata de una propuesta objetivista. Descartes invierte el peso de la prueba: lo verdadero, o lo cierto, depende de la intuición del sujeto.

Es evidente que Descartes no era precisamente relativista ni, como ya se ha dicho, escéptico –al menos intencionadamente–. De hecho, tradicionalmente se le ha clasificado como dogmático. En este sentido, Descartes era consciente de que siempre que la certidumbre fuera auténtica sería compartida por todos los hombres por el simple hecho de que compartimos naturaleza.

En cambio, Descartes habla de certeza sobre todo cuando de ideas se trata y no queda muy claro –salvo en algún texto– que hable en términos de verdad/falsedad sobre las mismas¹¹⁶. Lo que se presenta clara y distintamente en mi conciencia son ideas, y son estas las que se manifiestan como ciertas y de las que no podemos dudar. Son los juicios, como actos de la voluntad que afirman o niegan algo, los que son clasificados como verdaderos o falsos. Aunque es cierto que los juicios que se adecúan a la realidad son verdaderos, el criterio de certeza (simplicidad y diferencia), criterio que ha propiciado el descubrimiento del *cogito* por el que se ha vencido al escepticismo y sobre el que Descartes edifica toda su filosofía, solo puede ser aplicado a las ideas. La propuesta cartesiana queda atrapada en el subjetivismo idealista ya que lo absolutamente cierto solo son las ideas.

Ahora bien, Descartes solo consigue salir de su individualidad gracias a la existencia de Dios. Con la deducción de la existencia de Dios, el racionalista afirma la realidad de algo que no sea él mismo y sus ideas. Además, será Dios quien confirme todas las certezas subjetivas puesto que entiende que Dios no es un ser engañador y, por ello, todo lo que se me presente como claro y distinto debe ser cierto. No obstante, el

¹¹⁶ Cfr. E. VILLANUEVA, “El principio de la certeza en Descartes”, en *Diánoia*, 24 (1978), pp. 66-79. El autor asegura que “de acuerdo con Descartes, el juicio es el asentimiento o rechazo del acuerdo o desacuerdo entre dos o más ideas. Pero no está claro si el juicio es el único lugar de la verdad o la falsedad, pues Descartes habla continuamente de ideas que son verdaderas. Pero si hay ideas verdaderas debe haber ideas falsas. Y así es: con sorpresa vemos que Descartes afirma que la idea misma puede ser falsa” (p. 71). Queda justificado en un texto del propio Descartes: “Porque, aunque he señalado antes que sólo en los juicios se puede encontrar la falsedad verdadera y formal, sin embargo, en las ideas se puede encontrar una cierta falsedad material, a saber, cuando ellas representan lo que no es nada como si fuera algo” (R. DESCARTES, “Meditaciones metafísica”, en *Descartes*, cit., p. 185).

conocimiento sobre Dios también es descubierto subjetivamente como una idea clara y distinta¹¹⁷. Más allá del razonamiento circular en la que incurre el francés y que fue denunciada por Mersenne y Arnauld, lo cierto es que Descartes calca la propuesta protestante: la certeza es solamente lo que intuyo clara y distintamente en mi conciencia y Dios la corrobora.

En cuanto a la moral, que es la cuestión que nos ocupa, Descartes estaba convencido de que los frutos del árbol de la filosofía –cuyas raíces estaban formadas por la metafísica y su tronco por la física– solo se pueden obtener de las ramas, que representan a la medicina, a la mecánica y a la moral¹¹⁸. Lo que quiere decir que cualquier teoría moral solo puede ser el resultado posterior al desarrollo científico. Pero ante la necesidad de actuar, el hombre debe proveerse de unas reglas temporales que guíen su acción mientras la ciencia no esté lo suficientemente madura como para sostener una ética definitiva. Ese es el sentido de su moral provisional¹¹⁹. Quizá sea también ese el motivo por el que su ética no se vio tan afectada por el subjetivismo en el que sí incurrió el resto de su filosofía. Su moral es fruto de una necesidad práctica y no de una reflexión con fundamento racionalista:

“Así, pues, con el fin de no permanecer irresoluto en mis acciones, mientras la razón me obligaba a serlo en mis juicios, y no dejar de vivir, desde luego, con la mejor ventura que pudiese, hube de arreglarme una moral provisional, que no consistía sino en tres o cuatro máximas”¹²⁰.

¹¹⁷ “Pero si del solo hecho de que puedo sacar de mi pensamiento la idea de una cosa, se sigue que todo lo que reconozco clara y distintamente que pertenece a esa cosa le pertenece en efecto ¿no puedo acaso sacar de ahí un argumento y una prueba demostrativa de la existencia de Dios?” (R. DESCARTES, “Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas”, en *Descartes*, cit., p. 201).

¹¹⁸ Considera Descartes que “la totalidad de la Filosofía se asemeja a un árbol, cuyas raíces son la Metafísica, el tronco es la Física y las ramas que brotan de este tronco son todas las ciencias que se reducen principalmente a tres: a saber, la Medicina, la Mecánica y la Moral, entendiéndose por ésta la más alta y perfecta Moral que, presuponiendo un completo conocimiento de las otras ciencias, es el último grado de la Sabiduría” (R. DESCARTES, *Los principios de la Filosofía*, Alianza, Madrid 1995, p. 15).

¹¹⁹ Cfr. R. LÁZARO, “Pasión y virtud en la moral cartesiana”, en *Pensamiento*, 244 (2009), pp. 313-339.

¹²⁰ R. DESCARTES, “Discurso del método”, en *Descartes*, cit., p. 117.

A pesar del carácter conservador de sus máximas, que pasan por “seguir las leyes y las costumbres de mi país”¹²¹ o por “procurar siempre vencerme a mí mismo antes que a la fortuna”¹²², encontramos tres elementos en su teoría moral que, a nuestro juicio, apuntan hacia la Modernidad y se alejan de concepciones clásicas: 1) la teoría de la generosidad; 2) la idea de que sea posible una moral científica o, al menos, basada en pilares científicos; y 3) el marcado dualismo antropológico en el que incurre. El análisis de estos elementos no permite mucha profundidad puesto que son aspecto muy poco desarrollados por Descartes.

Por generosidad Descartes entiende la virtud que “hace que un hombre se estime en el más alto grado que legítimamente se puede estimar”¹²³ y la considera “la clave de todas las demás virtudes y un remedio contra todos los desórdenes de las pasiones”¹²⁴. La virtud de la generosidad está íntimamente relacionada con la voluntad, pues solo puede estimarse a sí mismo un hombre que es consciente de su libertad y que hace uso de ella. La generosidad, como virtud que sintetiza el resto de virtudes, es una autovaloración o autosatisfacción y, como tal, una certeza subjetiva.

“Sólo observo en nosotros una cosa que puede autorizar con razón a estimarnos: el uso de nuestro libre arbitrio y el dominio que tenemos sobre nuestras voluntades; pues sólo por las acciones que dependen de este libre arbitrio podemos ser alabados o censurados con razón; y nos hace en cierto modo semejantes a Dios haciéndonos dueños de nosotros mismos, con tal de que no perdamos por cobardía los derechos que nos da”¹²⁵.

Por otro lado, Descartes estaba convencido de que después de desarrollarse completamente la ciencia se podría establecer una moral definitiva y, lo que es más importante, una moral precisa. Esta propuesta nos recuerda al positivismo de Auguste Comte y, más todavía, a las éticas consecuencialistas en la medida en que ambas –la

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibid.*, p. 119.

¹²³ R. DESCARTES, “Las pasiones del alma”, en *Descartes*, cit., p. 526.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 530.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 526.

ética cartesiana y la consecuencialista– aspiran a ser científicas en sentido moderno y cargan al individuo de una responsabilidad universal. Para justificar esta conclusión es necesario pensar en la imagen cartesiana de la filosofía como árbol. Los frutos que se recogen de la rama de la moral no son independientes de todo el árbol científico – formado por las raíces metafísicas y por la física como tronco– es por eso que actuar moralmente implicaría un conocimiento científico preciso y, por supuesto, adoptar consideraciones universales. El moralista se convertiría en científico (en sentido positivista) y, por tanto, se eliminarían elementos clásicos como la prudencia. Más adelante veremos que la primera ética de carácter pretendidamente científico que se consolidó fue el utilitarismo.

Finalmente, el tercer elemento que citábamos es el dualismo antropológico que, a pesar de ser una cuestión antropológica, tiene repercusiones directas sobre la ética. Como es de sobra conocido, Descartes separó radicalmente la *res cogitans* de la *res extensa*, distinguió ambas sustancias debido a que, asimismo, poseen atributos distintos. Sin pretender ser exhaustivos, diremos que esta idea, no siendo propiamente moderna – ya estaba en la filosofía platónica–, fue modernizada por Descartes y consolidada a través de su propuesta racionalista en la que el hombre es identificado únicamente con su conciencia, dejando fuera de la calificación de personas a individuos que no poseen una conciencia activa¹²⁶. El desprecio por el cuerpo acabará teniendo graves consecuencias éticas –especialmente en bioética–. Ciertamente es ésta una problemática moderna que no aparece en el medievo, en Santo Tomás por ejemplo. El desprecio por el cuerpo y la separación de la conciencia era una cuestión que ya estaba presente en Lutero¹²⁷.

¹²⁶ El dualismo antropológico que predomina en gran parte del pensamiento moderno es uno de los temas recurrentes en la obra de Robert Spaemann, quien ha investigado, sobre todo, las consecuencias éticas de dicho dualismo. Las consecuencias son evidentes: es legítima la manipulación y utilización de todo aquello que no es la persona, incluido el cuerpo humano. Cfr. R. SPAEMANN, *Personas, Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, EUNSA, Pamplona 2010.

¹²⁷ El dualismo antropológico en la propuesta de Lutero se aprecia, sobre todo, en *La libertad del cristiano*. Allí leemos algunos pasajes como el siguiente: “para comprender estas dos afirmaciones contradictorias sobre la libertad y la servidumbre, tenemos que pensar que el cristiano consta de dos naturalezas, la espiritual y la corporal. Atendiendo al alma, es denominado hombre espiritual, nuevo, interior; se le llama hombre corporal, viejo y exterior en relación con la carne y la sangre. A causa de esta

La paternidad de Lutero sobre la Modernidad no se limita al racionalismo. De igual modo, el luteranismo condicionó la perspectiva empirista. De hecho, es este un movimiento filosófico propio de regiones reformadas. Nace, concretamente, en Inglaterra de la mano de un protestante como John Locke. No obstante, nos centraremos en el que fue el más radical de los empiristas: Hume.

Sin ser precisamente un personaje religioso, David Hume (1711-1776) es quizá el pensador que mejor recoge el testigo de la ética luterana. Será él quien profile los principios más básicos del utilitarismo: principios de utilidad y de placer.

Vayamos por partes. Lo primero, ahora, es aclarar por qué Hume recoge el testigo de Lutero. El escocés radicaliza más todavía, si cabe, la ruptura entre naturaleza y moral. Asegura que en los sistemas morales es muy común el salto ilegítimo de proposiciones no morales a proposiciones morales, que se pase de la cópula *es* a la cópula *debe*. Es famoso el pasaje del *Tratado de la naturaleza humana* (Libro III, parte 2, sección 1) en el que Hume comenta:

“En todo sistema moral de que haya tenido noticia, hasta ahora, he podido observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos, y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones: *es* y *no es*, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un *debe* o un *no debe*. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuento que este *debe* o *no debe* expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes. Pero como los autores no usan por lo común de esta precaución, me atrevería a recomendarla a los lectores: estoy seguro de que una pequeña reflexión sobre estos subvertiría todos los sistemas corrientes de moralidad, haciéndonos ver que la distinción

diversidad tiene la Escritura palabras que se contradicen, según se refiere a la libertad o a la servidumbre” (M. LUTERO, “La libertad del cristiano”, cit., p. 157).

entre virtud y vicio, ni está basada meramente en relaciones de objetos, ni es percibida por la razón”.¹²⁸

Como vemos, la ruptura naturaleza-moral es más radical en Hume que en Lutero, pues pretende demostrar que “las conclusiones morales no pueden basarse en nada que la razón pueda establecer, y que es lógicamente imposible que alguna auténtica o pretendida verdad fáctica pueda proporcionar una base para la moralidad”¹²⁹. Para Lutero todavía había lugar para un conocimiento, aunque religioso, de los preceptos morales como verdades universales impuestas por Dios. Aquel que fuera tocado por la gracia tendría acceso a ese tipo de contenido moral. Para Hume, en cambio, no solo no hay nada en la naturaleza parecido a una ley moral, sino que, además, tampoco podemos establecer ningún conocimiento mínimamente moral. El empirista deja desamparada la moral impidiendo un conocimiento y una reflexión sobre la misma. En este sentido, parecería que el empirismo humeano deriva hacia el relativismo, sin embargo, a la hora de fundamentar la moral sí recurrirá a cierta universalidad.

¿Cómo fundamenta Hume la moral?, ¿puede prescindir de la naturaleza y aspirar a la universalidad moral? En Hume, la moral no aspira a la objetividad porque no puede ser demostrada mediante conocimientos evidentes, pero dentro de su subjetividad sí aspira a la universalidad. Para un empirista radical como Hume, el fundamento de la moral no podría proceder de otro lugar que de las impresiones, en este caso, de las impresiones de dolor y de placer. De modo que una acción es buena y virtuosa en la medida en que causa placer y viciosa y mala en la medida en que causa dolor. El empirista lo deja claro en la *Investigación sobre los principios de la moral*:

“La hipótesis que nosotros abrazamos es clara. Mantiene que la moralidad es determinada por el sentimiento. Define la virtud diciendo que es cualquier

¹²⁸ D. HUME, *Tratado de la naturaleza humana* (2ª ed.), Tecnos, Madrid 1992, pp. 633-634.

¹²⁹ A. MACINTYRE, *Historia de la ética*, cit., pp. 167-168.

acción mental o cualidad que da al espectador un grato sentimiento de aprobación; y el vicio, lo contrario.”¹³⁰

En esta misma línea también tiene algunos textos en los que ejemplifica su postura radicalmente empirista. Sucede con el tratamiento que hace del asesinato. Hume considera que la maldad del hecho no se deriva del asesinato mismo, se deriva de las pasiones negativas que nacen en el observador¹³¹. No obstante, debido al trato que hace de la naturaleza humana, como compartida por todos, la moral adquiere cierta universalidad. El concepto de simpatía también salvaguarda esta universalidad. La simpatía viene provocada por la observación de dolores y placeres ajenos y la capacidad de “hacer nuestras” esas sensaciones y, por tanto, rechazarlas o quererlas sin estar necesariamente viviéndolas o experimentándolas en primera persona¹³². Gracias a la simpatía puedo rechazar el asesinato de cualquier ser humano y no solamente el mío.

En este contexto se inserta la famosa frase según la cual “la razón es y solo puede ser esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas”¹³³. Las pasiones, integradas en el placer o agrado y en el dolor de forma más general, orientan valoraciones tan fundamentales para nuestra vida como las valoraciones éticas. Hume no rechaza el uso de la razón en forma de relaciones de ideas, sino que lo subyuga a la primera orientación pasional. No debemos olvidar que las pasiones se forman a partir de sensaciones dolorosas o placenteras. Gracias a esta propuesta, será el precursor del utilitarismo proporcionándole una base psicológica y antropológica.

Antes de cerrar este apartado, cuestionaremos una vez más a Hume sobre la fuente del sentimiento moral. Hasta ahora, hemos dicho que la moralidad, la distinción entre lo bueno y lo malo, entre la virtud y el vicio, proceden de un sentimiento moral, la simpatía. Sin embargo, parece que la simpatía no es razón última de la moralidad, pues

¹³⁰ D. HUME, *Investigación sobre los principios de la moral* (3ª ed.), Alianza, Madrid 2014, p. 199.

¹³¹ Cfr. D. HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, cit., pp. 631-632.

¹³² Cfr. F. INFANTE, “Simpatía, naturaleza e identidad en Hume”, en *Eikasia*, 51 (2013), pp. 177-204.

¹³³ D. HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, cit., p. 561.

no justifica que debamos preferir la simpatía a la antipatía. Ese fundamento lo encontrará en la utilidad:

“Por lo tanto, si la utilidad es una fuente de sentimiento moral, y si esta utilidad no es siempre considerada en referencia al yo, de ello se sigue que todo lo que contribuye a la felicidad de la sociedad se recomienda por sí mismo a nuestra aprobación y buena voluntad. He aquí un principio que explica en gran parte el origen de la moralidad”.¹³⁴

Basándose en este principio, en el de utilidad, Hume construirá su teoría política: justificará el poder del gobierno y la sumisión de los ciudadanos¹³⁵. La relación entre utilidad y política es el mismo hilo conductor que encontramos en los primeros utilitaristas que más adelante expondremos.

De nuevo, Hume no escapa del subjetivismo. De hecho, su ética es egocéntrica en la medida en que lo bueno y lo malo se miden en función del sentimiento que ciertas acciones provocan en uno mismo. Más aún, la base utilitarista de ese sentimiento sigue teniendo como referencia a uno mismo¹³⁶. El asesinato no se rechazaría porque sea

¹³⁴ D. HUME, *Investigación sobre los principios de la moral*, cit., p. 104.

¹³⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 85-93. Para Hume, la existencia del gobierno solo puede entenderse desde la utilidad. También las leyes quedan condicionadas por la utilidad: “es evidente que si el gobierno fuera totalmente inútil, nunca habría tenido lugar; y que el único fundamento del deber de obediencia a la autoridad pública es la ventaja que procura a la sociedad, manteniendo la paz y el orden entre los hombres” (D. HUME, *Investigación sobre los principios de la moral*, cit., pp. 85-86).

¹³⁶ Cfr. F. ROSEN, “Leyendo a Hume retrospectivamente. La utilidad como fundamento de la moral”, en *Telos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, 2 (2015), pp. 15-58. El autor explica perfectamente el utilitarismo de Hume, aunque no compartimos su opinión acerca del tratamiento que Hume hace de los conceptos de utilidad, placer y simpatía. Según Rosen, estos conceptos no serían expresiones del egoísmo humano. Esta postura es difícil de mantener según lo que él mismo afirma: “Hume pretende en estos textos rechazar la idea de que la aprobación moral está basada en el egoísmo y emplea para hacerlo la idea de aprobación de la utilidad, basada en el placer que proporciona. Aprobamos la utilidad de una práctica u objeto no porque afecte a nuestra preocupación egoísta por nuestro propio bienestar, en cuanto opuesto al de otros, sino porque nos proporciona placer, en independencia de si afecta o no a nuestro auto-interés. Conectado con este lazo entre utilidad, aprobación y placer, está la simpatía con el placer y el dolor de otros que compartimos como parte de nuestra humanidad” (*Ibid.*, p. 21). Se hace difícil entender cómo una moral cuyos fundamentos han sido reducidos al placer no sea, a la vez, una moral egocéntrica. Seguimos manteniendo, como se ha dicho a lo largo del apartado, que la ética de Hume es una ética propiamente moderna y, por tanto, subjetivista. Asimismo, sostenemos que ese subjetivismo acaba siendo hedonista y egoísta.

objetivamente injusto, tampoco por una cuestión de empatía desinteresada, sino porque provoca en el observador un sentimiento de dolor y, en consecuencia, se induce su rechazo por cuestiones de utilidad, para que mi vida no se vea amenazada si se normalizase el asesinato, por ejemplo.

2.1.3. Del empirismo al utilitarismo

La primera versión moderna bien fundamentada de corte consecuencialista que encontramos en la historia de la ética es el utilitarismo. Tanto es así que habitualmente se confunden y ambos términos, utilitarismo y consecuencialismo, se utilizan indistintamente¹³⁷. Sin embargo, existe una diferencia esencial que analizaremos más adelante. Por ahora, nos disponemos a delimitar la ética utilitarista puesto que, cronológicamente, fue anterior.

El utilitarismo es una teoría descriptiva y normativa. Descriptiva porque sostiene una antropología –y una psicología– concreta según la cual la búsqueda del placer constituye el motor fundamental de toda acción humana. En cuanto a la normatividad, el utilitarismo prescribe que la mejor acción es la que maximiza el bienestar, en forma de placer, de todos aquellos a los que puedan alcanzar las consecuencias. “De este modo, el hedonismo ético deriva sólo en sentido amplio de una hipótesis de carácter esencialmente contingente, el hedonismo psicológico”¹³⁸.

La referencia del utilitarista pretende ser un punto de vista universal, puesto que los resultados de la acción son juzgados “desde una perspectiva impersonal que concede igual peso a los intereses de todos los afectados”¹³⁹. Aspecto por el que el utilitarismo ha recibido numerosas críticas dada la incapacidad de una responsabilidad universal en un mundo globalizado. No obstante, esta pretendida universalidad es positiva desde el

¹³⁷ Cfr. J. R. AYLLÓN, *Introducción a la ética. Historia y fundamentos*, Palabra, Madrid 2006, pp. 103-106.

¹³⁸ R. E. GOODIN, “La utilidad y el bien”, en P. SINGER (ed.), *Compendio de ética* (3ª ed.), Alianza, Madrid 2004, p. 339.

¹³⁹ G. GUTIÉRREZ, “La estructura consecuencialista del utilitarismo”, en *Revista de Filosofía*, 3 (1990), p. 147.

enfoque de la igualdad, en tanto que cada uno de los implicados cuenta como uno y nunca como más de uno. La felicidad de cada uno de los individuos pesaría lo mismo.

Esta radical universalidad de la que intenta partir el utilitarista refleja perfectamente el contexto en el que se desarrolla. El utilitarismo moderno se origina en el siglo XVIII en Gran Bretaña, en un tiempo de profundos cambios industriales y económicos. La ciencia económica daba sus primeros pasos de la mano de Adam Smith (amigo íntimo de David Hume) y la visión utilitarista le sirvió como justificación ética y antropológica a la economía del bienestar que también comenzaba a desarrollarse. Esta última daba por supuestos los principios utilitaristas y los aplicaba al conjunto de la sociedad: “asignó al ordenamiento económico el objetivo de maximizar el bienestar de la sociedad concebido como la suma de los bienes individuales”¹⁴⁰. Desde este punto de vista, la buena decisión económica era aquella cuyas consecuencias se traducían en mayor bienestar material. Para tal fin, las políticas serían o no útiles. Lo bueno quedaría estrechamente relacionado con lo útil, en tanto que lo útil trae consigo prosperidad económica. El concepto de felicidad, propio del ámbito moral, tiene su correlato económico en el concepto de bienestar. De hecho, el utilitarismo nace como una ética pública, una ética de los gobernantes cuya principal tarea es la buena gestión económica.

“El utilitarismo se propuso originalmente sobre todo como guía para los responsables políticos –y ahí es donde sigue resultando más convincente. [...] La cuestión de «¿qué debemos hacer, colectivamente?» es mucho más característicamente utilitarista que la de «¿cómo debo vivir a nivel personal?»”¹⁴¹.

Hay una seria relación entre la teoría moral y la teoría política de los utilitaristas clásicos: todos ellos tienen escritos de carácter ético y escritos propiamente económico-políticos que, en ocasiones, son predominantes¹⁴². Si bien es cierto que son ámbitos

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 143.

¹⁴¹ R. E. GOODIN, “La utilidad y el bien”, cit., pp. 345-346.

¹⁴² Cfr. C. PELET, “John Stuart Mill: la etapa de madurez de la escuela clásica”, en *Acciones e Investigaciones Sociales*, 13 (2001), pp. 87-104.

muy relacionados, en los utilitaristas clásicos, como teóricos del bienestar, la conexión es intrínseca. Para ellos, “cabe así definir el bienestar global de la sociedad simplemente como una función creciente de las funciones de utilidad individuales”¹⁴³. Según estas premisas, será prioritario ordenar la sociedad para que la “utilidad individual” dé lugar al “bienestar global”. Como vemos, el punto de vista universal del utilitarismo se torna, a su vez, un punto de vista individual.

A continuación, pasaremos a ver cómo se reflejan las tesis anteriores en sus representantes más cualificados.

a) Jeremy Bentham

La ética consecuencialista hunde sus raíces en el utilitarismo del siglo XVIII, cuyo primer gran teórico es Jeremy Bentham (1748-1832). Aunque no es él quien inventa el *principio de utilidad*¹⁴⁴, sí es el primero en teorizarlo y sistematizarlo como el principio fundamental de la moral. El utilitarismo de Bentham mantiene un enfoque hedonista e interpreta el principio de utilidad como una guía para alcanzar la máxima felicidad para el mayor número de personas. Así, en *Principios de la moral y la legislación* de 1789, escribe:

“la naturaleza ha puesto a la humanidad bajo el gobierno de dos amos soberanos: el *dolor* y el *placer*. Sólo ellos nos indican lo que debemos hacer, del mismo modo que determinan lo que haremos. [...] El *principio de utilidad* asume esta sujeción y la asume como fundamento de ese sistema, cuyo objetivo es erigir la estructura de la felicidad”¹⁴⁵.

¹⁴³ J. M. COLOMER, *El utilitarismo. Una teoría de la elección racional*, Montesinos, Barcelona 1987, p. 86.

¹⁴⁴ Sobre los antecedentes del utilitarismo más allá de Hume, ver M. COSTA, “Antecedentes del utilitarismo en los moralistas británicos anteriores a Hume”, en *Telos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, 1 (1993), pp. 9-14.

¹⁴⁵ J. BENTHAM, *Principios de la moral y la legislación*, Marbot Ediciones, Barcelona 2015, p.17.

Ahora bien por el principio de utilidad entiende Bentham aquel que “aprueba o desaprueba cualquier acción de que se trate, según parezca que tiende a aumentar o disminuir la felicidad de la parte cuyo interés está en juego”¹⁴⁶. Es evidente la postura hedonista de Bentham para el que la felicidad se mide en términos de placer¹⁴⁷. Huye de lo que él denomina ficciones, esto es, especulaciones metafísicas, y asegura que “los placeres, entonces, y la evitación de los dolores, son los *fin*es que el legislador tiene en cuenta”¹⁴⁸. Bajo estas premisas, Bentham establece un cálculo *felicitar*io con el que orientar racionalmente las acciones para obtener de ellas el mayor placer posible. Un cálculo así únicamente puede realizarse a partir de los criterios de intensidad, duración, fecundidad, certeza y proximidad¹⁴⁹.

También sostiene un principio de igualdad según el cual la felicidad de todos los individuos, de forma singular, tiene el mismo valor. Igualitarismo que se refleja en su *Constitutional Code* de 1832 donde defiende la primacía de la auto-preferencia de cada ciudadano sobre la preferencia absoluta del gobernante.

b) John Stuart Mill

La versión del utilitarismo de John Stuart Mill (1806-1873) se aleja del inicial hedonismo de Bentham. Si bien Mill acepta el principio utilitarista por el que “por felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor; por infelicidad el dolor y la falta de placer”¹⁵⁰, no identifica necesariamente el placer con placeres físicos, sino con lo que podríamos llamar una vida placentera, esto es, una vida autónoma y libre. Mill no solo gradúa los placeres cuantitativamente como lo hacía Bentham, sino también cualitativamente. Hay placeres superiores, aquellos de carácter intelectual, por ejemplo, y placeres menores, los físicos. Mill justifica tal jerarquía apelando a la experiencia

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 17.

¹⁴⁷ Cfr. J. M. COLOMER, *El utilitarismo. Una teoría de la elección racional*, cit., pp. 36-40.

¹⁴⁸ J. BENTHAM, *Principios de la moral y la legislación*, cit., p. 41.

¹⁴⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 41-44.

¹⁵⁰ J. S. MILL, *El utilitarismo* (3ª ed.), Alianza Editorial, Madrid 1997, p. 46.

ordinaria, la que nos demuestra que aquellos que han experimentado placeres de ambos tipos, físicos e intelectuales, consideran mejores y preferibles a los segundos.

“Ningún ser humano inteligente admitiría convertirse en un necio, ninguna persona culta querría ser un ignorante [...], aun cuando se le persuadiera de que el necio, el ignorante o el sinvergüenza pudieran estar más satisfechos con su suerte que ellos con la suya. [...] Es mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser un Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho”¹⁵¹.

Una naturaleza como la humana no puede satisfacerse con placeres tan simples como los físicos, necesita el goce de los superiores, entre los que cabe destacar la libertad. Aunque la libertad no es entendida del todo como un placer, para Mill es una condición *sine qua non* del bienestar. En *Sobre la libertad* asevera que “sobre sí mismo, sobre su cuerpo y sobre su espíritu, el individuo es soberano”¹⁵² y, por tanto, tiene una libertad individual absoluta que solo ve límites en el perjuicio al otro. Sin esta mínima esfera de autonomía el bienestar humano sería imposible.

Mill se aleja de una visión simplista del placer y su utilitarismo persigue, de algún modo, las consecuencias a largo plazo, cuyo objetivo final es la mejora de la especie humana. La idea de bienestar social va de la mano del perfeccionamiento-utilidad individual.

“Un acto no sólo debe ser valorado por sus efectos inmediatos –sostiene Mill–, sino también por su influencia en la formación de un carácter pernicioso o deficiente en los individuos, el cual, puede intervenir negativamente, en otras ocasiones, en conductas conducentes al fin de la máxima felicidad”¹⁵³.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 49.

¹⁵² J. S. MILL, *Sobre la libertad y otros escritos*, Centro de Publicaciones Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid 1991, p. 49.

¹⁵³ J. M. COLOMER, *El utilitarismo. Una teoría de la elección racional*, cit., p. 53.

c) Henry Sidgwick

Henry Sidgwick (1838-1900) vio que el utilitarismo clásico incurría en una grave falacia –para la que posteriormente George Edward Moore acuñaría el nombre de “falacia naturalista”. Para Sidgwick, del hedonismo psicológico –en caso de que fuera verdadero, de lo que tenía serias dudas–, según el cual todos los hombres buscan su propia felicidad en forma de placer, no puede derivarse el hedonismo ético que prescribe la búsqueda de la felicidad particular. De modo que lo que habrían hecho Bentham y Mill sería deducir el *deber* del *ser* y, con ello, incurrir en una falacia.

Como anteriormente hemos visto, la falacia naturalista fue denunciada en primer lugar por David Hume, aunque no llegó a denominarla como tal. En el *Tratado de la naturaleza humana*, Hume critica que aquellos sistemas morales que ha examinado conecten las proposiciones con cópulas de tipo *debe* y *no debe* y en ningún caso con *es* y *no es*. Como es sabido, el empirismo de Hume reducía el conocimiento a lo empíricamente constatable, a aquello de lo que se puede decir que es o que no es. Para el empirista, los sistemas morales que utilizan las cópulas *debe* y *no debe* trascienden ilegítimamente el ámbito de los hechos y proponen valores que no son, estrictamente hablando, deducibles de los hechos. Moore popularizó esta supuesta falacia en *Principia Ethica*, donde muestra la incoherencia lógica que supone deducir proposiciones éticas de proposiciones no éticas. De modo que “la noción de la falacia naturalista se ha relacionado con la noción de la bifurcación entre el «debe» y el «es», entre valor y hecho, entre lo normativo y lo descriptivo”¹⁵⁴. Volveremos más tarde sobre la falacia naturalista.

Por otro lado, Sidgwick estaba convencido de que los principios de la ética son perfectamente intuitivos. Así, el principio de prudencia se intuye porque siempre sabemos que es preferible un bien mayor aunque posterior sobre uno inferior e instantáneo; el principio de justicia, porque nuestra naturaleza racional nos impele a tratar a todos con igualdad; y el de benevolencia, porque el bien de los otros es, en

¹⁵⁴ W. K. FRANKENA, “La falacia naturalista”, en P. FOOT (ed.), *Teorías sobre la ética*, Fondo de Cultura de Económica, México 1974, p. 82.

definitiva mi propio bien. Como todos esos principios son intuitivos, son asimismo obligatorios. No obstante, también estaba convencido de la veracidad de las premisas del utilitarismo y no pensaba renunciar a ellas. De hecho, creyó que el intuicionismo, tal y como él lo formulaba, y el utilitarismo hedonista no eran opuestos, sino perfectamente complementarios.

Los principios intuitivos citados llevan a Sidgwick a proponer lo que denominó *Universalistic Hedonism*. Se trata de una interpretación general de la ética en la que consigue aunar, como ya se ha dicho, utilitarismo e intuicionismo. Como él mismo dice: “the intuitional method rigorously applied yields as its final result the doctrine of pure Universalistic Hedonism”¹⁵⁵. La intuición de los principios de la ética nos lleva al hedonismo universal propio del utilitarismo y nos muestra que, efectivamente, perseguir con nuestras acciones el mayor placer posible para el mayor número posible de sujetos es lo justo tanto individual como colectivamente. Tal principio utilitarista también sería intuitivo.

d) Vilfredo Pareto

La aportación de Vilfredo Pareto (1848-1923) al utilitarismo clásico es ya conocida como el “óptimo de Pareto”. Se trata de un criterio para establecer una justa distribución. Un criterio que sirve como guía según el cual el ordenamiento social aspiraría a lo que Pareto entiende por óptimo. Éste presupone una situación como la siguiente:

“Diremos que los miembros de una comunidad disfrutan, en cierto modo, del máximo de ofelimity [concepto referido a la utilidad para un particular], cuando es imposible encontrar una manera de alejarse mínimamente de esta posición, de modo que la ofelimity de la que disfruta cada uno de ellos aumente o disminuya”¹⁵⁶.

¹⁵⁵ H. SIDGWICK, *The methods of ethics* (7ª ed.), Macmillan, Nueva York 1907, p. 375.

¹⁵⁶ V. PARETO, *Manuel d'Économie Politique* (5ª ed.), Giard, París 1909, p. 354 [traducción propia].

Dicho de forma negativa puede resultar más sencillo de entender: una distribución de bienes (de todo tipo) no es óptima cuando es posible introducir algún cambio que mejore las perspectivas de alguno de los individuos implicados sin empeorar la de otro.

Pareto acuña el término *ofelinidad* como sinónimo de utilidad para un individuo¹⁵⁷. Prefiere prescindir del término *utilidad* porque éste presupone una utilidad total, es decir, una utilidad que es tal desde todas las perspectivas (individuales y colectivas) y, por tanto, es una utilidad objetiva. La ofelinidad, en cambio, es un concepto menos ambicioso que solo tiene una dimensión particular, la económica¹⁵⁸. En este sentido, Pareto parece superar la subjetividad de un utilitarismo hedonista. La ofelinidad tal y como la concibe Pareto sí es medible porque solo contempla el beneficio económico individual, lo que hace que un bien sea deseable para el consumidor, lo cual es lo que lo convierte realmente en un bien. En *Cours d'Economie Politique*, Pareto remata la diferencia entre ofelinidad y el concepto genérico de utilidad con algunos ejemplos: para los indios de las Antillas, nos dice, el oro tenía cierta ofelinidad, sin embargo, poco útil les fue cuando desató la avaricia de los españoles; del mismo modo, el trigo tiene gran ofelinidad para todos los hombres, y es a la vez útil para la humanidad¹⁵⁹. En el segundo ejemplo se aprecia claramente la dimensión subjetivista de la ofelinidad. El trigo sacia una necesidad individual: aquí y ahora sacia el hambre de esta o de aquella persona, y por eso es un bien. En cambio, la utilidad del trigo es para la humanidad porque el trigo, como alimento, es objetivamente útil.

No obstante, y como ya se ha visto por encima, Pareto no renuncia a la posibilidad de un ordenamiento comunitario basado en la utilidad. Diferencia dos tipos

¹⁵⁷ Pareto puntualiza: “La palabra utilidad se usa para significar en economía política cualquier otra cosa que no sea lo que puede significar en el lenguaje cotidiano. Es así que la morfina no es útil, en el sentido ordinario de la palabra, ya que es perjudicial para el morfinómano; por el contrario, es económicamente útil para ella, ya que satisface una de sus necesidades, aunque no es saludable [...]. Es esencial no usar la misma palabra para indicar cosas tan diferentes: hemos propuesto en nuestro *Curs* designar la utilidad económica por la palabra ofelinidad” (V. PARETO, *Manuel d'Économie Politique*, cit., p. 157 [traducción propia]).

¹⁵⁸ Cfr. M. CARRERAS, “El óptimo de Pareto frente al utilitarismo”, en *Telos*, 2 (1992), pp. 127-139.

¹⁵⁹ Cfr. V. PARETO, *Cours d'Economie Politique* (1ª ed.) Droz, París 1964.

de utilidad: la utilidad de una comunidad y la utilidad para una comunidad¹⁶⁰. En el primer caso, la comunidad es vista como una unidad y se valora la utilidad como forma de supervivencia de la comunidad. Se podría decir que para una comunidad lo útil en última instancia es lo que permite sobrevivir, sobreponerse a las dificultades y a otras comunidades. La utilidad para una comunidad, en cambio, aspira a la máxima eficiencia (lo que venimos llamando “óptimo de Pareto”). Como este tipo de utilidad considera a la comunidad como un conjunto de individuos, se mide en términos de ofelicidad.

¿Qué sentido puede tener el óptimo de Pareto, qué necesidad puede haber para determinar la utilidad mediante una nueva categoría como es la ofelicidad? La conveniencia de dicha categoría reside en la necesidad que vio Pareto de solucionar los problemas que presentaba el inicial utilitarismo, sobre todo el de Bentham. Citaremos tres problemas del utilitarismo que Pareto parece solventar:

1) Siguiendo el principio de Bentham de la máxima felicidad para el mayor número de individuos, se tornaría moralmente lícito “un orden donde la satisfacción de unos pocos justifica la opresión de la mayoría, en tanto una sumatoria admite que el total de satisfacción de un ordenamiento tal sea mayor que el de una sociedad más igualitaria”¹⁶¹. Desde esta óptica utilitarista sería aceptable el extremo y ficticio caso del que se vale Michael Sandel para denunciar el utilitarismo: una ciudad en la que la felicidad de todos sus ciudadanos dependiera directamente de la desgracia de un niño desnutrido, solitario y que se encuentra encerrado en un sótano¹⁶².

2) El utilitarismo clásico presupone “la existencia de un juez externo capaz de cuantificar las utilidades individuales en modo neutral”¹⁶³. Lo que ciertamente parece imposible.

3) Finalmente, advierte Pareto que las utilidades de los diferentes individuos nunca son homogéneas, sino que son heterogéneas¹⁶⁴, lo que dificulta su comparación.

¹⁶⁰ Cfr. M. CARRERAS, “El óptimo de Pareto frente al utilitarismo”, cit.

¹⁶¹ P. KITZBERGER, “Eficiencia, justicia y política en el sentido de Pareto”, en *Boletín de la Sociedad Argentina de Análisis Político*, 8 (1999), p. 34.

¹⁶² Cfr. M. SANDEL, *Justicia ¿Hacemos lo que debemos?* (5ª ed.), Debolsillo, Barcelona 2011, pp. 52-53.

¹⁶³ P. KITZBERGER, “Eficiencia, justicia y política en el sentido de Pareto”, cit., p. 35.

La utilidad, en sentido general, no alcanza a las particularidades de las utilidades subjetivas.

Dados estos problemas, Pareto los sorteaba hábilmente con sus nuevas categorías. Ante el primero, considera que la ofelinidad atiende a todos los individuos, dado que es una categoría de carácter subjetivo. En este sentido, no podrían aceptarse injusticias o grandes desigualdades –como la expuesta por Sandel– puesto que estas situaciones siempre podrían optimizarse y beneficiar a los más desfavorecidos. El segundo inconveniente desaparece si pensamos que la utilidad de la comunidad, tal y como la entiende Pareto, se mide en términos de ofelinidad. De esta forma, se devuelve al sujeto toda la autonomía para determinar qué es aquello que le satisface y por qué. Ya no sería necesario aquel juez neutral. Por último, en una situación social óptima según las premisas de Pareto no se reducen unas utilidades a otras, sino que se tiene en cuenta todas las utilidades particulares, esto es, las ofelidades.

e) George Edward Moore

G. E. Moore (1873-1958) continúa en la línea intuicionista-utilitarista que comenzó en su momento Sidgwick. También Moore consideró que el utilitarismo clásico incurría en la falacia naturalista –nombre que, como ya hemos anunciado, lo acuñó él mismo–.

El intuicionismo mooreano es más potente que el de otros utilitaristas. En *Principia Ethica* afirma que *bueno* es una propiedad simple y que, por esto mismo, no puede ser definida. Con *bueno* sucede lo mismo que con *amarillo*: son indefinibles porque son cualidades simples. ¿Cómo podemos definir *amarillo*? Es imposible porque es irreductible a otras cualidades (por muy parecidas que sean) o a otros colores. En este sentido, si la ética es la actividad filosófica que reflexiona sobre lo bueno y lo malo en la conducta humana, se topa con un problema, con la imposibilidad de definir qué es esa cualidad a la que llamamos bueno. “«Bueno» [...] no puede definirse en el más

¹⁶⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 35.

importante sentido de la palabra”¹⁶⁵ porque lo definible, dice Moore, es lo compuesto, donde las partes que lo forman pueden ser separadas y relacionadas entre sí quedando explicada la cualidad.

“El más importante sentido de «definición» es aquel en que una definición establece cuáles son las partes de que invariablemente se compone un cierto todo, y en este sentido «bueno» no tiene definición, porque es simple y sin partes. Es uno de aquellos innumerables objetos del pensamiento que no son definibles, por ser términos últimos, en relación a los que todo lo que es capaz de ser definido debe definirse. [...] No hay, por ende, ninguna dificultad intrínseca en la tesis de que ‘bueno’ denota una cualidad simple e indefinible”¹⁶⁶.

Ante una cualidad simple, la única solución plausible es la de sustituir un concepto por otro. Sin embargo, este intercambio no deja de falsear la naturaleza de la cualidad en cuestión. Así, por ejemplo, “identificar «mejor» y «más evolucionado», «bueno» y «deseado», etc., equivale a cometer la falacia naturalista”¹⁶⁷. Es lo que, a juicio de Sidgwick y también de Moore, le sucedería a Mill y al resto de utilitaristas de corte hedonista, quienes sustituían *bueno* por *placentero*.

No obstante, la falacia naturalista tiene para Moore un significado ligeramente distinto: según este autor, incurre en tal falacia todo aquel que confunde *bueno* con una cualidad natural (el placer, el orden, la virtud...). De ahí la denominación de la falacia. Una cualidad natural es una cierta propiedad que existe en el tiempo, lo que no sucede con *bueno*. Lo que provoca la confusión es que algunos fenómenos –entendiendo por tal tanto objetos como acciones– siempre, o casi siempre, aparecen junto a la bondad. Así sucede con el placer, que suele ir unido a la cualidad de la bondad de tal modo que puede dar la impresión de que *bueno* significa lo mismo que *placentero*.

De acuerdo con Moore, cuando Mill identifica lo bueno con lo deseado, teniendo en cuenta que lo que deseamos son los placeres, “ha hecho un uso tan ingenuo y

¹⁶⁵ G. E. MOORE, *Principia Ethica* (1ª ed.), UNAM, México 1959, pp. 8-9.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 9.

¹⁶⁷ W. K. FRANKENA, “La falacia naturalista”, cit., p. 88.

desmañado de la falacia naturalista [...]. «Bueno» –nos dice– significa «deseable», y solo puede encontrarse lo que es deseable si se busca lo que en realidad se desea”¹⁶⁸.

A la simplicidad de la cualidad bueno, habría que añadir, a juicio de Moore, que no sea una cualidad natural. Lo que complica más las cosas. Si la bondad no aparece explícitamente en la naturaleza, ¿cómo sabemos lo que es bueno, especialmente en forma de acción? Lo único que dirá es que lo reconocemos, lo intuimos.

La falacia naturalista no acaba aquí, para Moore tiene una amplitud mayor. Sigue habiendo falacia cuando *bueno* se define con otros objetos o con otras cualidades metafísicas que no fueran naturales. Incluso aunque *bueno* fuera una cualidad natural, reducirla a otra cualidad natural supondría una falacia del mismo tipo, puesto que la forma de la falacia seguiría siendo la misma aunque cambiase el contenido. Seguiríamos confundiendo una cualidad simple con otra. Se igualaría lo distinto.

Moore se valió del conocido argumento de la pregunta abierta para mostrar la infabilidad o *indefinibilidad* de *bueno*. El pensador inglés diferencia las preguntas cerradas de las preguntas abiertas. En las primeras el predicado se deriva directamente del sujeto, como en “¿los solteros están casados?”. Las preguntas abiertas, por su parte, son aquellas que no esconden una relación lógica y que para contestarlas se requiere de un conocimiento más allá de los términos. Estamos haciendo una pregunta abierta cuando preguntamos qué es *bueno* con la siguiente estructura: “¿*bueno* es esta o aquella cualidad natural?”. Si contestáramos, como hicieron los utilitaristas hedonistas, que *bueno* es lo placentero, la pregunta no quedaría cerrada, de hecho, sería como decir que lo placentero es placentero. Como *bueno* no es una cualidad natural, no tiene sentido preguntar por lo que es puesto no hay forma de cerrar la pregunta aportando información y sin incurrir en una tautología.

Ante lo indefinible de *bueno* sólo queda establecer una ética basada en las consecuencias de las acciones. Es la única manera de lograr una ética de alcance

¹⁶⁸ G. E. MOORE, *Principia Ethica*, cit., p.64. Gramaticalmente el adjetivo *deseable* puede inducir a error, ya que no se toma en el sentido de apto para ser deseado, como en otros adjetivos terminados en -ble (visi-ble, divisa-ble, audi-ble, etc), sino que tiene un claro sentido valorativo, como lo digno de ser deseado; igual ocurre con desechable, admirable y otros.

universal, la única forma de calificar los juicios morales de verdaderos o falsos objetivamente. Así que Moore se limita a proponer un criterio de corrección. Hago notar que no es lo mismo definir *bueno* que dar un criterio de corrección: en el segundo caso, no se da ninguna definición, sino que se indica la forma que debe tener nuestra actuación para que aparezca esa característica (la bondad o la corrección) que no se ha definido. El criterio de corrección mooreano valora las acciones según sus consecuencias produzcan mayor o menor placer, lo que lo acerca al utilitarismo. Mantiene este punto de vista en su obra fundamental *Ética*, publicado nueve años después de *Principia Ethica*, en la que denunció la falacia naturalista.

En su obra *Ética*, Moore se propone abordar las principales cuestiones éticas, especialmente las relacionadas con saber qué hace que una acción sea buena. Para ello analiza la ética utilitarista porque, según dice él mismo, le parece “particularmente sencilla y propia para sacar a la luz claramente algunas de las principales cuestiones que constituyen el tema de la discusión moral”¹⁶⁹. A lo largo de toda la obra, busca un criterio de corrección que encuentra desde el principio y que, al final, corrobora. Se trata del principio utilitarista, del que asegura que es capaz de “establecer reglas precisas para discernir qué cosas son intrínsecamente *mejores* o *peores* que otras, [...] también otras igualmente precisas para distinguir lo intrínsecamente bueno, lo intrínsecamente malo y lo intrínsecamente indiferente”¹⁷⁰. De modo que Moore solo parece encontrar un criterio de corrección universal y, por tanto, una ética práctica universal, en el utilitarismo.

No obstante, su utilitarismo no es hedonista. W. D. Ross ha llamado al utilitarismo de Moore “utilitarismo ideal”¹⁷¹ porque sustituye *placer* por *bien*: será correcta la acción que produzca el mayor *bien* posible¹⁷². Del mismo modo que muchos de los utilitaristas hedonistas no definen *placer*, a quienes ni siquiera les interesa, tampoco Moore define *bueno*. Ambos se dedican a clarificar los medios para alcanzar un fin que no definen.

¹⁶⁹ G. E. MOORE, *Ética* (1ª ed.), Labor, Barcelona 1989, p. 3.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 28.

¹⁷¹ W. D. ROSS, *Lo correcto y lo bueno*, Sígueme, Salamanca 1994, p. 23.

¹⁷² Cfr. *Ibid.*, pp. 15-31.

2.2. Diferencia formal entre el utilitarismo y el consecuencialismo

Ni qué decir tiene que el utilitarismo clásico presenta una serie de problemas que lo debilitan como teoría ética. Al respecto, Alasdair MacIntyre, en su *Historia de la ética*¹⁷³, observa al menos cuatro problemas: 1) la medición de los placeres no parece posible, puesto que los placeres son gozados de manera subjetiva y cualquier medición debe ser objetiva; 2) algunos conceptos fundamentales para el utilitarismo, como *placer* o *felicidad*, son equívocos y pueden expandirse y abarcar casi cualquier cosa y, por eso, acaban por no prescribir nada; 3) según Mill, el utilitarismo solo es aplicable en los casos en los que se puede llevar a cabo una valoración objetiva de las consecuencias; 4) como teoría del bienestar, el utilitarismo puede presentar un conflicto entre la libertad y la felicidad, según el cual sería éticamente admisible que una élite prive de libertad a los ignorantes para garantizar la felicidad de los mismos; 5) el quinto problema se deriva del anterior, pues para MacIntyre también existe el peligro de incurrir en paternalismo o, peor todavía, en totalitarismo. Volveremos a reflexionar más adelante sobre estas críticas.

En realidad, casi todos estos problemas vienen asociados al carácter material de la ética utilitarista, en concreto, a la identificación de la felicidad con el placer. El consecuencialismo, por su parte, consigue salvar tales dificultades vaciando de contenido la teoría y quedándose sólo con la forma. Así, la ética consecuencialista es una teoría puramente formal que no da contenido (material) a las máximas éticas: “lo específicamente consecuencialista no es el contenido de lo que ha de maximizarse sino la exigencia misma de hacer máximo un valor total para un conjunto definido de individuos”¹⁷⁴. Es decir, que el consecuencialismo se limita a prescribir la maximización de un valor (elegido de antemano) en cada una de nuestras acciones. La diferencia principal se encuentra en el grado de concreción: el consecuencialismo es una teoría ética bastante amplia que concede todo el peso moral de la acción a las

¹⁷³ Cfr. A. MACINTYRE, *Historia de la ética*, cit., pp. 220-240.

¹⁷⁴ G. GUTIÉRREZ, “La estructura consecuencialista del utilitarismo”, cit., p. 148.

consecuencias; por su parte, “el utilitarismo no es sino uno de los desarrollos posibles de los supuestos consecuencialistas básicos”¹⁷⁵ que se compromete con una antropología concreta (el hombre hedonista-egoísta) y con una finalidad del mundo concreta (el aumento del placer).

El término *consecuencialismo* fue acuñado por la discípula de Wittgenstein Elisabeth Anscombe en un artículo de 1958 titulado *Modern Moral Philosophy*¹⁷⁶. Aunque no guarda una buena opinión de las aportaciones de Sidgwick, en él localiza el punto de inflexión entre el utilitarismo primitivo y lo que ella misma denominó por primera vez consecuencialismo: el “paso dado por Sidgwick explica la diferencia entre el utilitarismo a la vieja usanza y ese consecuencialismo, tal como lo llamo, que lo marca a él y a todos los filósofos morales ingleses académicos después de él”¹⁷⁷.

Una de las tesis defendidas en el escrito de Anscombe es que los moralistas británicos a partir de Sidgwick no han aportado ninguna novedad, todos mantienen una similitud general:

“La similitud general se hace patente si considerarnos que todos los más famosos filósofos morales ingleses académicos han planteado una filosofía de acuerdo con la cual, por ejemplo, no es posible sostener que no puede ser correcto matar a un inocente como medio para alcanzar un fin cualquiera y que alguien que piense lo contrario está en un error”¹⁷⁸.

O lo que es lo mismo, la similitud entre todos es que mantienen algún tipo de razonamiento consecuencialista en sus éticas. La historia posterior a Sidgwick ya la conocemos: “en Moore y en moralistas académicos de Inglaterra después de él encontramos que se considera bastante obvio que «la acción correcta» es la acción que produce las mejores consecuencias posibles”¹⁷⁹, que van más allá de la producción de

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 150.

¹⁷⁶ Cfr. J. M., TORRALBA, “Consecuencialismo”, en A. L., GONZÁLEZ (ed.), *Diccionario de Filosofía*, Eunsá, Pamplona, pp. 207-211.

¹⁷⁷ E. ANSCOMBE, “Filosofía moral contemporánea”, en M. PLATTS (ed.), *Conceptos éticos fundamentales*, UNAM, México 2006, pp. 42-43.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 39.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 38

placer. Un punto clave que lo diferencia del utilitarismo. Un análisis más profundo de ambas teorías ilustrará las diferencias existentes.

Según Philip Pettit, toda propuesta ética se desglosa en dos: en “una teoría del valor o una teoría del bien” y en “una teoría de lo correcto”¹⁸⁰. Cualquier moralista debe definir qué es un bien o un valor a la vez que demarcar cómo el hombre debe alcanzar el valor propuesto. En este sentido, el utilitarismo originario, como el de Bentham o el de Mill, viene especificado por el hedonismo según la cual la felicidad en forma de placer es el valor por el que toda persona se guía y por el que las acciones adquieren su bondad. En segundo lugar, la teoría de lo correcto que avala el utilitarismo es la consecuencialista. La estructura consecuencialista del utilitarismo es clara pues en ella se mide la corrección (preferencia u obligatoriedad) de las acciones según los resultados de sus consecuencias, particularmente, en función de la cantidad de valor-placer que proporcionen.

El aspecto más criticable del utilitarismo es, de hecho, su hedonismo. Si tenemos en cuenta que el utilitarismo se presentaba a sí mismo como una teoría ética inequívocamente racional situada al margen de todo dogmatismo y de toda tradición¹⁸¹, el hedonismo intrínseco a esta teoría no es sostenible, puesto que presenta grandes incoherencias. La principal es la incapacidad que tenemos de saber qué estado mental se corresponde con la felicidad. Es evidente que lo que nos hace felices son cosas absolutamente distintas –desde la lectura de un buen libro hasta la satisfacción que produce comer o descansar– cuyos efectos psicológicos son bien distintos. El amplio abanico de estados psicológicos placenteros impide una justa comparación entre ellos y, a la par, impide la racionalidad en las decisiones morales que promulga el utilitarismo porque nunca sabríamos qué acción proporcionará la situación de más placer. En cualquier caso, siempre cabría la duda sobre qué placer maximizar. Las acciones

¹⁸⁰ P. PETTIT, “El consecuencialismo”, en P. SINGER (ed.), *Compendio de ética*, cit., p. 323.

¹⁸¹ “En efecto, los primeros utilitaristas apelaron a la maximización de la utilidad social como el criterio racional por el cual aceptar o rechazar prácticas e instituciones, y cualquier clase de convención moral o política; un criterio racional que debía sustituir a los establecidos por dogmatismo o por tradición” (M. CARRASCO, *Consecuencias, agencia y moralidad. El debate entre la ética consecuencialista y las razones relativas al agente*, Comares, Granada 2002, p. 10).

particulares serían inconmensurables y el hedonismo perdería la universalidad que caracteriza la racionalidad.

Por otro lado, todos tenemos la experiencia de querer cosas que no se identifican directamente con el placer psicológico, por lo que no es cierto que el placer sea la brújula de nuestra vida. Es aquí donde encaja la crítica de Robert Nozick: “supongamos que existe una máquina de experiencias que proporcionara cualquier experiencia que usted deseara”¹⁸², propone el pensador americano. Podríamos elegir todas las experiencias psicológicas que deseáramos y vivirlas internamente, psicológicamente, con tanta intensidad como si fueran reales. Para ello, deberíamos conectarnos a unos electrodos que estimularan nuestro cerebro. Retóricamente, Nozick pregunta “¿se encadenaría usted?”¹⁸³. Este experimento mental pone de relieve la insuficiencia del hedonismo puesto que nadie en su sano juicio elegiría una vida falsa aunque fuera totalmente placentera.

Estas y otras críticas provocaron que el utilitarismo evolucionase a posturas consecuencialistas menos materiales y más cercanas al formalismo. La solución al utilitarismo hedonista la encontramos en el utilitarismo de la preferencia.

“La concepción del bienestar personal como «satisfacción de la preferencia» sustituye pues al hedonismo primitivo para dar mejor cuenta de lo que la gente quiere, evitando las críticas derivadas de una concepción psicológica tan estrecha”¹⁸⁴.

La preferencia se expresa de diversos modos, no necesariamente en forma de placer. De hecho, habitualmente dejamos de lado placeres que se nos presentan, aquí y

¹⁸² R. NOZICK, *Anarquía, estado y utopía*, FCE, México 1988, p. 53.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 54.

¹⁸⁴ M. CARRASCO, *Consecuencias, agencia y moralidad*, cit., p. 9. En este sentido, Gilberto Gutiérrez comenta lo siguiente: “gracias precisamente a la presión de la crítica, el utilitarismo fue refinado y reelaborando muchas de las primitivas formulaciones de Bentham, Mill o Sidwick. Sustituyó así, por ejemplo, la noción benthamiana de felicidad entendida como sensación placentera –deudora de una teoría psicológica muy tosca– por la más abstracta de satisfacción de preferencias mensurables sobre una escala de utilidad (G. GUTIÉRREZ, “La «Veritatis Splendor» y la ética consecuencialista contemporánea”, en G. DEL POZO (ed.), *Comentarios a la Veritatis Splendor*, BAC, Madrid 1994, p. 244).

ahora, con mucha intensidad para conseguir otros bienes que entendemos que son mayores, esto es, preferibles. Desde el utilitarismo de la preferencia la teoría del bien es ampliada con respecto a la versión hedonista: “al juzgar todo por las preferencias e intereses generales de la gente, no se compromete entre diversas teorías más específicas del bien que puedan suscribir las personas, y está por igual abierto a todas ellas”¹⁸⁵. No obstante, esta versión del utilitarismo tampoco está libre de problemas. En este caso se complica la manera de jerarquizar las preferencias. Se necesitan criterios supra-utilitaristas que me permitan decidir sobre la prioridad de las preferencias. Le sucede exactamente lo mismo que a la perspectiva hedonista.

La vía por la que el utilitarismo ha escapado de esta última crítica ha sido a través de la teoría del bienestar. Los utilitaristas del bienestar consideran que existe una jerarquía objetiva en las preferencias que permite ordenarlas. Así, la salud, el dinero o el trabajo son “recursos generalizados que todo el mundo necesitará antes de poder intentar satisfacer preferencias más particulares”¹⁸⁶. La pirámide de Maslow podría dar cuenta de estas necesidades básicas y objetivas que preceden a las particulares. Sin embargo, esta vía desemboca fácilmente en el paternalismo del que advertía MacIntyre, pues parece lógico que establecer una jerarquía de necesidades o tomar decisiones sobre qué individuos merecen prioridad ante conflictos de intereses serían decisiones tomadas “desde arriba”, o bien por los gobernantes o por una élite intelectual.

Asimismo, de la “teoría de lo correcto” de la que hablaba Pettit y que compone el utilitarismo originario –junto con el hedonismo– también podemos decir que es problemática. Para Bentham y Mill, el principio de utilidad se aplica de forma directa en cada acto. De ahí que se le llame utilitarismo del acto. Las dificultades que plantea son de carácter práctico. La primera reside en la incapacidad del individuo humano de prever todas las consecuencias de nuestros actos al momento. No solo supondría un esfuerzo inmenso calcular en cada instante todas y cada una de las consecuencias de nuestras acciones a corto plazo, sino que a medio y largo plazo es, en la práctica, imposible. En segundo lugar, la aceptación del utilitarismo del acto nos llevaría a una situación de desconfianza total, puesto que cualquiera podría incumplir promesas, no

¹⁸⁵ R. E. GOODIN, “La utilidad y el bien”, cit., p. 338.

¹⁸⁶ M. CARRASCO, *Consecuencias, agencia y moralidad*, cit., p. 13.

respetar derechos reconocidos como fundamentales o, incluso, pretender dañar a alguien voluntariamente, en vista de utilidades mayores. El clima de desconfianza general podría llegar a ser más perjudicial y, por tanto, menos útil, que el provecho obtenido *a priori*.

“Si todos somos utilitaristas y lo sabemos, sabemos que estamos autorizados a violar cualquier normativa, moral o legal, para producir lo que creemos que son los mejores resultados en circunstancias concretas, creando efectos negativos en la fiabilidad de las personas y de las instituciones”¹⁸⁷.

En última instancia, el caos desatado por la generalización de un utilitarismo como el del acto sería, paradójicamente, inútil. De nuevo, el utilitarismo ha tenido que reinventarse. El utilitarismo de la regla consigue sortear este y el problema anteriormente explicado –el problema relativo a la imposibilidad práctica de valorar en cada acto la opción más útil–. El utilitarismo de la regla “primero define el *código moral óptimo* de una sociedad como aquel que producirá la máxima cantidad de utilidad social” y después “define simplemente una acción moralmente correcta como aquella que se somete a este código moral óptimo”¹⁸⁸. Para este utilitarismo no es necesario justificar todas y cada una de las acciones individuales, sino el marco en el que se encuadran. Si las acciones individuales responden a reglas previamente establecidas, de las que conocemos sus beneficios, la acción será buena. Así, por ejemplo, quizá no siempre sea individualmente ventajoso cumplir las promesas que se hacen, pero la confianza que genera saber que todos asumen la obligación de cumplirlas es globalmente más útil¹⁸⁹. En su forma más extrema, cuando se “insiste en la observancia, sin excepción alguna, de reglas benéficas en conjunto, es decir, sin considerar si su observancia en un caso determinado tiene alguna relevancia para fortalecer su posterior

¹⁸⁷ M. CARRASCO, *Consecuencias, agencia y moralidad*, cit., p. 49.

¹⁸⁸ J. HARSANYI, “Una teoría de valores prudenciales y una teoría de la moralidad utilitarista de la regla”, en *Telos*, 1 (1997), pp. 69.

¹⁸⁹ Cfr. *Ibid.* Según Harsanyi, “las personas no sólo cumplirán con un código moral aceptado sino que esperarán que *otras personas* hagan lo mismo. Estas expectativas les dará la *seguridad* de que sus intereses legítimos serán respetados por la mayoría. También les dará *incentivos* para comprometerse en algunas actividades sociales que de otro modo no emprenderían” (*Ibid.*, p. 70).

validez”¹⁹⁰, el utilitarismo de la regla se asemeja a la deontología puesto que ha perdido toda referencia a la optimización del mundo.

Se ha ido debilitando la primera versión del utilitarismo, una versión de marcado carácter materialista –en la que el bien se identificaba con el placer– dando paso a versiones más formalistas. Como dice Gilberto Gutiérrez, “la teoría consecuencialista puede ser considerada como una *especie* que aporta una misma *estructura* formal a las diversas interpretaciones *materiales* de su principio básico que proponen las diferentes teorías particulares”¹⁹¹. De modo que el utilitarismo sería una concreción del consecuencialismo. No obstante, continúa Gutiérrez, “por una serie de circunstancias históricas, la teoría utilitarista se presenta como paradigma del consecuencialismo, y hasta podría decirse que el concepto de éste se ha obtenido por sublimación de aquel”¹⁹². Quiere decir que el utilitarismo precede a la teoría consecuencialista, de modo que sólo después de la formalización del utilitarismo se pudo pensar en el consecuencialismo como una teoría de grado superior que incluye la anterior y que actualmente predomina: una propuesta vaciada de contenidos concretos y que solo mantiene la máxima según la cual es correcto aquello que optimiza el mundo. El concepto *optimización del mundo*¹⁹³ sustituye a las teorías del bien anteriores, la del placer, la del bienestar, etc.

Como apunta Robert Spaemann, para el nuevo consecuencialismo, “el único criterio moral es ahora este: «lo que es bueno para el mundo en su conjunto»”¹⁹⁴ y con ello “hace superflua la idea de Dios [...] porque al asumir una responsabilidad

¹⁹⁰ Cfr. R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 186. Más adelante leemos: “Es evidente que en una concepción semejante del utilitarismo de la regla el deber no se puede justificar ya en modo alguno con una especie de utilidad tan remota de la acción. La reflexión utilitarista sirve únicamente para verificar una cierta rectitud o falsedad interna de la acción. El imperativo categórico kantiano contiene ya una instancia de verificación semejante” (*ibid.*). También en otro texto manifiesta la misma idea, que el utilitarismo de la regla “acaba convirtiéndose en «deontología»” (R. SPAEMANN, “Sobre la imposibilidad de una ética teleológica en sentido universal”, en *Límites*, cit., p. 191).

¹⁹¹ G. GUTIÉRREZ, *La «Veritatis Splendor» y la ética consecuencialista contemporánea*, cit., p. 243.

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ Optimizar el mundo es hacer óptimo el mundo sin penas ni daños, aunque sea a costa de los daños parciales. Este es el ideal del consecuencialismo (cfr. S. DARWALL, *Consecuencialism*, Blackwell, New Jersey 2002).

¹⁹⁴ R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 190.

universal, el propio universalismo usurpa el punto de vista de Dios”¹⁹⁵. Sin embargo, la responsabilidad universal inherente a la ética consecuencialista genera, como veremos más adelante, un problema insalvable puesto que ningún individuo, por sus limitadas condiciones humanas, puede asumirla. De ahí que Spaemann haga referencia a Dios, para remarcar que una responsabilidad universal es una responsabilidad que sólo podría asumir un ser omnisciente.

No obstante, continúa Spaemann, con la aparición de la idea de optimización del mundo, “el consecuencialismo resuelve aparentemente todos los problemas que surgen de aquí con un golpe de efecto, proponiendo que el objeto de la responsabilidad es exclusivamente uno: el mundo en su conjunto”¹⁹⁶. No sólo se convierte, supuestamente, en una ética universal, sino también en una ética técnica. Para el consecuencialista, el problema no es discernir sobre la bondad o la maldad intrínseca de los fines y de los medios, el problema es técnico y se puede formular con la siguiente pregunta: ¿de entre los medios disponibles de cuál obtenemos racionalmente los mejores resultados globales?

Durante el repaso que hemos hecho en el apartado anterior de los utilitaristas más importantes hemos podido ver la evolución de esta teoría: desde las posturas fuertemente hedonistas y, por tanto, materialistas como las de Bentham o Mill hasta el utilitarismo idealista de Moore. Posición esta última muy cercana a la *optimización del mundo* y a través de la que se pudo dar el salto del utilitarismo al consecuencialismo contemporáneo.

“George Edward Moore abandonó el criterio hedonístico para juzgar las consecuencias de las acciones, introduciendo en su lugar el concepto de valor. La obtención de placer es un valor entre otros. Sin embargo, el «utilitarismo ideal» de Moore insiste también en que lo que distingue la acción buena de la mala es el propósito de optimizar el mundo. La interna bondad moral de una acción se halla unida a una determinada orientación teleológico-racional. El ámbito de la responsabilidad, el objeto de la benevolencia o de la ayuda no es ya

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 188.

un hombre determinado o un grupo concreto de hombres, sino, siempre y sin excepción, la totalidad del proceso universal. De ahí que una acción sea correcta o moralmente buena cuando, vista en su conjunto, enriquece el contenido de valor del mencionado proceso más que cualquier otra acción alternativa posible”¹⁹⁷.

En este sentido, coincidimos totalmente con el análisis de Gilberto Gutiérrez, quien sostiene sobre el utilitarismo que “al eliminar presupuestos epistemológicos y psicológicos caducos que no le eran consustanciales se ha ido manifestando con mayor nitidez la estructura consecuencialista básica”¹⁹⁸, la que a día de hoy predomina en la mayor parte de los moralistas de esta tendencia.

2.3. Ética de la responsabilidad y ética de la convicción

Antes de exponer el principal problema que plantea el consecuencialismo, el problema de una responsabilidad universal, es conveniente analizar los términos con los que Max Weber se refirió a la ética consecuencialista, justamente como ética de la responsabilidad. Lo hizo en su famosa conferencia de 1919 *La política como vocación*. La relevancia de su propuesta reside en la tajante separación entre la ética de la convicción, equivalente a la fundamentación deontológica, y la ética de la responsabilidad, equivalente a la fundamentación consecuencialista. También es relevante que Weber asignara únicamente responsabilidad a quien se decide por la segunda.

“Con esto llegamos al punto decisivo. Tenemos que ver con claridad que toda acción éticamente orientada puede ajustarse a dos máximas fundamentalmente distintas entre sí e irremediamente opuestas: puede orientarse conforme a la «ética de la convicción» o conforme a la «ética de la responsabilidad»”¹⁹⁹.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ G. GUTIÉRREZ, *La «Veritatis Splendor» y la ética consecuencialista contemporánea*, cit., p. 244.

¹⁹⁹ M. WEBER, *El político y el científico* (5ª ed.), Alianza, Madrid 1979, p. 163.

Weber propone como paradigma de cada ética al santo y al político. El primero, desde la más pura de las convicciones actúa por deber personal olvidando las consecuencias de sus actos porque, según él, lo que le interesa es su salvación. Que el balance total de su comportamiento (teniendo en cuenta todas las repercusiones: sociales, económicas, etc., también a largo plazo) no sea el mejor de entre los posibles o que sea objetivamente negativo no es responsabilidad suya. El santo puede achacar el fracaso del resultado a las circunstancias o a los otros, puesto que él habría obrado bien. Siempre podrá excusarse diciendo aquello de “si todos hubieran actuado como yo...”. Por tanto, “la ética absoluta [o ética de la convicción], sin embargo, ni siquiera se pregunta por las consecuencias”²⁰⁰.

Durante la lectura de la conferencia, apreciamos la preferencia de Weber por la ética de la responsabilidad en su versión política y aunque aprecia la ética de la convicción no deja de mirarla con recelo²⁰¹. Para Weber, la ética de la responsabilidad ha roto el tópico según el cual un bien solo puede proceder de otro bien y un mal de otro mal y “ordena tener en cuenta las consecuencias previsibles de la propia acción”²⁰² más allá del carácter ético de los medios utilizados. “Para conseguir fines «buenos» hay que contar en muchos casos con medios moralmente dudosos, o al menos peligrosos, y con la posibilidad e incluso la probabilidad de consecuencias laterales moralmente malas”²⁰³.

El buen político ha entendido perfectamente el asunto. Sabe que a veces el bien es uno de los efectos del mal, por eso Weber asegura que “quien hace política pacta con los poderes diabólicos que acechan en torno de todo poder”²⁰⁴. El político se

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ Weber considera que la ética de la convicción sólo es digna si es seguida con entrega total: “Quiero decir con esto que si se es en todo un santo, al menos intencionalmente, si se vive como vivieron Jesús, los Apóstoles, San Francisco de Asís y otros como ellos, entonces esta ética [la ética de la convicción] sí está llena de sentido y sí es expresión de una alta dignidad, pero no si así no es” (M. WEBER, *El político y el científico*, cit., p. 162). Vivir las convicciones al nivel de un santo como Francisco de Asís o, más aún, al nivel de Jesucristo no es nada fácil. Weber se muestra demasiado exigente con aquellos que deciden secundar la ética de la convicción.

²⁰² M. WEBER, *El político y el científico*, cit., p. 164.

²⁰³ *Ibid.*, p. 165.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 173.

responsabiliza, principalmente, de los resultados y no tanto de los medios empleados. Se le permite emplear medios poco ortodoxos con tal de que las consecuencias sean favorables para aquella sociedad de la que él es cabeza. El político, al menos tal y como lo entiende Weber, es un consecuencialista.

Hacia el final de la conferencia, Weber admite que ambas éticas no son irreconciliables, sino que las dos forman parte de nuestra moralidad cotidiana pero mantiene, al mismo tiempo, que los principios de cada una de ellas son completamente opuestos.

A juicio de Spaemann, el análisis de Weber está desenfocado puesto que nadie niega la responsabilidad, nadie niega que la responsabilidad sea algo inherente a nuestra moralidad; la pregunta no es, por tanto, si somos responsables, sino de qué lo somos.

“En la controversia que gira en torno a la deontología y el consecuencialismo de lo que se trata, así pues, no es en modo alguno de *si* somos responsables o no de determinados efectos de nuestras acciones, sino de *cuáles* son los efectos de que somos responsables: de si solamente lo somos de aquéllos que definen una acción, también de las consecuencias posteriores intencionadas, o también de los efectos secundarios cuya producción no queremos pero asumimos como un coste inevitable, y si éste es el caso, de cuáles son esos efectos secundarios y cuál es su volumen. Si limitamos la responsabilidad a los efectos inmediatos de nuestras acciones, todo dependerá en último término de cómo describamos la acción”²⁰⁵.

Delimitar la responsabilidad desde la perspectiva de Spaemann será algo que haremos más adelante, en el punto 3.4. Por ahora diremos que “en la contraposición de responsabilidad y principios pierden ambas éticas la cualidad de lo moral”²⁰⁶. Veamos por qué.

Desde la perspectiva de Weber “nadie puede, sin embargo, prescribir si hay que obrar conforme a la ética de la responsabilidad o conforme a la ética de la convicción, o

²⁰⁵ R. SPAEMANN, *¿Quién es responsable y de qué?*, cit., p. 214.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 213.

cuándo conforme a una y cuándo conforme a otra”²⁰⁷. De hecho, nunca sabemos cuándo los medios son justificados por un fin, momento en el que una ética de la responsabilidad tendría sentido. Tampoco sabemos con certeza lo contrario, cuándo no quedan justificados los medios y, en consecuencia, se debería asumir una ética de la convicción. El siguiente texto es realmente revelador al respecto:

“Ninguna ética del mundo puede eludir el hecho de que para conseguir fines «buenos» hay que contar en muchos casos con medios moralmente dudosos, o al menos peligrosos, y con la posibilidad e incluso la probabilidad de consecuencias laterales moralmente malas. Ninguna ética del mundo puede resolver tampoco cuándo y en qué medida quedan «santificados» por el fin moralmente bueno los medios y las consecuencias laterales moralmente peligrosos”²⁰⁸.

En primer lugar, el hecho de que no podamos negar que para conseguir fines buenos es necesario, a menudo, medios de dudosa moralidad significa que en última instancia la ética de la convicción no tiene justificación racional. Pero, como dice el texto en segundo lugar, que no podamos saber cuándo los fines son «santificados» evidencia, asimismo, que la ética de la responsabilidad tampoco tiene justificación racional definitiva. Del texto deducimos que no existen motivos racionales para elegir una u otra ética, aun cuando estuvieran recomendando soluciones distintas u opuestas ante los mismos problemas morales. La decisión sobre qué ética asumir sería una cuestión de preferencias personales más allá de toda lógica. De modo que un acto y su contrario poseerían el mismo valor moral.

“Si entre varios criterios éticos se puede optar sin justificar la elección, entonces ninguno de esos diversos puntos de vista es digno de ser llamado ético. Si una

²⁰⁷ M. WEBER, *El político y el científico*, cit., p. 175.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 165. Más adelante vuelve a recoger la misma idea: “No es posible meter en el mismo saco la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad, del mismo modo que no es posible decretar éticamente qué fines pueden santificar tales o cuales medios, cuando se quiere hacer alguna concesión a este principio” (*ibid.*, p. 167).

acción es justa solo basada en un criterio que elijo libremente, entonces las palabras `bueno´ y `malo´ pierden significado”²⁰⁹.

Como podemos observar, la famosa distinción weberiana entre la ética de la convicción y de la responsabilidad no es válida: no lo es, en primer lugar, por una cuestión lógica como la que acabamos de ver y, en segundo lugar, porque una fundamentación tan polarizada y simplificada no alcanza a representar la complejidad de la ética.

Finalmente, huelga decir que la ética de la responsabilidad de Weber comparte problema con todas las formas de consecuencialismo, el problema de la responsabilidad universal. Así, cabe preguntarnos si bajo la ética de la responsabilidad deberíamos asumir la responsabilidad de todos y cada uno de los efectos producidos por nuestras acciones. Weber no termina de aclarar nada sobre esto²¹⁰. Sin embargo, pensamos que si la respuesta es afirmativa, esto es, que si debemos asumir todas las responsabilidades, como parece sostener el consecuencialismo, estaríamos ante una responsabilidad universal que genera grandes problemas prácticos. Si, por el contrario, la respuesta es negativa, se hace necesario delimitar bien el alcance de nuestras responsabilidades. Esto último es lo que hace Spaemann.

2.4. El problema de la responsabilidad universal

Max Weber identifica la ética de la responsabilidad con el consecuencialismo. Como anticipábamos en el apartado anterior, encontramos un problema, quizá el mayor, con el que topan las éticas consecuencialistas, a saber, el de delimitar la responsabilidad,

²⁰⁹ A. MESTRE, “La ética de la responsabilidad según Robert Spaemann”, en *Revista Ecclesia*, 2 (2006), p. 243.

²¹⁰ Lo único que dice Weber sobre el alcance de las responsabilidades individuales es que quien actúa según la ética de la responsabilidad “no se siente en situación de poder descargar sobre otros aquellas consecuencias de su acción que él pudo prever” (M. WEBER, *El político y el científico*, cit., p. 164). En cierta manera Weber intuye que la responsabilidad queda limitada por la previsión, es decir, que no somos responsables de aquello que no podemos prever. Sin embargo, es un criterio demasiado confuso: no solo porque las personas tienen capacidades distintas de predicción sino también porque los nuevos medios tecnológicos y científicos –pensemos en el *big data*– nos permiten hacer amplísimas previsiones a largo plazo. Weber no aclara nada más sobre la cuestión.

puesto que de no hacerlo la responsabilidad sería inasumible. Sin embargo, como se suele decir, es imposible poner puertas al campo. También para un consecuencialista es imposible limitar la responsabilidad cuando ha determinado la moralidad de las acciones por sus consecuencias, pues son amplísimas. En este apartado ahondaremos más en una cuestión que *a priori* se presenta como paradójica.

Uno de los principales argumentos argüidos por los defensores del consecuencialismo es el carácter universal que revisten los juicios morales que se derivan de sus premisas. Así, un utilitarista-consecuencialista como Peter Singer dice lo siguiente: “sugiero que el aspecto universal de la ética sí proporciona una razón convincente, aunque no concluyente, para adoptar una postura utilitarista amplia”²¹¹. Afirmación que justifica con un ejemplo bastante simple:

“Ahora pues, imaginemos que estoy intentando decidir entre dos formas posibles de actuación: si comerme todas las frutas que he recogido yo solo, o compartirlas con otras personas. Igualmente, imaginemos que tomo esta decisión en un vacío ético total, que no sé nada sobre consideraciones éticas de cualquier tipo. [...] ¿Cómo podríamos tomar una decisión?”²¹².

Parece que la respuesta sería evidente: beneficiando con mi decisión al mayor número posible de personas. En este sentido, Singer presenta al utilitarismo como la etapa inicial del razonamiento ético, como la ética de mínimos²¹³ sobre la que cualquier otro valor estaría sustentándose. Se basa, también, en la máxima de Bentham de que nadie cuenta como más de uno. Pensar de modo utilitarista sería algo así como el primer impulso por el que el ser humano comprende que debe hacer justicia a los demás y no solo a sí mismo. Sin embargo, este universalismo del que hacen gala complica mucho las cosas cuando se extiende a cuestiones prácticas reales.

²¹¹ SINGER, P., *Ética práctica*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, p. 15.

²¹² *Ibid.*, pp. 15-16.

²¹³ Singer, “la postura utilitarista es una postura mínima, una primera etapa que alcanzamos al universalizar la toma de decisiones interesada. Si vamos a pensar de forma ética, no podemos negarnos a dar este paso” (*ibid.*, p. 18).

Vayamos por partes: ¿en qué medida los juicios utilitarista-consecuencialistas son universales? En la medida en que los cálculos sobre los que se asienta la decisión consecuencialista son cálculos objetivos: cálculos basados en el coste-beneficio. Ante un problema de carácter moral, una vez que se ha definido y contextualizado cada una de las posibles vías de actuación, el utilitarismo ofrecería tres tipos de solución en función de las consecuencias que se derivan de cada opción: 1) si una de las alternativas produce más beneficio y menos perjuicio para el mayor número de personas que el resto, la opción sería obligatoria; 2) no habría una opción obligatoria, sería opcional cuando dos o más opciones producen las mismas consecuencias beneficiosas y/o perjudiciales; 3) la decisión sería indiferente si las vías de actuación no influyen en la producción de beneficios y/o perjuicios²¹⁴. De modo que dada una situación en la que se plantea un problema moral, si ésta ha sido previamente bien contextualizada, el consecuencialismo propondría soluciones universales, esto es, soluciones por las que cualquier agente racional se decantaría.

Para Gilberto Gutiérrez, la universalidad del consecuencialismo vendría dada por lo que se ha denominado “enfoque económico”²¹⁵. Este enfoque se caracteriza por buscar la maximización objetiva del resultado de la acción partiendo de la imposibilidad de satisfacer, desde un punto de vista universal, todas las preferencias implicadas en una situación dada. “Lo que hace *racional* la elección entre alternativas es la capacidad que posee el agente de *maximizar* (o, tal vez, simplemente *satisfacer*) una *función objetiva* definida respecto de variables bien determinadas”²¹⁶. Es decir, ante la imposibilidad de una decisión satisfactoria bajo todas las condiciones, esto es, satisfaciendo a todos los posibles implicados, se opta por la maximización, que viene a ser lo mismo que la optimización. Aunque la maximización sería tal sólo de un valor y la optimización lo sería de muchos valores, lo cierto es que en el pensamiento consecuencialista tienen la misma función puesto que la maximización, como la optimización, presupone que la situación global del mundo que se deriva de las consecuencias de nuestras acciones será mejor que en el pasado.

²¹⁴ Cfr. G. E. MOORE, *Ética*, cit.

²¹⁵ G. GUTIÉRREZ, *La «Veritatis Splendor» y la ética consecuencialista contemporánea*, cit., p. 240.

²¹⁶ *Ibid.*

Tal universalidad, que es enarbolado como uno de los puntos fuertes del consecuencialismo por sus defensores, complica mucho las cosas. Robert Spaemann ha expuesto el problema en su artículo de 1981 *Sobre la imposibilidad de una ética teleológica en sentido universal*²¹⁷. Lo utilizaremos como referencia durante las siguientes explicaciones. Spaemann expone primero la distinción fundamental entre las éticas utilitaristas y las deontológicas tomando como punto de referencia la optimización del mundo:

“Para que los conceptos «utilitarista» y «deontológico» formen una disyunción completa, debe llamarse «deontológica» a toda valoración de una acción con base exclusivamente en un *telos* no idéntico a la optimización del estado global del mundo, y por ello idóneo para describir específicamente un tipo de acción, mientras que será «utilitarista» la elección de ese estado global –desde el punto de vista de su optimación– como marco de referencia de todo juicio moral”²¹⁸.

Las éticas consecuencialistas-utilitaristas hacen distinciones entre los agentes potencialmente morales y un mundo objetivo de valores *extramORALES*. El agente actuaría de forma moral en la medida en que lo hace atendiendo a las consecuencias, pues “querer en todo momento la maximización de éstos –de los valores *extramORALES*– es lo que califica como morales a los sujetos individuales”²¹⁹. Una moral así conlleva una responsabilidad universal, puesto que para maximizar los valores mundanos debo hacerme cargo de todas las implicaciones de mi actuación. No sería suficiente con preocuparme de las consecuencias inmediatas, aquellas que se derivan directamente de lo que hago, sino que debería también asumir la responsabilidad de las consecuencias a medio y largo plazo, incluso de los efectos secundarios que, a priori, no se derivan lógicamente de mis actos. Habría que añadir, además, la “responsabilidad negativa” de la que habló Bernard Williams: “si yo soy siempre responsable de algo, entonces debo ser también responsable de aquellas cosas que pueda o deje de prevenir, como lo soy de

²¹⁷ Cfr. R. SPAEMANN, “Sobre la imposibilidad de una ética teleológica en sentido universal”, cit., pp. 185-204. “Teleología en sentido universal” hace referencia a la optimización del mundo como finalidad última de la acción moral que promulga el consecuencialismo. Como venimos diciendo, una teleología universal conlleva necesariamente una responsabilidad universal.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 187-188.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 189.

las cosas que yo mismo, en el sentido cotidiano más estricto, produzco”²²⁰. Si no asumo una responsabilidad universal, tanto positiva como negativa, el consecuencialismo tendría efectos parciales y carecería de sentido porque no conseguiría lo que pretende, optimizar el mundo. Por cierto que el utilitarismo de la regla tampoco escapa a este problema.

Spaemann rechaza tajantemente que sea posible asumir una responsabilidad universal, y si una responsabilidad de este tipo no es posible, tampoco lo es el consecuencialismo. De hecho, esta es la brecha por la que desmonta la teoría utilitarista. Cinco son las tesis de Spaemann para demostrar que la responsabilidad universal o teleología universal propia del consecuencialismo es incoherente:

1) Spaemann encuentra que el consecuencialismo se contradice cuando se enfrente al problema como los del chantaje. Ante un chantajista que amenaza con llevar a cabo acciones objetivamente peores que las derivadas de la cesión a sus exigencias, el utilitarista se vería obligado a ceder. Sin embargo, esa cesión conlleva en determinados casos –Spaemann piensa que en la mayoría– la promoción del chantaje. Y no solo eso, sino que, además, la situación se vería agravada cuando los chantajistas ejecutaran las amenazas para mantener su credibilidad.

2) Otra tesis de carácter más teórico que la anterior dice lo siguiente: para que tuviera lugar una responsabilidad universal real, “sería necesario un saber no finito”²²¹, esto es, de todos los estados globales del mundo; tendría también que ser capaz de discernir entre todas las opciones de actuación y debería ser capaces de valorar y comparar con exactitud todas las opciones y sus consecuencias a corto, medio y largo plazo. Un saber infinito es imposible para una mente finita como la nuestra.

3) “La teleología universal anula por principio la diferencia entre normas técnicas y normas morales”²²² ya que la optimización del mundo solo podría darse con cálculos técnicos muy precisos. Del mismo modo, por ejemplo, que un alcalde debe

²²⁰ B. WILLIAMS, *Una crítica del utilitarismo*, en B. WILLIAMS y J. J. C. SMART (ed.), *Utilitarismo: pro y contra*, Tecnos, Madrid 1981, p. 105.

²²¹ R. SPAEMANN, “Sobre la imposibilidad de una ética teleológica en sentido universal”, cit., p. 192.

²²² *Ibid.*, p. 195.

valorar técnicamente las ventajas y desventajas (económicas, arquitectónicas, sociales, etc.) de ciertas construcciones, todos deberíamos valorar técnicamente las consecuencias de nuestros actos.

4) La teleología universal no consigue articular una serie de valores absolutos, como el de la persona o el de su dignidad. Para el consecuencialismo, no hay nada bueno o malo en sí mismo porque todo depende de su capacidad para optimizar el mundo y ésta es, a su vez, relativa a diferentes circunstancias. La tortura, la esclavitud o el racismo podrían ser bienes si se dieran las circunstancias adecuadas para que favoreciese la optimización del mundo.

5) Por último, Spaemann asegura que una responsabilidad universal exige demasiado del agente. Desde el consecuencialismo y su teleología universal, “nadie hace nada bueno si no hace lo mejor posible”²²³, lo que es una exigencia exacerbada. Paradójicamente, esta exigencia provoca la incapacidad del individuo de actuar moralmente.

Debemos admitir que si no es posible una responsabilidad universal, tampoco lo será una teleología en sentido universal y, por ende, el consecuencialismo no será viable. Pero volvamos a la quinta tesis de Spaemann y reflexionemos sobre la paradoja indicada. ¿Por qué una responsabilidad universal “exige del sujeto más y menos de lo que cabe exigirle”²²⁴?, ¿por qué es paradójica?

Por un lado, es evidente que recae una excesiva exigencia sobre cualquiera que someta su actuación a la optimización del mundo. Pero, por otro, se exige demasiado poco desde el momento en el que el consecuencialista puede suprimir cualquier norma en favor de una estrategia de optimización. En este sentido, no solo le exige demasiado poco al agente, sino que, además, el consecuencialismo bloquea la acción moral del individuo.

²²³ *Ibid.*, p. 198.

²²⁴ *Ibid.*

“El utilitarismo –entendiendo por éste la ética propiamente derivada de la teleología universal– choca en primer lugar con la complejidad y el carácter imprevisible de las consecuencias a largo plazo que tienen nuestros actos. Si debiéramos atender al conjunto de las consecuencias de nuestros actos nunca actuaríamos antes de un sincero cálculo”²²⁵.

Resulta que ese “sincero cálculo” siempre es parcial y nunca puede fundamentar una responsabilidad universal. Por contrario, “el objetivo de una estrategia universal de optimización es necesariamente abstracto e indeterminado”²²⁶. Como se ha justificado anteriormente, asumir un cálculo universal es prácticamente imposible, por lo que la acción moral queda como bloqueada. Si a eso sumamos que el consecuencialismo reduce las normas morales a normas técnicas, perfectamente podríamos hablar de la muerte de la moral.

Que Spaemann rechace, por imposible, la responsabilidad universal que nos exige el consecuencialismo, no quiere decir que prescinda del principio de utilidad. Como él mismo dice a propósito de la distinción entre deontología y utilitarismo:

“No se trata de convicción o de responsabilidad, ni de considerar o no las consecuencias sino de la cuestión: de qué consecuencias se trata y hasta qué consecuencias se extiende la responsabilidad de una acción. Se trata de saber si determinadas consecuencias nunca pueden ser causadas, o si, al revés, está permitido cualquier acto con tal de que a la larga quede justificado por el conjunto de las consecuencias positivas. Se trata, a fin de cuentas, de la vieja cuestión de si el fin justifica los medios cuando es un fin bueno que compensa el mal producido por los medios empleados”²²⁷.

En cierta manera, Spaemann no está tan lejos de Singer, y de otros consecuencialistas, puesto que para ambos la responsabilidad es un elemento central. Sin embargo, hay un punto clave que diferencia sus sistemas éticos: mientras que para

²²⁵ R. SPAEMANN, *Ética: Cuestiones fundamentales* (9ª ed.), EUNSA, Pamplona 2010, p. 84.

²²⁶ R. SPAEMANN, “Sobre la imposibilidad de una ética teleológica en sentido universal”, cit., p.198.

²²⁷ R. SPAEMANN, *Ética: Cuestiones fundamentales*, cit., p. 82.

Singer, como para cualquier otro utilitarista, cualquier acto podría justificarse por sus consecuencias y, por ese mismo motivo, hace de la responsabilidad personal una responsabilidad universal; Spaemann limita el principio de utilidad, pues hay acciones que nunca deben hacerse con independencia de sus consecuencias, por muy útiles que puedan resultar. Una limitación de este tipo limita, a su vez, la responsabilidad del agente. No nos responsabilizaríamos, por ejemplo, de la omisión de una acción que no nos es lícito realizar. Tampoco de algunos efectos secundarios. Son asuntos que más tarde trataremos a fondo.

Capítulo III. Soluciones alternativas: teoría de sistemas y teoría de la acción comunicativa

3.1. Teoría general de sistemas

La teoría general de sistemas es hoy un gran paradigma científico interdisciplinar que recorre y acerca ciencias tan lejanas como la física o la química con la sociología o el derecho. Debido al éxito de la teoría sistémica nos vemos obligados a interpretar la ética e intentar resolver el problema del consecuencialismo desde esta perspectiva.

En la actualidad, la teoría de sistemas ha sido introducida por el austriaco Ludwig von Bertalanffy desde el ámbito biológico hasta extenderla a otros como las matemáticas o la sociología. De manera general, la teoría de sistemas es un “estudio interdisciplinar de la organización abstracta de los fenómenos, con independencia de su substancia, tipo, y escala espacial o temporal de existencia”²²⁸. Por lo tanto, se interesa por las estructuras y por los principios que todas las esferas de la realidad, y también las ciencias, comparten.

El concepto central es el de sistema que es posible definir de la siguiente manera:

²²⁸ F. HEYLIGHEN y C. Joslyn, “Teoría de sistemas”, en R. AUDI (ed.), *Diccionario Akal de Filosofía*, Akal, Madrid 2004, p. 967.

“En sentido amplio, el *sistema* puede ser concebido como un conjunto de elementos interrelacionados e interactivos. No se trata pues de un mero conjunto de elementos, que no contengan más que la simple suma de los mismos; conjunto para el cual es válido el principio de que «el todo es mayor que las partes». El sistema es algo más”²²⁹.

Un sistema es, efectivamente, algo más que la suma de sus elementos dado que estos presentan las siguientes características²³⁰: 1) los elementos, con sus propiedades, están perfectamente integrados en el sistema; 2) en el sistema tiene lugar la interrelación entre los elementos; 3) asimismo, tiene lugar una *posicionalidad* irremplazable para cada uno de sus elementos. En definitiva, decimos que el sistema es un todo cuyas propiedades no son la simple suma de sus partes. Es fundamental caer en la cuenta de que un sistema no está únicamente compuesto por elementos, sino también por la relación entre ellos. Nos referimos al sistema solar como sistema no porque sea un conjunto de elementos (estrella, planetas, etc.) sino, sobre todo, en función de las relaciones concretas que existen entre esos elementos. Sin esas relaciones elementales no se hablaría de sistema.

Ya empezamos a vislumbrar las ventajas de la teoría general de sistemas. Entre otras, la de unificar la amplia diversidad de saberes y métodos, una unificación que se da como analogía. Así, encontramos analogías entre el estudio de las células y el estudio de la una sociedad en la medida en que tanto la célula como la sociedad son sistemas.

Ludwig von Bertalanffy no solo teorizó el concepto de *sistema* de forma general en su obra *Teoría general de sistemas: fundamento, desarrollo, aplicaciones* (1968), sino que además lo aplicó de forma especial en la biología. Para el austríaco el organismo vivo es un sistema y, concretamente, un sistema abierto, lo que significa que mantiene constante intercambio con el medio y que es un organismo uniforme (o

²²⁹ A. GARCÍA, “Notas sobre la teoría general de sistemas”, en *Revista General de Información y Documentación*, 1 (1995), pp. 198.

²³⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 198-199.

cuasiuniforme como él mismo dice)²³¹, en el sentido de que ha de mantenerse a sí mismo estable, en equilibrio. Los procesos propios de los vivientes son dos, los autónomos (aquellos que se llevan a cabo desde el propio sistema) y las respuestas a estímulos (normalmente externos). Gracias a este segundo fenómeno, el sistema responde a “perturbaciones temporales del estado uniforme, a partir de las cuales el organismo retorna al «equilibrio»”²³² e impone la uniformidad que hace que podamos hablar de identidad individual de los organismos vivos.

Queda una tercera característica esencial para comprender el organismo vivo como sistema, lo que Bertalanffy denomina *equifinalidad* y que nosotros llamaremos simplemente finalidad o *telos*: “una importante característica de los sistemas biológicos se encierra en términos como «intencionalidad», «finalidad», «persecución de metas», etc.”²³³. El viviente tiene un *telos* que le es propio y que dirige su desarrollo hacia una madurez plena. Bertalanffy lo justifica así:

“un aspecto muy típico del orden dinámico de los procesos organísmicos puede denominarse *equifinalidad*. Los procesos que acontecen en estructuras como de máquina siguen siendo un camino fijo. Así, el estado final cambiará si se alteran las condiciones iniciales o el curso de los procesos. En contraste, puede alcanzarse el mismo estado final, la misma «meta», partiendo de diferentes condiciones iniciales siguiendo distintos itinerarios en los procesos organísmicos”²³⁴.

Efectivamente, el organismo vivo no responde únicamente a una lógica mecanicista (marcada por la determinación más absoluta), sino que sus procesos vitales responden, por supuesto, a una causalidad mecánica pero también a una finalidad que le es propia. Si no fuera así, ante distintas condiciones iniciales, el estado final del viviente también sería distinto. Sin embargo, es evidente que dos organismos vivos de la misma

²³¹ Cfr. L. BERTALANFFY, T, *Teoría general de sistemas: fundamento, desarrollo, aplicaciones*, FCE, México 1989, pp. 124-143.

²³² *Ibid.*, p. 126.

²³³ *Ibid.*, p. 136.

²³⁴ *Ibid.*, pp. 136-137.

especie adquieren estados finales equivalentes en situaciones iniciales bien distintas. Esto, sin duda alguna para Bertalanffy, es una evidencia de la presencia de fines en los sistemas orgánicos vivos. No obstante, Bertalanffy no prestó especial atención a la dimensión teleológica de los vivientes, sino que se centró en el análisis de los diferentes sistemas. Tampoco diferenció de entre los vivientes al hombre como un caso especial de teleología, ni planteó la diferencia existente entre paradigma sistémico y paradigma teleológico.

Como acertadamente ha visto Urbano Ferrer, el paradigma sistémico no es suficiente para explicar la dinámica del viviente:

“las categorías sistémicas, si bien dan cuenta de la interacción entre las partes del viviente y entre este y su entorno, no exponen adecuadamente lo más propio de la vida: la inmanencia de la operación y el crecimiento interno en que la vida consiste”²³⁵.

Nos hace falta otro elemento para explicar la *inmanencia de la operación y el crecimiento interno* del viviente que no quedan explicados bajo la teoría de sistemas: la categoría de naturaleza. A los sistemas los fines les son impuestos externamente, como sucede en un termostato en el que el hombre le asigna externamente un fin, en este caso, una temperatura concreta²³⁶. No ocurre así en los vivientes dado que el fin enlaza perfectamente con el inicio, es decir, que se trata de un “fin tendencial” porque desde el inicio de la vida del organismo en cuestión el fin estuvo presente y lo configuró esencialmente²³⁷.

²³⁵ U. FERRER, “De la teoría de sistemas a la unidad teleológica del viviente”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 40 (2007), p. 17.

²³⁶ Cfr. U. FERRER, “El viviente desde la teoría de sistemas y desde la tetracausalidad”, en *Studia Poliana*, 9 (2007), pp. 7-22.

²³⁷ Cfr. U. FERRER, “De la teoría de sistemas a la unidad teleológica del viviente”, cit., pp. 14-15.

De hecho, encontramos, al menos, tres diferencias entre los sistemas –incluso entre los sistemas abiertos que se autoabastecen– y los organismos basados en la categoría de finalidad²³⁸:

1) Para el sistema el *telos* es externo y puede ser modificado también externamente. El organismo, en cambio, posee un *telos* interior que, además, puede identificarse con su actividad.

2) Mientras que las relaciones internas al sistema, relaciones entre subsistemas, tienen lugar temporal y/o espacialmente, en el viviente los fines particulares están relacionados internamente y englobados por el fin general.

3) La tercera diferencia es fundamental: las partes del sistema no dan cuenta del principio de control sistémico. Por su lado, las partes del organismo vivo están intrínsecamente relacionadas con el principio teleológico general. De hecho, cada parte del organismo crece debido a la interacción con las otras. De esta manera el organismo vivo se nos presenta como una unidad.

Lo que queremos decir es que el paradigma sistémico no es apto íntegramente para los sistemas vivientes. En el mundo de la vida predomina la causa final. “Como la vida no tiene el principio de su moción fuera de ella, tampoco el género de causalidad que con ella se inicia puede venir precedido por otra forma de causalidad, y esto es lo propio de la causa final”²³⁹.

Si no es apropiado el paradigma sistémico en los vivientes, menos todavía lo es en el hombre, dado que es el “viviente más logrado”²⁴⁰. De hecho, en el hombre “los hábitos y la libertad trascienden el marco del sistema como totalidad autoprogramada”²⁴¹ de tal manera que su *telos*, su naturaleza no lo determina

²³⁸ Para estas estas tres diferencias seguimos el artículo ya citado del profesor Urbano Ferrer: U. FERRER, “El viviente desde la teoría de sistemas y desde la tetracausalidad”, cit., pp. 16-17.

²³⁹ *Ibid.*, p. 9.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 12.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 13.

absolutamente. En este sentido, algunos autores²⁴² han utilizado el término *auto-teleología* para referirse a la teleología propia del hombre. El hombre “se escoge a sí mismo” en cada acción y con ello se (auto) determina. Lo que quiere decir que él mismo, el hombre, es el fin de su acción y no solo aquello que intencionalmente ha elegido. La acción humana tiene, por tanto, una dimensión objetiva (el objeto o la persona a la que se dirige) y otra subjetiva (uno mismo). Como esta segunda dimensión es inseparable y, además, define la acción, se trata de un fin intrínseco.

En definitiva, la auto-teleología separa radicalmente al hombre del paradigma sistémico.

3.1.1. Teoría de sistemas y sociología

No obstante, la insuficiencia de la teoría de sistemas en el ámbito de la antropología, ha tenido un desarrollo extraordinario en la sociología. Fueron Talcott Parsons y después, con más repercusión, Niklas Luhmann quienes han puesto en el centro de la sociología la noción de sistema. Se trata de teorías funcionalistas, pues reducen cualquier fenómeno de origen individual o colectivo a la función que desempeñan para la conservación del sistema. En este apartado nos interesaremos por los sistemas sociales y, tras explicar brevemente qué son y cómo operan según los pensaron Parsons y Luhmann, comentaremos las repercusiones éticas de concebir así la sociedad.

a) Talcott Parsons

La principal influencia que tuvo Luhmann fue la de su maestro, el sociólogo americano Talcott Parsons (1902-1979). Muchos de los elementos y conceptos que Luhmann utilizó procedían directamente de Parsons.

²⁴² Principalmente Karol Wojtyła en obras como *El hombre y su destino* o *Persona y acción*.

Parsons pretendió elaborar una teoría general de la sociedad y, para ello, partió de una teoría de la acción sistémica y funcionalista. Entiende la acción en sentido amplio –incluyendo todo tipo de factores, internos y externos, que la determinan– y situada en cuatro contextos de los que poco se necesita explicar: se trata de los contextos biológico, psíquico, social y cultural. Toda conducta humana es, en este sentido, compleja pues siempre se encuentra conformada por estos cuatro contextos. Como se ve, desde este punto de vista, la acción funciona como sistema, es, por tanto, sistémica. Por eso, Parsons se refirió a la acción como “sistema de la acción” y a los contextos antes mencionados como “subsistemas” –aunque también llamados habitualmente sistemas–:

“Consideramos el sistema social como uno de los subsistemas primarios del sistema humano de *acción*, siendo los otros el organismo conductual, la personalidad del individuo y el sistema cultural”²⁴³.

Más todavía, elaboró una jerarquía cibernética en función de la energía o de la información de cada subsistema. En la parte inferior se sitúan los subsistemas biológico y psicológico –en ese orden–, los más ricos en energía. En la superior encontramos los más ricos en información, siendo el subsistema cultural el posicionado más arriba.

Los sistemas biológico y psicológico tienen un carácter personal. En cambio, y son estos los que más interesan a Parsons, el social y el cultural se sitúan al nivel de la colectividad. Mientras que la sociedad es el conjunto de individuos reales y las relaciones que se establecen entre ellos, el sistema cultural “abarca los valores, los conocimientos, las ideologías; es decir, en líneas generales, el conjunto del *aparato simbólico* en que se inspira toda acción social”²⁴⁴. No obstante, ambos se necesitan puesto que una cultura sin sociedad es una cultura muerta (como las antiguas culturas egipcias, romanas, etc.) y una sociedad no puede existir sin símbolos que guíen y ordenen la acción.

Otros conceptos fundamentales para Parsons son los de institución y estructura. La institución es el engarce entre sociedad y cultura, así como la socialización hace de

²⁴³ T. PARSONS, *La sociedad: perspectivas evolutivas y comparativas*, Trillas, México 1986, p. 15.

²⁴⁴ G. ROCHER, *Introducción a la sociología general*, Herder, Barcelona 1973, p. 371.

punto de enlace entre persona y sociedad. Algunos elementos culturales pueden institucionalizarse cuando se concretan en alguna de estas cuatro formas: roles (función desempeñada por el individuo en un sistema), colectividades (grupos en torno a ciertos valores, ideas...), normas (modelos de actuación o *pattern*) o valores (orientaciones para el sistema completo). De la institucionalización surgen las estructuras, que son “modelos institucionalizados de la cultura normativa”²⁴⁵. Por tanto, los elementos culturales que consigan institucionalizarse se fortalecen en el sistema social. Podemos decir que las estructuras son el resultado de la cristalización de elementos culturales en medio de una sociedad.

La concepción parsoniana de sistema social es funcionalista, bajo la cual lo importante reside en la función de los subsistemas para asegurar el equilibrio del mismo. Para tal propósito, Parsons distingue cuatro “imperativos funcionales”: estabilidad normativa, destinada a asegurar que todos los miembros de la sociedad conozcan los valores y sean motivados por los mismos; integración, consistente en coordinar las partes del sistema; prosecución de objetivos, orientado a conseguir fines para el conjunto del sistema o para una parte; adaptación, relacionada con los medios que se han de utilizar para la consecución de fines.

Los imperativos funcionales son importantes porque son las funciones que tiene cada subsistema para el mantenimiento del sistema.

“Dentro de los sistemas de acción, los sistemas culturales están especializados en torno a la función de mantenimiento de patrones, los sistemas sociales en torno a la integración de las unidades actuantes (individuos humanos o, de manera más precisa, personalidades que desempeñan papeles), los sistemas de personalidad en torno al alcance de metas, y el organismo conductual, en torno a la adaptación”²⁴⁶.

Así, el sistema cultural tiene por función la estabilidad normativa ofreciendo valores, el sistema social la integración a través de normas, el psicológico o personal

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 373.

²⁴⁶ T. PARSONS, *La sociedad: perspectivas evolutivas y comparativas*, cit., p. 18.

tiene como función la prosecución de objetivos y el biológico la adaptación por medio de roles.

Todos estos elementos y conceptos que Parsons pone en juego son esenciales para comprender la cuestión de la complejidad, una cuestión que tomará especial relevancia en la sociología de Luhmann. Parsons diferencia los sistemas simples de los complejos según el grado de diferenciación que manifiestan los subsistemas entre sí. “La diferenciación es la división de una estructura o una unidad, en un sistema social, en dos o más unidades o estructuras diferentes en cuanto a sus características y su importancia funcional para el sistema”²⁴⁷. Las sociedades tribales, por ejemplo, serían sistemas simples porque en ellas apenas existe diferenciación entre la sociedad y el resto de subsistemas. Así, en una tribu antigua la colectividad es una y los valores, las normas y los roles son prácticamente indistinguibles. En cambio, la sociedad moderna es una sociedad altamente compleja porque tiene una alta segmentación, surgen nuevos colectivos con distintas funciones que antes pertenecían solamente a un colectivo, y porque también aumenta la especificación, esto es, la “redefinición de ciertos elementos culturales”²⁴⁸, valores y normas, entre otros, que son específicos de un colectivo y que no tiene por qué compartirse con el resto de la sociedad.

Un factor decisivo en la complejidad de la sociedad es la división del trabajo, como expuso Emile Durkheim. Mientras en las sociedades primitivas se da lo que él llama “solidaridad mecánica”, por proximidad y afinidad entre los individuos y yuxtaposición de funciones, la “solidaridad orgánica” que sigue a la división del trabajo se crea por complementariedad entre las partes en relación con el todo del sistema, que es el que preside la funcionalidad.

Es normal que en sociedades complejas, donde la diferenciación es altísima, se produzcan tensiones entre colectivos internos o tengan lugar presiones externas. Lo habitual en tales casos es que el sistema, como unidad, se equilibre reajustando elementos y no haya transformaciones del sistema total. Sin embargo, asegura Parsons, puede ocurrir que las tensiones o presiones sean excesivas y el reajuste no sea

²⁴⁷ T. PARSONS, *El sistema de las sociedades modernas*, Trillas, México 1987, pp. 39-40.

²⁴⁸ G. ROCHER, *Introducción a la sociología general*, cit., p. 382.

suficiente. En estos casos es posible que acontezca un cambio de estructura que afecta de forma esencial al sistema. Un ejemplo de cambio por equilibrio es el paso de una situación agraria a otra industrial en una sociedad, mientras que un cambio de estructura sería el tránsito de una colonia a una situación de descolonización.

b) Niklas Luhmann

Como ya hemos dicho, Niklas Luhmann bebe de la teoría de Parsons, pero todavía un poco más lejos cuando reduce el hombre a un mero elemento (subsistema) del sistema social. A continuación, perfilaremos algunos aspectos importantes de su teoría y, en segundo lugar, sacaremos algunas conclusiones importantes para la ética y las confrontaremos con la filosofía de Spaemann.

La teoría de Luhmann de la sociedad como sistema se opone radicalmente al humanismo que ha caracterizado el pensamiento occidental. Concretamente, se opone a una sociología construida sobre la base del concepto moderno de “sujeto”. Luhmann considera que el pensamiento occidental sustituyó, durante la Modernidad, las propuestas *sustancialistas* de carácter metafísico por otras subjetivistas de carácter epistemológico. El llamado giro epistemológico se debió al hundimiento de la metafísica clásica, especialmente de la escolástica, y al surgimiento de nuevas filosofías más acordes con el desarrollo de la ciencia moderna y con movimientos como la reforma protestante.

El caso más claro es el del racionalista René Descartes, para quien la existencia del yo como sujeto no tiene prioridad metafísica sobre el mundo o sobre Dios pero que, sin embargo, sí la tiene epistemológicamente, que era lo que importaba. Descartes, a partir del descubrimiento del yo, construye toda la realidad. En esta misma línea subjetivista Luhmann posiciona a Kant, Fichte o Husserl con sus propuestas trascendentales.

“El primero y hasta hoy más importante plan de salvación [ante la crisis de la metafísica clásica y su concepto fundante de *sustancia*] ha dado al hombre el título de «sujeto». Esto implica una subversión completa de la distinción antigua

entre sujeto y objeto. Él mismo deviene el sujeto que sirve como base de sí mismo y de todo lo demás”²⁴⁹.

Ahí encontramos, según Luhmann, la clave de que el sujeto haya dejado de funcionar –o, mejor dicho, de que nunca funcionara– como soporte de la sociología: su definición y la de sociedad resultan contradictorias. Si, como acabamos de leer, entendemos que el sujeto es la “base de sí mismo y de todo lo demás”, no podemos aceptar que existan otros sujetos más allá de un yo. Considera que la semántica del sujeto “fracasa por la imposibilidad de admitir otro sujeto, al enfrentarse a la pluralidad de los sujetos; es decir, frente al problema de la intersubjetividad”²⁵⁰. Se trata del ya clásico problema del solipsismo. De modo que “si «sujeto» quiere decir ser la base de sí mismo, y con ello del mundo, entonces no puede haber otro sujeto”²⁵¹.

Más allá de los problemas epistemológico y antropológico del solipsismo, Luhmann encuentra que las teorías sobre la sociedad se han articulado desde la categoría de “sujeto”. Se han construido “concepciones subjetivistas de la sociedad”²⁵², lo que resulta contradictorio. Si no hay más que un sujeto, entonces no hay sociedad. No podemos partir del sujeto moderno para comprender la sociedad. Luhmann plantea con toda crudeza la disyuntiva: “hay que renunciar a la sociedad o al sujeto”²⁵³.

La propuesta de Luhmann es, justamente, la contraria: si no podemos entender la sociedad bajo la idea de “sujeto” será necesario entender, en primer lugar, la sociedad no como interrelación sino como sistema y entender, en segundo lugar, al sujeto bajo la

²⁴⁹ N. LUHMANN, *Complejidad y modernidad: De la unidad a la diferencia*, Trotta, Madrid 1998, p. 217.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 218.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 219.

²⁵² J. BERITAIN Y J.M. GARCÍA (ed.), “Introducción”, en N. LUHMANN, *Complejidad y modernidad: De la unidad a la diferencia*, cit., p. 10. Es la forma en que los editores de la obra en cuestión se han referido al problema de la sociología que Luhmann ha señalado: “esta concepción subjetivista de la sociedad encierra una gran paradoja. La asunción de una «sociedad de sujetos» implica que éstos son multitud. Pero, dado que cada sujeto se concibe a sí mismo como la condición de la posibilidad de la constitución de todo lo que experimenta, y por tanto también de aquellos otros sujetos de los que tiene experiencia, éstos no pueden ser sujetos «reales», es decir, verdaderamente «subjetivos». Por consiguiente, no puede existir realmente esa «intersubjetividad» que la mayor parte de los sociólogos siguen pensando como contenido de los social” (p. 10).

²⁵³ N. LUHMANN, *Complejidad y modernidad*, cit., p. 219.

idea de sociedad. El hombre queda, así, como un subsistema del sistema social. Luhmann invierte los elementos.

Pero, ¿qué es un sistema? Un sistema es básicamente una diferencia: una diferencia entre la forma, lo interno, y el entorno, lo externo. No es una propiamente un objeto, una cosa, pero existe.

“Por sistema no entendemos un particular tipo de *objetos*, sino una particular distinción: a saber, la distinción entre sistema y entorno. [...] Un sistema es la forma de una distinción, por lo que tiene dos caras: el sistema (como el interior de la forma) y el entorno (como el exterior de una forma). Solo las *dos* caras juntas constituyen la distinción, la forma, el concepto. Por lo tanto, el entorno es para esta forma tan importante, tan indispensable, como el sistema mismo”²⁵⁴.

Luhmann, además, distingue sistemas orgánicos, psíquicos y sociales, basados todos ellos en la diferencia. Como es evidente, el hombre participa de los tres tipos de sistemas pero se mueve especialmente entre el sistema psíquico, cuya operación es la conciencia, y el sistema social basado en la comunicación. La principal diferencia con Parsons en este punto es que Luhmann observa mayor complejidad en los sistemas sociales y los descompone en subsistemas (tales como la ciencia, el derecho, la política, la religión, la familia, etc.) organizados en términos funcionales. Se basan, además, en códigos binarios. Para el subsistema jurídico, por ejemplo, el código es legal/ilegal, o para la ciencia será verdadero/falso.

Luhmann ha hablado de una “ilustración sociológica” en clara contraposición a la “ilustración de la razón”²⁵⁵. Según esta distinción, ningún avance social, ni siquiera avances relacionados con derechos individuales (libertad religiosa o de pensamiento, libertad de elección de gobernantes, etc.), es para Luhmann una cuestión de atributos naturales del hombre o una cuestión ética como sostenía el movimiento ilustrado de los siglos XVII y XVIII que Luhmann identifica con la “ilustración de la razón”. Todos estos cambios son reajustes del sistema. Así, por ejemplo, el derecho al voto no tiene nada que ver con un derecho natural, con la igualdad o con la libertad humana. Se trata,

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 54.

²⁵⁵ Cfr. J. I. MARTÍNEZ, “Justicia e igualdad en Luhmann”, en *Anuario de Filosofía del Derecho*, 4 (1987), pp. 43-88.

más bien, de un fortalecimiento del subsistema político a través de la diferenciación entre lo político-democrático y lo no político-antidemocrático para legitimarlo.

“Los derechos fundamentales no son derechos humanos, derechos basados en atributos del hombre en cuanto portador de unas exigencias metafísicas, sino mecanismos jurídicos positivos, perfectamente explicables en la lógica de los sistemas, sin recurrir a un trasfondo ético”²⁵⁶.

La “ilustración sociológica” implica un cambio de perspectiva para comprender correctamente la sociedad. Luhmann abandona el humanismo tradicional y se decide por la teoría de sistemas. Consecuentemente, el rechazo del sujeto por parte de Luhmann conlleva el rechazo de la teoría de la acción que más adelante analizaremos de la mano de Spaemann.

Por otro lado, este cambio de perspectiva implica la eliminación de la intersubjetividad como base de la sociedad y, en su lugar, la propuesta de la comunicación. Para Luhmann, la comunicación funciona como el cemento, es lo que conecta los elementos del sistema social y hace que sea un verdadero sistema: “el sistema social reproduce la comunicación tal y como los sistemas vivos reproducen la vida y los sistemas psíquicos reproducen la conciencia”²⁵⁷, es decir, que el fundamento de toda sociedad es la comunicación y no tanto lo que a priori entendemos por elementos constitutivos. “El proceso elemental que constituye lo social como realidad especial es un proceso comunicacional”²⁵⁸ asegura el sociólogo. La dinámica comunicacional es la que otorga realidad al sistema de modo que unos elementos autónomos e inconexos nunca pueden formar un sistema.

“Los sistemas sociales están formados por comunicación, entendida ésta como intercambio de códigos que permiten la puesta en operación de un contacto entre

²⁵⁶ N. LUHMANN, *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, cit., p. 51.

²⁵⁷ E. URTEAGA, “La teoría de sistemas de Niklas Luhmann”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 15 (2010), pp. 302-303.

²⁵⁸ N. LUHMANN, *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, cit., p. 141.

las conciencias individuales. Son comunicación, ya que la comunicación es una operación provista de la capacidad de auto-observarse”²⁵⁹.

La comunicación, dice Luhmann, no es mero traspaso informativo del emisor al receptor. No le vale la metáfora metafísica del dar y del recibir que tiene una raigambre *sustancialista*. Es la comunicación, y no la información, el cemento del sistema porque sólo la primera tiene la capacidad de unir, de poner en contacto a dos o más elementos de un sistema. La información por sí misma no puede hacer eso. En la comunicación social es fundamental la selección del contenido, que constituye un momento esencial de la misma. Sin ese acto selectivo no habría comunicación, sino únicamente información. También se torna esencial la aceptación o el rechazo de lo comunicado en la medida en que ejerce una influencia en el receptor.

La comunicación, continúa Luhmann, es autorreferencial. Las comunicaciones se suceden haciendo referencia a la anterior, donde lo normal es que una comunicación confirme a la otra²⁶⁰. El resultado de tal comunicación autorreferencial es que el sistema consiga diferenciarse más todavía del entorno. En este sentido, Luhmann considera que los sistemas son *autopoiéticos*²⁶¹, lo que significa que se reproduce a sí mismo a través de la comunicación. Es de esta forma como los sistemas adquieren mayor complejidad. Si, a través de la comunicación, el sistema genera nueva información sobre sí mismo, éste se amplía y se complejiza. La complejidad también afecta a los subsistemas sociales (político, económico, jurídico, etc.). De hecho, la complejidad de los sistemas modernos (frente a las simples sociedades antiguas casi en yuxtaposición) provoca que contengan subsistemas que actúan desde dentro. Eso significa que dentro de un sistema encontramos asimismo entorno en la medida en que los subsistemas se complejizan y se diferencian.

²⁵⁹ E. G. ARRIAGA, “La teoría de Niklas Luhmann”, en *Convergencia*, 32 (2003), pp. 290.

²⁶⁰ Uno de los ejemplos que utiliza Luhmann para explicar la auto-referencia de los sistemas es el del derecho: “para el sistema jurídico es derecho lo que él mismo dice que es derecho; sus limitaciones son autolimitaciones; el derecho es válido porque podría ser modificado, con lo que la validez se basa en la posibilidad de su negación” (N. LUHMANN. *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, cit. p. 54).

²⁶¹ Refiriéndose a la comunicación, Luhmann asegura “en el nivel de los sistemas sociales, este es un proceso estrictamente autopoiético que produce por sí mismo aquello que lo hace posible” (N. LUHMANN. *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, cit. p. 160).

Cada subsistema tiene su propia comunicación que, al ser autorreferencial, diferencia continuamente al subsistema del entorno (en el que se incluyen otros subsistemas). De acuerdo con Luhmann, los principales subsistemas sociales son los siguientes: el político, el económico, el científico, el religioso, el artístico, el mediático, el educativo, el familiar y el jurídico. Un sistema social es complejo cuando cada uno de estos subsistemas haya adquirido un mínimo de desarrollo. Igualmente, los subsistemas tienen su propia comunicación binaria: el subsistema jurídico, por ejemplo, en función de la dualidad legal/ilegal o el científico en función de verdad/falsedad. La *autorreferencialidad* propia de la comunicación conduce a que los subsistemas se diferencien más todavía. Pensemos, por ejemplo, en el subsistema científico. Toda la literatura científica y la investigación que genera (y la genera en grandes cantidades) es autorreferencial. El subsistema científico se fortalece y se diferencia del entorno cada vez más.

Para finalizar, anotaremos que la propuesta de Luhmann es fuertemente anti-humanista y anti-ontológica. Anti-humanista porque ante el dilema de renunciar a la sociedad o al sujeto se decanta por la primera haciendo del sujeto un elemento determinado por el sistema sin margen de maniobra. En cuanto al rechazo de la ontología, podemos decir que es consustancial a las teorías funcionalistas. En el funcionalismo no hay ningún tipo de reflexión metafísica sobre la persona o la moral, ni siquiera sobre la propia sociedad. Todo es analizado bajo la óptica de la utilidad sistémica.

3.1.2. Repercusiones éticas de la teoría de sistemas de Luhmann y respuesta de Spaemann

Las repercusiones éticas que se derivan de comprender la sociedad bajo este paradigma sistémico son importantes y, por supuesto, están directamente relacionadas con las propuestas consecuencialistas actuales. No obstante, es necesario decir que Luhmann no prestó especial atención al sistema de la moral –como después veremos, fue justamente esa una de las consecuencias de su consideración de la sociedad–. Aunque sí dejó claro que debido al aumento de la complejidad de la sociedad moderna la moral se habría desgajado de la religión. En este sentido, antiguamente los sistemas

religioso y moral estarían unificados en la Iglesia²⁶². Pero ahora, para el sociólogo alemán, la moral juega un papel distinto y, sobre todo, se enfrenta a otros problemas.

Así, nos preguntamos qué lugar ocupa la moral dentro de la teoría de sistemas y cómo resuelve la teoría de sistemas el problema de la responsabilidad moral que anteriormente exponíamos.

Antes de estar en condiciones de justificar el alcance de la responsabilidad individual según Luhmann, debemos explicar brevemente qué se entiende por moral y por ética desde la perspectiva funcionalista. “Entiendo por moral –asegura Luhmann– un tipo específico de comunicación, el cual comporta referencia al aprecio o desprecio”²⁶³. Y en cuanto a la ética, la define como “teoría reflexiva de la moral”²⁶⁴. La comunicación, como se ha visto anteriormente, es el cemento del sistema social, lo que une los elementos. Siendo la moral un tipo de comunicación, ésta no hace más que reproducir el sistema y, en definitiva, a la sociedad.

Aclarado este primer punto fundamental, pasamos ahora a analizar la relación que guarda la moral con el sistema social. “La sociedad no es objeto posible de la evaluación moral [...] ya que la sociedad, como sistema que engloba toda la comunicación, no es buena ni mala, sino sólo la condición para que algo así pueda ser expresado”²⁶⁵. La moral queda integrada en la sociedad, pero siempre bajo una relación de funcionalidad. La moral, por tanto, tiene una función social. Hacemos notar que la moral, como subsistema, no tiene independencia, sino que está abocada a reproducir una y otra vez a la sociedad que la contiene.

Spaemann se refiere a esta cuestión en términos de “fin de la acción y función sistémica de conservación”²⁶⁶. Desde esta perspectiva, el sentido de cualquier acción tiene una doble dirección, un sentido de finalidad basado en los efectos perseguidos por

²⁶² Cfr. P. MIRANDA, “¿Una sociología no moralizante de la moralidad? A propósito de la sociología de la moral de Niklas Luhmann”, en *Persona y sociedad*, 23 (2009), pp. 51-70.

²⁶³ N. LUHMANN, *Complejidad y modernidad*, cit., p. 200.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 208.

²⁶⁵ *Ibid.*

²⁶⁶ R. SPAEMANN, “La religión y su fundamentación funcionalista”, en *Ensayos filosóficos*, cit., p. 224.

quienes actúan y otro relacionado con la *autoconservación*. De modo que “lo que subjetivamente es saciedad del hambre tiene objetivamente la función de la *autoconservación*”²⁶⁷. Sucede exactamente igual con otras acciones como las relacionadas con la sexualidad o con el descanso. Desde la óptica antropológica, es decir, desde el estudio de la acción individual, no nos supone grandes problemas comprender que, efectivamente, una misma acción comprende dos sentidos –subjetivo y objetivo– y que ambos están inevitablemente presentes. Los problemas se derivan de la separación de ambas dimensiones voluntariamente, pero es otro tema que no debemos analizar por el momento. También encontramos otro problema cuando la cuestión del sentido se traslada al campo de la sociología y se analizan las acciones y las creencias colectivas como la religión o la moral.

Por su parte, la teoría de sistemas de Luhmann reduce cualquier acción a la función sistémica de conservación. Ya no hablamos de individuos, sino de sociedades. Así, en un sistema social todo responde a una función que permite al sistema *autoconservarse*, perdurar en el tiempo. Aunque la diferenciación de los sistemas en las sociedades modernas ha provocado que la moral deje de ser un elemento integrador, sigue teniendo una función. El código moral bueno/malo, desplazado por Luhmann hacia la codificación aprecio/desaprecio por la paradoja que implica²⁶⁸, no tiene una función determinada como el político –legitimar el poder mediante la democracia u otros procedimientos– sino que opera con equivalentes funcionales de la moral, en forma de símbolos, en los diferentes sistemas dando fluidez y continuidad a la comunicación.

Un caso paradigmático de la operatividad del sistema moral en otro sistema tiene lugar en el jurídico, donde lo legal se reviste de lícito, de bueno, de moralmente correcto. Es más, acatamos con mayor agrado las leyes civiles cuando nos parecen moralmente correctas. Como se ve, la moral facilita la comunicación jurídica. Sin

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 223.

²⁶⁸ Cfr. N. LUHMANN, *La moral de la sociedad*, Trotta, Madrid 2013. Según Niklas Luhmann el código binario bueno/malo que tradicionalmente se ha asociado a la moral genera una paradoja cuando se aplica sobre sí mismo. No es posible decir si esa misma diferencia es buena o mala. Luhmann prefiere la diferencia aprecio/desprecio como código que valora la persona como un todo y no elementos independientes.

embargo, y es necesario insistir en esto, Luhmann no encuentra que la moral tenga un lugar prioritario en la sociedad. Si bien hay inclusión moral, lo que no hay es integración, pues la moral no abarca toda la realidad social.

“En los subsistemas de una sociedad funcionalmente diferenciada se ha de renunciar a una integración moral. Pero, al mismo tiempo, dicha sociedad conserva la praxis comunicativa de abordar a los seres humanos mediante el condicionamiento del aprecio y desprecio como personas. Así, pues, al igual que antes, sigue habiendo inclusión moral, pero ya no hay integración moral del sistema de la sociedad”²⁶⁹.

Como vemos, la moral tiene, para Luhmann, una función social. De hecho, su sentido solo puede ser explicado desde el funcionalismo. En esta línea, “es una peculiaridad de las concepciones funcionalistas el tratar este contexto social de modo análogo al biológico”²⁷⁰. El estudio biológico de seres y estructuras naturales que carecen de libertad solamente puede realizarse bajo la óptica de la funcionalidad. Ante el descubrimiento de un nuevo elemento que forma parte de un ser vivo el biólogo se pregunta principalmente por la función que desempeña en favor de la supervivencia del organismo o de la especie. Esa es exactamente la pregunta que se hace el sociólogo funcionalista ante cualquier elemento que caiga dentro de una sociedad, “¿qué función tiene?”.

A juicio de Spaemann, la disociación entre *autoconservación* y fin de la acción de la que Luhmann y toda la sociología funcionalista son deudores se remonta a los albores de la Modernidad, cuando tiene lugar el abandono de la concepción teleológica de la naturaleza. En la filosofía clásica el concepto de naturaleza unificaba la *autoconservación* y el fin de la acción.

“La naturaleza, considerada en cuanto estructura teleológica, es siempre a la vez principio de perfeccionamiento, principio del movimiento propio de un ser, por una parte, y el principio que limita dichos movimientos mediante el objetivo

²⁶⁹ N. LUHMANN, *Complejidad y modernidad*, cit., p. 203.

²⁷⁰ R. SPAEMANN, “La religión y su fundamentación funcionalista”, cit., pp. 227-228.

interno de un óptimo. Este óptimo, este estado de perfección, es tanto el estado de bienestar, de felicidad de un ser, como también el estado de su conservación óptima. Principio de perfección y principio de conservación son en último término una y la misma cosa: el bien”²⁷¹.

Con el abandono de una visión teleológica de la naturaleza como la que resume el texto anterior, aparece la dicotomía: optar por una libertad radicalmente subjetivista o por la objetividad de la *autoconservación*. En este sentido, el funcionalismo es una de las opciones modernas. Por lo tanto, y aunque el propio Spaemann no lo haya formulado de esta manera, aquí tenemos ya una primera crítica: el funcionalismo, como teoría que aboga por una interpretación centrada en la *autoconservación* social, es fruto de una perspectiva filosófica concreta, la moderna. Desde un plano histórico, es una opción tan válida como el existencialismo de Sartre que defiende la opción contraria, la de la libertad subjetivista. Aunque un funcionalista podría defenderse alegando que con la Modernidad se desenmascaran las dinámicas sociales, lo cierto es que las pretensiones científicas del funcionalismo quedan así asociadas a un momento histórico y a un paradigma concreto.

Más allá de esta crítica inicial, la auténtica razón por la que Spaemann rechaza una interpretación funcionalista de la ética es que los funcionalistas han entendido totalmente al revés la relación entre ética y función social. Es decir, que toda teoría funcional se inserta de antemano en un *ethos*, en una cosmovisión ética y religiosa. Sin esta cosmovisión no sería posible diferenciar entre función buenas y malas, entendiendo *bueno* en un sentido amplio como aquello que beneficia la autoconservación, y funciones malas como las que lo obstaculizan. “La pregunta de para qué es bueno algo presupone siempre un determinado horizonte como referencia sistémica”²⁷².

La ética, como la religión, tiene pretensiones de absolutez, esto es, que es irreductible a una finalidad que no sea ella misma. Someterla a otras dimensiones, a la funcionalidad, supondría el final de la ética. Dentro del horizonte de la ética podríamos

²⁷¹ R. SPAEMANN, “Acerca de la ontología de los conceptos de «derecha» e «izquierda»” en *Límites*, cit., p. 250.

²⁷² R. SPAEMANN, “La religión y su fundamentación funcionalista”, cit., p. 233.

decir, con el filósofo británico neoidealista de comienzos del siglo XX F. H. Bradley, que sería una inmoralidad de raíz preguntarse por qué debo actuar moralmente. Luhmann parece aceptar ese destino: desenmascarar la ética como un elemento funcional de la sociedad significa disolverla e integrarla en la sociología. De ser así, ya no estaríamos hablando de lo mismo y dejaría de tener sentido cualquier análisis sobre la ética, incluido el funcionalista.

Spaemann, por su parte, considera en relación con la ética que “su carácter incondicionado se muestra en que ella relativiza a su vez todo marco de referencia que la relativice a ella, y reproduce frente a él su propia absolutez”²⁷³. Como decíamos más arriba, cuando el funcionalismo (marco de referencia) pretende interpretar la ética se enfrenta a la pregunta ética sobre las buenas funciones. Y no solo eso, pues aquel que descubriera el carácter funcional de la ética gracias a una “ilustración sociológica” del estilo de Luhmann se enfrentaría de nuevo a otra cuestión moral: qué hacer con la ética, ¿conservar conscientemente el sistema ético porque nos es útil o porque es bello o directamente destruirlo?

“Una interpretación funcionalista de la forma de absolutidad específica de la experiencia moral haría desaparecer ésta como forma de absolutidad. Al verse remitido a la importancia que tiene esta forma para la conservación de la existencia, el que así ha sido ilustrado habría de preguntarse si a partir de ahora quiere conservar conscientemente el sistema en cuestión, si prefiere destruirlo o si ambas cosas le son indiferentes y rechaza expresamente la interpretación funcional de un modo de obrar por ser la belleza de la actitud moral lo único que justifica el mundo, de suerte que todas las funciones de conservación de la existencia aparejadas a tal actitud sólo pueden tener el carácter de «efectos secundarios».”²⁷⁴.

Spaemann concluye: “en tanto se trate de la reproducción de presupuestos de la existencia del obrar moral –y tales presupuestos son mínimos–, la motivación moral no

²⁷³ *Ibid.*, p. 230.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 231.

es puesta en apuros por la ilustración acerca de sus efectos secundarios”²⁷⁵. Resolver la cuestión sobre qué hacer con la ética y dar motivos sobre ello nos sitúa automáticamente fuera de interpretaciones funcionalistas.

No obstante, a pesar de la irreductibilidad de la ética al paradigma funcionalista, en ningún momento niega Spaemann la función social que desempeña la ética. Un sistema racional de ética no deja de ser útil e incluso necesario para garantizar un ordenamiento social justo.

Tras haber justificado la irreductibilidad de la ética al paradigma funcionalista, consideramos necesario interrogar una vez más al funcionalismo. Esta vez sobre la responsabilidad, aunque no sea esta una pregunta que Luhmann se haya planteado de forma explícita. Para ello hemos de recordar que en la teoría de sistemas tiene prioridad el propio sistema sobre el sujeto y que tanto el individuo como la ética que pueda dirigir su acción son analizados desde el funcionalismo sociológico. Desde estos presupuestos podemos responder a la pregunta.

En principio, parece que sobre el individuo recaería una responsabilidad total, puesto que el sistema lo conecta todo. Sobre todo si pensamos en las complejas sociedades modernas: “como consecuencia de la moderna técnica científica, el alcance de las consecuencias de la acción humana ha llegado a ser tan grande que la distinción tradicional entre fin de la acción y efectos secundarios empieza a perder terreno”²⁷⁶. Las consecuencias no solo se multiplican y se perpetúan en el tiempo, sino que, además, en muchos casos el peso de las diferentes consecuencias se iguala o se invierte. Pensemos en las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, especialmente en internet, donde la información permanece en “la nube” de por vida. O pensemos también en la cultura y la economía globalizada. Un artículo sobre hábitos saludables publicado en una revista occidental podría hundir un negocio relacionado con comida rápida y dejar sin trabajo a muchas personas. El propósito del autor no sería éste último, sino alertar sobre los problemas que acarrea una mala alimentación o una vida

²⁷⁵ *Ibid.*

²⁷⁶ R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia* cit., p. 219.

sedentaria. Sin embargo, la repercusión económica puede igualar o superar la finalidad subjetiva del autor.

En cambio, piensa Spaemann que no sucede así, puesto que “al agente se le imputa la total responsabilidad de la realidad en su conjunto. Mas al propio tiempo, le resulta evidente que no puede cargar con ella”²⁷⁷. De hecho, las estructuras sistémicas serían inaccesibles al individuo. “De un modo concreto no podemos abarcar ni siquiera las conexiones funcionales del sistema, dentro de las cuales tiene lugar nuestra acción”²⁷⁸. La acción individual acaba disolviéndose en el sistema del mismo modo que la funcionalidad disolvía la ética. De hecho, la causa de la disolución de la acción individual residiría asimismo en la funcionalidad sistémica. En el momento en el que se priva del carácter subjetivo de la acción a un individuo la acción deja de ser individual y pertenece, por decirlo de alguna manera, al sistema. Si solo existe el sentido funcionalista de nuestras acciones éstas no nos pertenecen y no seríamos responsables de ellas. Lo que nos recuerda las palabras de Luhmann antes citadas: “hay que renunciar a la sociedad o al sujeto”²⁷⁹. Es una conclusión que se deriva del exclusivismo de la teoría de sistemas aunque intuitivamente pueda ser rechazable porque la experiencia cotidiana nos dice más bien lo contrario, que somos responsable de gran parte de las consecuencias que producen nuestras acciones.

Es evidente que Luhmann no confía excesivamente en la libertad humana. De hecho, para él “la libertad emerge en cierto modo como producto derivado de la comunicación. Y esto es así porque siempre que algo concreto es comunicado a ello se puede responder tanto con un sí como con un no [...]. La comunicación moral no representa una excepción en este punto”²⁸⁰. La libertad emerge de la comunicación en la medida en que el sistema social genera unas opciones sobre las que elegimos, pero nada más. La libertad no es algo intrínseco de la persona, sino accidental en tanto derivado de la comunicación. Más adelante, Luhmann concluye con lo siguiente: “Si la libertad es introducida no como presupuesto de la moral sino como producto derivado de la

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 227.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 226.

²⁷⁹ N. LUHMANN, *Complejidad y modernidad*, cit., p. 219.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 211.

comunicación, entonces se hace compatible con el carácter estructuralmente determinado de todos los sistemas autorreferenciales”²⁸¹. Uno no sería libre porque racionalmente descubra una serie de opciones que le permiten elegir, sino porque la comunicación mediatizada por la moral está basada –la comunicación y no el sujeto, insisto– en un binomio que permite al sujeto optar, escoger. ¿Qué grado de responsabilidad individual puede existir partiendo de una libertad limitada de antemano por unas condiciones sistémicas?

Visto así, el funcionalismo sociológico encaja perfectamente con las propuestas éticas consecuencialistas. No es casualidad que Spaemann, en su libro *Felicidad y benevolencia*, se haya ocupado del consecuencialismo y del funcionalismo sistémico. No solo comparten origen, a saber, el final del paradigma teleológico en la Modernidad, sino también elementos esenciales para ambas propuestas: prioridad del *hacer* frente al *ser* y una orientación anti-metafísica. En este sentido, la función es la versión sociológica de la utilidad: del mismo modo que el consecuencialismo a un nivel ético sólo atiende a las consecuencias de las acciones, paralelamente, desde la sociología, el funcionalismo sólo atiende a la función sistémica.

Con todo, el funcionalismo ha derivado en una especie de pensamiento totalitario²⁸² y, además, no resuelve el problema de la responsabilidad universal puesto que desde su perspectiva la acción individual pierde toda su subjetividad y se disipa en un entramado inmenso de consecuencias y estructuras sistémicas.

²⁸¹ *Ibid.*

²⁸² Spaemann, relacionándolo con la teoría de sistemas y su prioridad del sistema sobre el individuo que actúa, define el pensamiento totalitario de la siguiente manera: “El mejor modo de caracterizar el pensamiento totalitario consiste en poner de manifiesto su modo de definir las acciones. La definición de las acciones por parte del pensamiento totalitario se hace sin tener en cuenta la intención del agente, sino solo la función que tiene en un sistema marco determinado, tanto si el sistema en cuestión debe ser estabilizado cuanto si debe ser destruido” (R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 230).

3.2. La respuesta de Habermas, la teoría de la acción comunicativa

Uno de los principales detractores de la teoría de Luhmann ha sido, junto con Spaemann, Jürgen Habermas (1929). De hecho, en 1971, se celebró en Bielefeld, antigua Alemania Federal, un debate público entre ambos autores²⁸³. También él, Habermas, ha rechazado el funcionalismo inherente a la teoría de sistemas por reducir las condiciones de vida a la mera conservación de lo dado. Sus motivos son políticos, pero también éticos. Por un lado, el funcionalismo de Luhmann representa una de las versiones sociológicas del conservadurismo político; por otro, la teoría de sistemas excluye el desarrollo de la racionalidad práctica que incluye la propiamente ética. En este apartado enfrentaremos las propuestas de Habermas con las de Luhmann y, desde luego, con las de Spaemann.

3.2.1. La teoría de la acción comunicativa de Habermas

Como indica el subtítulo del primer tomo de su gran obra *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas ha buscado la “racionalización social”. Debemos suponer, por tanto, que como sociedad nos encontramos sumidos en alguna forma de irracionalidad o de alejamiento de la razón. Algo que, *a priori*, es difícil aceptar si tenemos en cuenta el amplio desarrollo científico y técnico. Para explicar esta situación, Habermas sigue la distinción weberiana entre razón instrumental y razón valorativa, pero distinguiendo, además, tres tipos de racionalidad: racionalidad instrumental o técnica (centrada en los medios cuyo objetivo es la manipulación de procesos naturales); racionalidad estratégica (también orientada a la consecución de un logro pero esta vez de carácter social); y racionalidad práctica (que busca el entendimiento a través del diálogo libre de coacción).

²⁸³ Cfr. L. A. GONZÁLEZ, “Teoría crítica versus teoría de sistemas: la confrontación Habermas-Luhmann” en *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 41 (1994), pp. 785-811.

La distinción entre las racionalidades, que viene dada por los modos de acción humana, no es problemática en sí misma. Como asegura Daniel Innerarity, el problema viene cuando en la sociedad moderna la racionalidad instrumental engulle a la práctica:

“El auténtico problema no es la razón técnica como tal sino su universalización, la exclusividad de la razón técnica y científica, la reducción de la *praxis* a mera *téchne*, la extensión de la razón instrumental a todas las esferas de la vida, en detrimento de una concepción amplia de racionalidad”²⁸⁴.

La racionalidad instrumental ha sido la propia de la ciencia y de la técnica. Desde los nacimientos de la ciencia moderna en el siglo XVIII y, sobre todo, de la técnica en el XIX, ambas han seguido un camino propio, diferente al de otras ramas del conocimiento, y cuya intención para Habermas es clara: el control de la naturaleza. La lógica científica, sustentada sobre la racionalidad instrumental, es claramente una lógica de dominio.

“La intención de la misma investigación, desde los días de Galileo, es objetivamente la siguiente: conseguir la destreza de hacer los mismos procesos naturales de igual modo a como la naturaleza los produce. La teoría se mide por la capacidad de reproducción artificial de los procesos naturales. En oposición a la *episteme*, apunta, por su propia estructura, a la «utilización», a la aplicación. En esta medida, la teoría alcanza como un nuevo criterio de verdad (junto al carácter lógico concluyente) la certeza del técnico: *conocemos* un objeto en la medida en que lo podemos *hacer*”²⁸⁵.

Tiene lugar, en palabras del propio Habermas, “la eliminación de la diferencia entre práctica y técnica”²⁸⁶, una eliminación en favor de la técnica que acaba implantándose como criterio de justificación en todos los ámbitos de la realidad humana, especialmente, en el ámbito de la interacción social. De este modo, se impone la racionalidad instrumental como paradigma de racionalidad humana en general.

²⁸⁴ D. INNERARITY, *Praxis e intersubjetividad. La teoría crítica de Jürgen Habermas*, EUNSA, Pamplona 1985, p. 41.

²⁸⁵ J. HABERMAS, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Tecnos, Madrid 1987, p. 67.

²⁸⁶ J. HABERMAS, *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid 1986, p. 99.

Habermas piensa que no podemos reducir la acción humana a la acción técnico-científica porque existe un ámbito propio de la acción comunicativa, el mundo de la vida²⁸⁷ –un concepto al que después dedicaremos más tiempo–. No todas las acciones son teleológicas, esto es, no todas están orientadas a la consecución de un logro tal y como sucede en el ámbito científico-técnico; algunas acciones tienen como objetivo alcanzar el mutuo entendimiento a través del habla²⁸⁸. La distinción es analítica porque en el mundo real se encuentran entremezcladas. Cualquier acción social se compone de acciones teleológicas y de habla y, por ello, se trata de “interacciones lingüísticamente mediadas”²⁸⁹. Es el lenguaje el que integra cultura, sociedad y persona.

Asimismo, Habermas considera que la racionalidad comunicativa es más amplia que la instrumental, tiene “*potencial de universalidad*”²⁹⁰, y, por lo tanto, esta última debería integrarse en la primera. Y es que “también quien actúa estratégicamente mantiene en cada caso a sus espaldas el trasfondo de su mundo de la vida y a la vista las instituciones o personas de su mundo de la vida”²⁹¹ y, en consecuencia, actúa comunicativamente. En este punto, Habermas no se muestra de acuerdo con la forma del solventar el problema de Marcuse o Bloch y, en general, de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, a través de una fórmula conciliadora²⁹² según la cual la técnica y la ciencia sólo deberían retirarse para dejar un espacio propio a la filosofía, a la ética y a la estética como si cada una tuviera un camino independiente. De acuerdo con Habermas, la racionalidad comunicativa debe comprender el resto de racionalidades y, por descontado, debe regir cualquier dinámica social.

²⁸⁷ Por “mundo de la vida” entiende Habermas aquellos ámbitos de acción en los que los individuos interactúan entre sí sobre una base de saberes comunes (cultura, lengua, creencias, valores, etc.) y que siempre requiere entendimiento lingüístico. Cfr. J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Taurus, Madrid 1992, pp. 161-281; J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid 1990, pp. 67-107.

²⁸⁸ Cfr. J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa II*, cit., pp. 13-20.

²⁸⁹ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa II*, cit., p. 94.

²⁹⁰ J. A. NOGUERA, “La teoría crítica: de Frankfurt a Habermas. Una «traducción» de la teoría de la acción comunicativa a la sociología”, en *Papers: revista de sociología*, 50 (1996), p. 140.

²⁹¹ J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, cit., p. 100.

²⁹² Cfr. D. INNERARITY, *Praxis e intersubjetividad*, cit., p. 41.

¿Qué es lo que, a juicio de Habermas, ha pasado para haber llegado a esta situación? La “erosión de la esfera de la interacción mediada lingüísticamente”²⁹³ en favor de una racionalidad basada en el dominio, es decir, la ampliación de la racionalidad instrumental en detrimento de la razón comunicativa, tuvo lugar por tres causas fundamentales: por un lado, la *autonomización* de las ciencias y, por otro, la caída del mundo greco-cristiano y su estilo de vida contemplativa en favor de la vida activa²⁹⁴. Aunque no podemos extendernos en estas cuestiones que trataremos en la controversia Habermas-Spaemann, sí apuntaremos que la *autonomización* de las ciencias durante la Modernidad alcanzó a la política. La moderna ciencia política, especialmente a partir de Hobbes, pretenderá ser una “filosofía social científicamente fundamentada apunta a especificar de una vez por todas las condiciones del orden estatal y social correcto en general”²⁹⁵ a imagen y semejanza de la mecánica contemporánea. Para una política así, los problemas de carácter político o social no son discutibles ni debatibles, sino que se reducen a problemas técnicos. El precio a pagar por este giro fue reducir las pretensiones políticas a la conservación de la vida y renunciar a la vida lograda de los ciudadanos. Aspecto en el que, sin duda, coincide con Robert Spaemann. En cuanto a la segunda causa, es evidente que la secularización en occidente redujo la capacidad legitimadora de la religión hasta, prácticamente, eliminarla. La legitimidad se buscó en la ciencia y su racionalidad instrumental se impuso de forma exclusiva en todos los ámbitos de la vida humana.

Al tiempo que la cosmovisión religiosa cae, la economía se desgaja del sistema político adquiriendo una independencia desconocida hasta el momento y “configurándose por vez primera un ámbito regulado por las orientaciones de acción estratégico-utilitarista de los participantes en el mercado: la acción orientada por medio de valores es reemplazada por una acción regida por el interés”²⁹⁶. Todos estos elementos históricos coinciden con la aparición del capitalismo –un sistema de dominaciones individualistas–, al que Habermas atribuye todos estos males.

²⁹³ J. HABERMAS, *Ciencia y técnica como ideología*, cit., p. 91.

²⁹⁴ Cfr. J. HABERMAS, *Teoría y praxis*, cit., pp. 63-67.

²⁹⁵ *Ibid.*, cit., p. 51.

²⁹⁶ D. INNERARITY, “Habermas y el discurso filosófico de la Modernidad”, en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 1 (1989), p. 219.

De la *exclusivización* de la racionalidad instrumental en la vida práctica, en el mundo de la vida, se ha seguido la despolitización de la opinión pública, un tema que ha preocupado de modo especial a Habermas. La opinión pública nace de las interacciones lingüísticas en el mundo de la vida. Tendría tres estratos escalonados, un nivel cultural prelingüístico, otro institucional y uno último de comunicación argumentativa²⁹⁷, pero siempre se encontraría al margen del sistema político. La reducción de la racionalidad a razón instrumental ha vaciado, al menos aparentemente, de racionalidad el mundo de la vida en el que se origina la opinión pública. Este mundo de la vida es un mundo práctico en la medida en que es el espacio de interacción intersubjetiva en el que se coordinan las acciones y las normas. Con la tecnificación de la sociedad moderna las cuestiones prácticas (políticas y morales, sobre todo) han quedado reducidas a problemas técnicos, y por tanto a problemas teóricos. Como sabemos, los problemas técnicos no requieren de discusión.

Por otro lado, el propio sistema política también se ha despolitizado puesto que “en la actualidad, las normas políticas son reemplazadas por las exigencias de un saber técnico”²⁹⁸ y, en consecuencia, “la democracia ha perdido su sustancia clásica: en lugar de la voluntad política surge la exigencia objetiva de un sistema autónomo formado por la tecnología, la economía y la administración”²⁹⁹. La política deviene administración y el político su administrador.

A esto hay que sumar dos inconvenientes a los que se enfrenta la formación discursiva de la opinión pública: “cuando el público receptor se compone de individuos consumidores de cultura, sin vínculos compartidos y de la refeudalización de los poderes políticos, cuanto éstos toman parte en la arena pública, dejando, así, de ser los árbitros neutrales”³⁰⁰. Esta situación que Habermas identifica en las sociedades capitalistas modernas tendría un efecto devastador, el aumento del control sobre los individuos por parte de los poderes fácticos (políticos y económicos) puesto que se

²⁹⁷ Cfr. U. FERRER, “Opinión pública y sociedad civil en Habermas”, en P. LIZARRAGA y R. LÁZARO (eds.), *Pragmatismo y nihilismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 2002, p. 25.

²⁹⁸ D. INNERARITY, *Praxis e intersubjetividad*, cit., p. 43.

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ U. FERRER, “Opinión pública y sociedad civil en Habermas”, cit., p. 25-26.

pierde la función legitimadora de la opinión pública. La opinión pública quedaría reducida a un sucedáneo del poder. Así, la lógica del dominio propia de la razón instrumental habría traspasado la frontera de la ciencia hasta alcanzar a la sociedad. Mientras, el progreso técnico aparecería como una exigencia que es necesario satisfacer. Justamente en esto consiste la dimensión ideológica de la técnica y de la ciencia que Habermas denunció en su artículo de 1968 titulado *Ciencia y técnica como «ideología»*.

Ante el drama de una razón instrumental que empezó sometiendo la naturaleza y ha llegado a someter el hombre mismo, la solución solo puede venir de la racionalidad práctica propia de la acción comunicativa. Veamos qué entiende Habermas por acción comunicativa.

La acción social es, para Habermas, una acción lingüísticamente mediada que, en principio, puede manifestarse de tres formas distintas: como acción estratégica, como acción normativa y como acción dramática. En la primera forma, el lenguaje es un medio para conseguir un objetivo influyendo en los demás. En el segundo, el lenguaje es el vehículo de valores culturales. Y en el tercer caso, el lenguaje adquiere formas estéticas y es donde uno puede auto-escenificarse³⁰¹. Finalmente, aparece un tercer tipo de acción social que es la acción comunicativa. Entre otras descripciones, Habermas define la acción comunicativa como aquella interacción intersubjetiva lingüísticamente mediada en la que “los actores buscan entenderse sobre una situación de acción para poder así coordinar de común acuerdo sus planes de acción y con ello sus acciones”³⁰². Y más adelante, añade:

“Sólo el concepto de acción comunicativa presupone el lenguaje como un medio de entendimiento sin más abreviaturas, en que hablantes y oyentes se refieren, desde el horizonte preinterpretado que su mundo de la vida representa, simultáneamente a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo para negociar definiciones de la situación que puedan ser compartidas

³⁰¹ Cfr. J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Taurus, Madrid, 1987, p. 137.

³⁰² *Ibid.*, p. 124.

por todos. Este concepto interpretativo de lenguaje es el que subyace a las distintas tentativas de pragmática formal”³⁰³.

En *Pensamiento postmetafísico*, Habermas reduce la acción normativa y la dramaturgica a modos particulares de la acción estratégica y contrapone esta última a la acción comunicativa. La gran diferencia es que en la acción estratégica el lenguaje solo sirve como transmisor de información o como forma de inducir a un determinado comportamiento. Por su parte, la acción comunicativa utiliza el lenguaje como “fuente de integración social”³⁰⁴. En cierta manera, la acción comunicativa y la estratégica son incompatibles porque “los actos de habla no pueden ejecutarse con la doble intención de alcanzar un acuerdo sobre algo con un destinatario y simultáneamente con la intención de generar algo causalmente en él”³⁰⁵. Así, la acción comunicativa posee pretensiones de validez y no de dominio y aspira a un entendimiento intersubjetivo para coordinar acciones y normas. Tal entendimiento se lleva a cabo mediante la exposición de argumentos en un diálogo libre de todo dominio. Actuar estratégicamente, por el contrario, supone romper el posible entendimiento y nos introduce en la lógica del dominio. También supone, de algún modo, salirse de un mundo de la vida compartido.

“Quien actúa estratégicamente ya no se nutre de un mundo de la vida intersubjetivamente compartido; tras tornarse, por así decirlo, en amundano, se enfrenta al mundo objetivo y sólo decide a tenor de preferencias subjetivas. Para ello no depende del reconocimiento por otros. La autonomía se transforma entonces en libertad de arbitrio y la individuación del sujeto socializado en el aislamiento de un sujeto liberado de supuestos interactivos, que se posee a sí mismo”³⁰⁶.

Con estas conclusiones, advertimos que la teoría de la acción comunicativa escapa de la filosofía de la conciencia que ha prevalecido durante toda la Modernidad. En la acción comunicativa desaparece el esquema sujeto-objeto según el cual el sujeto

³⁰³ *Ibid.*, pp. 137-138.

³⁰⁴ J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, cit., p. 73.

³⁰⁵ *Ibid.*

³⁰⁶ *Ibid.*, pp. 231-232.

se enfrenta a un mundo objetivo sobre el que debe intervenir. Esto no quiere decir que Habermas haya dejado de confiar en el proyecto ilustrado, sino que lleva a cabo una relectura del mismo. Para el alemán sólo es posible reanudar el proyecto ilustrado de emancipación del hombre a través de la intersubjetividad y no de la subjetividad tal y como se ha pretendido desde Descartes hasta Hegel. La emancipación pasa por la racionalización individual y social, lo que sólo puede hacerse mediante la razón comunicativa por parte del lenguaje: “en esta reconstrucción de una racionalización global sólo puede ayudarnos el a priori lingüístico que cualquier tipo de racionalidad contiene”³⁰⁷.

Cuando observamos la ética bajo esta racionalidad comunicativa, advertimos la influencia kantiana en Habermas. El frankfurtiano ha sustituido la justificación subjetivista, propia de Kant, de las máximas morales por una legitimación de las normas que parte de acuerdos lingüísticamente alcanzados. “Mediante la equiparación entre generalidad y validez normativa, la teoría de la acción comunicativa trata de radicalizar el universalismo axiológico de la Ilustración”³⁰⁸. En este sentido, para Habermas, la universalidad ya no es abstracta como en Kant, sino mucho más real dado que nacería del diálogo entre los posibles afectados por una norma. Se trata de la ética del discurso. La razón, por tanto, ha pasado de ser comprendida bajo la perspectiva de la filosofía de la conciencia a ser comprendido bajo la filosofía del lenguaje. A lo que a esto respecta, Innerarity ha destacado la “estructura racional del lenguaje”³⁰⁹ en la que Habermas confía.

En definitiva, es en la acción comunicativa donde Habermas encuentra el mayor potencial para hacer frente al dominio de la razón instrumental. El enlace existente entre hablar y actuar³¹⁰ garantiza que la razón comunicativa pueda construir un nuevo orden social más allá del capitalismo.

³⁰⁷ D. INNERARITY, “Habermas y el discurso filosófico de la Modernidad”, cit., p. 221.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 222.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 220.

³¹⁰ En este sentido, Habermas ha seguido de cerca las teorías de los actos de habla y de la *performatividad* del lenguaje de John Austin y de John Searle.

3.2.2. Habermas *versus* Luhmann

Ambos autores, Habermas y Luhmann, han intentado dar una respuesta a la incapacidad de las teorías tradicionales para explicar las sociedades modernas con sistemas de capitalismo avanzado o tardío y caracterizadas por la complejidad. Aunque el objeto de sus reflexiones es el mismo, las conclusiones son bien distintas.

A pesar de que Luhmann presenta su sociología como la superación de toda filosofía –para este autor, la filosofía también encontraría su sentido y su explicación desde la perspectiva funcionalista–, Habermas considera que su propuesta se inserta perfectamente en la línea objetivista (mecanicismo, materialismo, fisicalismo) que desde los siglos XVII y XVIII se ha ido fraguando³¹¹. En este punto, Habermas coincide con Spaemann, quien también ha visto claros antecedentes de Luhmann en pensadores modernos como Hobbes o Spinoza: “la reducción de la orientación axiológica a funciones de conservación de la existencia ya fue cimentada programáticamente en el siglo XVI mediante lo que hace veinte años llamé «inversión de la teleología»”³¹², asegura Spaemann.

Con Spaemann, concretamente, hemos descubierto una carencia importante del funcionalismo luhmanniano: la incapacidad para explicar el fenómeno ético y el religioso. En este mismo sentido, la insuficiencia de la teoría de Luhmann también llevó a Habermas a suponer un esquema que integre lo que Husserl había llamado “mundo de la vida” y que Habermas acomoda a su sociología. El mundo de la vida evidencia que existe algo más allá de unas estructuras sistémicamente acopladas y provistas de funcionalidad. No obstante, Habermas no niega la existencia de estructuras sistémicas, sino que las considera insuficientes.

Encontramos la primera diferencia en la forma en que cada autor concibe el desarrollo del sistema. Para Luhmann, la sociedad moderna es el sistema de los sistemas cuyo desarrollo tiene varias fases: 1) aumento de la complejidad; 2) se requiere la

³¹¹ Cfr. J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid 1993, pp. 434-453.

³¹² R. SPAEMANN, “La religión y su fundamentación funcionalista”, cit., p. 228.

selección para reducir la complejidad eligiendo una opción y no mantener la compleja diversidad; 3) finalmente, tiene lugar la estabilización funcional del sistema. El núcleo, por tanto, de la teoría de sistemas es la funcionalidad y no la justificación ni la fundamentación de normas como sucede en Habermas.

“A mi juicio –dice Habermas–, la debilidad metodológica del funcionalismo sistémico, cuando se presenta con pretensiones absolutistas, radica en que elige sus categorías teóricas *como si* ese proceso cuyos inicios describió Weber, estuviera ya cerrado, como si una burocratización total *hubiera* deshumanizado ya por completo la sociedad, la hubiera convertido en un sistema desprovisto de todo anclaje en un mundo de la vida comunicativamente estructurado y éste, a su vez, hubiera quedado degradado al *status* de un subsistema entre otros. Este «mundo administrado» era para Adorno una visión de máximo espanto; para Luhmann se ha convertido en un presupuesto trivial”³¹³.

El «mundo administrado» que tanto temía Adorno se deriva de una sociedad entendida única y exclusivamente bajo nociones sistémicas. La perspectiva de Habermas es práctica: “yo en mi corporalidad vivida y como corporalidad vivida (*Leib*) me encuentro ya siempre en un mundo intersubjetivamente compartido”³¹⁴. Esa interacción no solo tiene lugar en lo que Habermas denomina “mundo de la vida”, sino que, además, también es la causa de modificaciones del mismo. Tal mundo de la vida no puede ser reducido a categorías sistémicas.

El mundo de la vida habermasiano está constituido por un saber de fondo que “nos es presente de forma implícita y prerreflexiva”³¹⁵ y, por tanto, es *atemático* y *aprobemático*. Se encuentra en las antípodas del saber explícito que es el científico. El saber de fondo se caracteriza por: a) ser una certeza directa, ya que se trata de un saber inmediato para el individuo que sólo se vuelve problemático tras una crisis; b) por

³¹³ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa, II*, cit., pp. 442-443.

³¹⁴ J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, cit., p 96.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 95.

poseer fuerza totalizadora, puesto que el saber de fondo no presenta rupturas ni fragmentaciones; y c) por su carácter psíquico-holista que integra todas las vivencias³¹⁶.

A su vez, en *Pensamiento postmetafísico*, una de sus obras más destacadas, Habermas también define los componentes del mundo de la vida. Se trata de los patrones culturales, de los órdenes considerados legítimos por un grupo humano o sociedad y de las estructuras de la personalidad que se instituyen como tales a través de la acción comunicativa, siguiendo la división tripartita de los sistemas sociales (cultura, sociedad, persona), pero dándoles una nueva versión a través de la acción comunicativa y de su correlato que es el mundo de la vida:

“La red de la práctica comunicativa cotidiana se extiende sobre el campo semántico se los contenidos simbólicos, así como sobre las dimensiones del espacio social y del tiempo histórico, y constituye el medio a través del cual se forman y reproducen la cultura, la sociedad y las estructuras de la personalidad”³¹⁷.

Gracias al entendimiento producimos los patrones culturales; gracias a la coordinación interpersonal de la acción, los órdenes considerados legítimos; por la integración psíquico-social se componen las estructuras de la personalidad. Evidentemente, y esto es lo que intenta expresar Habermas, entenderse, coordinarse y socializarse solo puede llevarse a cabo por medio del lenguaje. En este sentido, el mundo de la vida no es una especie de receptáculo que acoja a los individuos, eso supondría una idea del mundo de la vida como algo ya dado y, sobre todo, una visión estática del mismo. El mundo de la vida se diferencia, asimismo, de los sistemas en tanto que sus componentes “quedan *entrelazados* entre sí por el medio común que representa el lenguaje ordinario”³¹⁸. Esta es la gran diferencia del mundo de la vida con los sistemas. El hecho de que los componentes del mundo de la vida sean compartidos y se creen y se modifiquen lingüísticamente anula la posibilidad de que el mundo de la

³¹⁶ Cfr. *Ibid.* pp. 95-96.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 99.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 102.

vida sea reducido a su función sistémica, lo que en ningún caso excluye que pueda tener ciertas funciones sociales. Además:

“la sociedad y el individuo se constituyen recíprocamente. Toda integración social de plexos de acción es al tiempo un proceso de socialización para los sujetos capaces de lenguaje y acción que en él se forman al igual que en él renuevan y estabilizan a la sociedad como totalidad de relaciones interpersonales a las que considera legítimamente ordenadas”³¹⁹.

La reciprocidad sociedad-individuo es imposible para Luhmann, para quien el hombre supone entorno para el sistema. De hecho, es absolutamente necesario para la conservación del sistema que este se enfrente a su entorno, pues esos límites son los que le definen. En este sentido, los sistemas, tal y como los piensa Luhmann, son *sistemas monádicos* porque entiende al individuo como un subsistema del sistema social para el que el resto, el propio sistema social y los demás subsistemas-individuos, son entorno. “Al separar los aspectos de lo psíquico y lo social, Luhmann separa, por así decirlo, la vida de la especie de la de sus ejemplares, para asignarlas a dos sistemas externos el uno al otro”³²⁰.

Ese es, en definitiva, el sentido de la “ilustración sociológica” a través de la que Luhmann pretende iluminar la funcionalidad de todos los elementos de un sistema social, incluido el hombre. El antihumanismo luhmanniano se hace evidente si tenemos en cuenta que la idea de “ilustración sociológica” corrige la de “ilustración del hombre”. Habermas, en cambio, todavía confía en la Ilustración y aspira a emancipar al hombre moderno.

Un tema fundamental para ambos y sobre el que discrepan más todavía –si cabe– es el de la legitimación del poder. Para Luhmann el problema de la legitimación no es más que un problema de eficiencia del sistema, concretamente de legalidad. Un sistema jurídico que funcionase perfectamente, sin contradicciones ni fisuras, produciría automáticamente legitimidad. En este sentido, “no pueden aparecer órdenes legítimos

³¹⁹ *Ibid.*, p. 104.

³²⁰ J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, cit., p. 451.

sino tan sólo *órdenes tenidos por tales*³²¹. La legitimación vendría *desde arriba* y la democracia no sería más que una especie de domesticación social. Desde la teoría de la acción comunicativa, Habermas considera que Luhmann ha invertido legalidad y legitimidad. La legalidad sólo quedaría justificada, según el de Frankfurt, *desde abajo*, a través de un proceso de diálogo libre de todo dominio.

Según lo cree Habermas, Luhmann adolece, en definitiva, de una incorrecta teoría del lenguaje. Como él mismo ha dicho, “unas estructuras lingüísticas transubjetivas entrelazarían estrechamente entre sí al individuo y la sociedad”³²² solucionando el problema de la intersubjetividad y no solo el mencionado de la interacción individuo-sociedad.

3.2.3. Habermas versus Spaemann

En 1972, Robert Spaemann publicó dos artículos que, por sus repercusiones, le dieron considerable notoriedad³²³. El primero, titulado *Die Utopie der Herrschaftsfreiheit* (editado en español como *La utopía de la libertad frente a todo dominio*³²⁴), tuvo mayor alcance que el segundo, *Moral und Gewalt* (*Moral y violencia*), porque dio lugar a un polémico intercambio epistolar con Jürgen Habermas. Tanto el artículo inicial de Spaemann como las cartas que intercambiaron se publicaron en la revista alemana de pensamiento político Merkur. No obstante, las diferencias, como las semejanzas, iban más allá de estos escritos en los que polemizan.

Nos remontamos, en primer lugar, a algunas semejanzas de base que encontramos entre Habermas y Spaemann. Los dos parten de análisis muy similares de la situación moderna. Para ambos autores, la Modernidad rompió con la metafísica tradicional –lo que es un lugar común para el historiador de la filosofía–. Ante la

³²¹ D. INNERARITY, *Praxis e intersubjetividad*, cit., p. 68.

³²² J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, cit., p. 446.

³²³ Cfr. R. SPAEMANN, *Sobre Dios y el mundo*, cit., pp. 229-233.

³²⁴ Publicado en 1980 en el libro *Crítica de las utopías políticas* (EUNSA, Pamplona), una recopilación de artículos de Spaemann dedicados a temas de filosofía política.

ausencia de teorías metafísicas que guíen la ciencia y la técnica, que por su parte experimentaban un gran desarrollo desde el siglo XIV, se guiaron por principios utilitaristas y por una lógica del dominio. Para Spaemann, romper con la ontología clásica significaba romper con la teleología. De modo que podemos servirnos de un mundo compuesto de seres naturales reducidos a pura mecánica y que no tienen fines propios: “la naturaleza se convierte así en mero objeto de uso, del *uti*”³²⁵. En la misma línea, Habermas considera que en la Modernidad nace la actitud del técnico, para quien, como escribíamos antes, “la teoría se mide por la capacidad de reproducción artificial de los procesos naturales. En oposición a la *episteme*, apunta, por su propia estructura, a la «utilización», a la aplicación”³²⁶.

Una de las principales consecuencias políticas que se siguen de este giro moderno fue la reducción de los objetivos políticos a uno sólo: la conservación de la vida. La política moderna debía convertirse en ciencia política y como tal debía establecer cálculos exactos sobre su materia. La ética, como reflexión sobre la vida buena, es extraída del ámbito político porque en lo que tiene de praxis debemos apoyarnos en la *phronesis*, esto es, en una prudencia contextualizada que nos indica lo bueno y lo justo en diferentes situaciones. La sabiduría ética no es, precisamente, conocimiento apodíctico como lo es la *episteme*³²⁷. Si en la filosofía clásica la política era una continuación de la ética, ahora, en la Modernidad, queda al margen de la política el principal tema ético, a saber, la cuestión sobre la vida buena. Coinciden, asimismo, en ver a Thomas Hobbes como un punto de inflexión en la historia del pensamiento político. Él representa el paradigma de pensador que rompe política y vida buena. El

³²⁵ R. SPAEMANN, *Teleología natural y acción*, cit., p. 41.

³²⁶ J. HABERMAS, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, cit., p. 67.

³²⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 49-50. Habermas indica: “Aristóteles subraya que la política, la filosofía práctica en general, no puede compararse en su pretensión cognoscitiva con la ciencia estricta, la *episteme* apodíctica. Pues su objeto, lo justo y excelente, carece, en el contexto de la praxis mudable y azarosa, tanto de la permanencia ontológica como de la necesidad lógica. La capacidad de la filosofía práctica es *phronesis*, una sabia comprensión de la situación; *phronesis* sobre la que se apoya la tradición de la política clásica desde la *prudentia* de Cicerón hasta la *prudence* de Burke. Hobbes, en cambio, quiere crear él mismo la política con vistas al conocimiento de la esencia de la justicia, a saber, leyes y pactos. Ciertamente, esta afirmación sigue el ideal cognoscitivo contemporáneo de las nuevas ciencias de la naturaleza: que sólo conocemos un objeto en la medida en que lo podamos producir” (J. HABERMAS, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, cit., p. 50).

siguiente texto de Habermas sintetiza perfectamente la situación política de la Modernidad que venimos perfilando:

“Los pensadores modernos ya no se preguntan, como hacían los antiguos, por las relaciones morales de la vida buena y excelente, sino por las condiciones fácticas de la supervivencia. Se trata directamente de la afirmación de la vida física, de la más elemental conservación de la vida. Esta necesidad práctica, que exige soluciones técnicas, está al comienzo de la moderna filosofía social. A diferencia de la necesidad ética de la política clásica, no exige ninguna fundamentación teórica de las virtudes y de las leyes en una ontología de la naturaleza humana. Mientras que el punto de partida teóricamente fundamentado de los antiguos era el siguiente: cómo pueden los hombres estar en correspondencia desde un punto de vista práctica con un orden natural; el punto de partida prácticamente afirmado de los modernos es éste: cómo pueden dominar los hombres técnicamente el amenazante mal natural. Ciertamente, la filosofía social, por encima del aseguramiento de la vida supervivencia, se ocupa también del mejoramiento, facilitación y elevación de la vida. Sin embargo, esto se diferencia esencialmente de una perfección moral de la vida”³²⁸.

También coincide Spaemann en este análisis. Asegura que “la razón del Estado [moderno] no es ya la vida buena sino simplemente la vida”³²⁹. De hecho, en su tesis doctoral (titulada *El origen de la sociología a partir del espíritu de la Restauración*) sobre Luis De Bonald descubrió que la separación entre vida buena y conservación se encuentra en el origen de las teorías funcionalistas de la sociedad, teorías como la de sistemas de Niklas Luhmann. Tanto es así que De Bonald es considerado por Spaemann el auténtico padre de la sociología tal y como la entendemos actualmente. Asimismo, consideró que este pensador no era precisamente tradicionalista, puesto que recurrió al mismo esquema vida-buena/conservación-de-la-vida que caracterizó a la filosofía moderna de la política. Tanto De Bonald como los franceses revolucionarios eran, intelectualmente hablando, modernos. La diferencia estuvo en que De Bonald se

³²⁸ J. HABERMAS, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, cit., p. 58.

³²⁹ R. SPAEMANN, “La utopía de la libertad frente a todo dominio”, en *Crítica de las utopías políticas*, EUNSA, Pamplona 1980, p. 190.

decantó por la segunda opción, por la conservación. Mientras que los revolucionarios optaban por la vida buena, materializada, en este caso, en forma de libertad absoluta y de abolición de todo poder, De Bonald optó por la conservación de lo dado, por la conservación de la monarquía y de la religión³³⁰.

De Bonald, siguiendo la tendencia moderna de superación de la metafísica, convierte la teoría social en *prima philosophia*: “la Filosofía Primera, por tanto, tiene que ser un tipo de meta-Metafísica, es decir, una teoría que refleja la percepción social de la Metafísica como una función de auto-preservación de la sociedad”³³¹. La conservación de lo dado era, para De Bonald, el único objetivo de la política.

A propósito de esta dicotomía moderna que representa “«autoconservación» y «autorrealización»”³³², por decirlo con Spaemann, escribió el artículo que desató la controversia. Spaemann analiza un problema tan fundamental para la política como es el de la legitimación del poder. Y como “a la idea de poder legítimo corresponde la de obediencia voluntaria”³³³, ante la pregunta de por qué obedecer al poder, todas las posibles respuestas pueden agruparse en dos: respuestas políticas y apolíticas. Las posiciones apolíticas consideran que ningún poder es legítimo y que sólo es posible obedecer al poder si lo que este ordena es aceptado por uno mismo (respuesta anárquica) o por miedo (respuesta del esclavo). En ninguno de los dos casos llega siquiera a plantearse la posibilidad de la legitimación del poder. Estas son las dos respuestas más características de la Modernidad. La respuesta política, en cambio, puede considerar el poder legitimado de tres formas: 1) porque se considere a los gobernantes los más aptos para la tarea de gobernar; 2) porque aceptemos la norma por medio de la cual los gobernantes han llegado al poder; 3) porque se considere que cualquier sistema político es siempre mejor que la guerra. Sin embargo, Spaemann trata esta tercera opción como un caso límite de las respuestas políticas porque “donde únicamente se respeta a un gobierno como mal menor para evitar una guerra civil, la

³³⁰ Cfr. R. SPAEMANN, *Un philosophe face à la Révolution. La pensée politique de Louis de Bonald*, Éditions Hora Decima, París 2008.

³³¹ R. SPAEMANN, *Sobre Dios y el mundo*, cit., p. 119.

³³² R. SPAEMANN, “Acerca de la ontología de los conceptos de «derechas» e «izquierdas»”, cit., p. 251.

³³³ R. SPAEMANN, “La utopía de la libertad frente a todo dominio”, cit., p. 188.

relación entre los que gobiernan y los gobernados se asemeja a la relación entre amos y esclavos”³³⁴.

Spaemann recurre a la doctrina clásica del poder racional como la forma por excelencia de las respuestas políticas ante la pregunta por la legitimación del poder. Para los clásicos, como Platón, el poder es racional cuando es justo.

“¿Qué significa que es un poder justo? Significa que en la distribución de cargas e indemnizaciones sigue una pauta distinta de la de la mayor ventaja posible del que manda, o sea, una pauta que es *buena* para todos los interesados porque de ella puede esperarse el asentimiento de todos; dicho más exactamente, el asentimiento de cada individuo, dispuesto por su parte a conceder validez a una norma susceptible de consenso. A una norma así se la puede llamar norma racional”³³⁵.

En el caso de Platón, Spaemann encuentra tres fundamentos teóricos que hacen posible el poder justo: existe la verdad y, en consecuencia, existen unos intereses comunes verdaderos, lo que también puede denominarse bien común; el consenso táctico de la mayoría no siempre coincide con los intereses verdaderos; “es posible que los hombres determinen su praxis por el interés racional”³³⁶. Al explicar la doctrina platónica, Spaemann introduce la diferencia esencial entre consenso táctico y consenso verdadero o, lo que es lo mismo, la diferencia entre voluntad táctica y voluntad verdadera. Para el Platón de *Las leyes*, el gobernante, que ha sido elegido tácticamente por los gobernados, deberá responder de la veracidad de su voluntad, es decir, responderá del grado de racionalidad de sus decisiones. Aunque la propuesta de Platón nos parezca obvia no lo es para otros autores. Para Calicles, no había otra forma de voluntad que la individual y, por tanto, táctica. Y algo más reciente, el príncipe de Nicolás Maquiavelo debía actuar siempre de forma táctica para perpetuarse en el poder, único objetivo del gobernante. Al príncipe se le permitiría la violencia, la mentira o la ruptura de promesas. El poder justo, tal y como lo entendieron los clásicos, debía

³³⁴ *Ibid.*, p. 190.

³³⁵ *Ibid.*, p. 191.

³³⁶ *Ibid.*, p. 192.

anticipar el consenso racional de todos. Tal anticipación acercaría, de alguna manera, consenso racional y consenso táctico: sería racional porque lo tomarían políticos capacitados intelectualmente y sería táctico porque contemplaría las necesidades de todos.

Junto con la caída de la metafísica tradicional cae la doctrina política del poder justo y surgen dos formas de entender la política que, aunque no son nuevas, sí que caracterizan la época moderna: el poder puramente táctico y la utopía de la ausencia de todo poder. Hobbes es el padre de la política moderna y, concretamente, del poder entendido única y exclusivamente como poder táctico. Para él, “los intereses pueden no ser verdaderos y no existe un *bonum commune*”³³⁷; la política renuncia, así, a promover una forma de vida buena y se limita a salvaguardar la vida de sus ciudadanos. Lo hace, además, con pretensiones absolutistas. La otra vía moderna, la utopía de la ausencia de todo poder, es posterior, pero también responde al declive de la política clásica. Se trata de un orden social basado en “la idea del consenso libre de dominio y, por lo mismo, verdadero y racional”³³⁸. Desde esta perspectiva, el poder sería visto siempre como injusto y, por eso mismo, como ilegítimo. Como ya se habrá podido comprobar, el poder entendido tácticamente representa la opción política que toma como objetivo la *autoconservación* y la segunda utopía se decanta por la autorrealización.

Es bastante ilustrativo que en otros textos Spaemann utilice terminología freudiana como libido o principio de placer en relación al sustrato motivacional que inspira utopías de ausencia de todo poder³³⁹. Es utópica cualquier autorrealización que excluya la conservación, del mismo modo que sería insostenible la psicología de un individuo cuya libido excluyese totalmente el principio de realidad. Detrás de propuestas de este tipo solemos encontrar una antropología carente de realismo que olvida –voluntaria o involuntariamente– los dos impulsos humanos contrarios: “el impulso racional, que busca la justicia, y el irracional, orientado al logro de la mayor

³³⁷ *Ibid.*, p. 200.

³³⁸ *Ibid.*, p. 206.

³³⁹ Cfr. R. SPAEMANN, “Acerca de la ontología de los conceptos de «derechas» e «izquierdas»”, cit., pp. 249-257.

ventaja propia en todas las ocasiones”³⁴⁰. Desde esta perspectiva, un consenso libre de todo dominio tiene siempre el peligro de convertirse en una lucha estratégica por el beneficio individual al margen de lo racional y lo justo para todos.

Spaemann sitúa a Habermas en la vertiente utópica de la política moderna. Él aspira a organizar la sociedad en torno al diálogo libre de domino, sin embargo, si su propuesta quiere ser efectiva no puede, como demuestra Spaemann, prescindir de la idea de poder racional. El problema de Habermas está en que oscurece la diferencia entre anticipación y realización de un consenso racional³⁴¹. No obstante, sin quererlo la da por hecho. En algunos de los escritos de Habermas anticipación significa “proyecto de un fin de la acción y acción estratégica hacia ese fin”³⁴² de libertad absoluta, donde el poder aparecería como una especie de vanguardia que decide por el resto para acercar a la sociedad a ese estado final. En otros textos, significa “anticipo normativo de una situación ideal”³⁴³. En este segundo sentido, la anticipación queda, si cabe, más oscurecida y, dada la imposibilidad de un discurso ilimitado de todos, el poder lo ejercería la mayoría. Es evidente que el consenso de la mayoría no siempre es un consenso justo y racional.

A propósito de la imposibilidad de un diálogo ilimitado de todos, Spaemann encuentra, el menos, tres deficiencias: en primer lugar, no todos los interesados podrían representarse a sí mismos en un diálogo universal, enfermos o niños, necesitan estar representados por otros; en segundo lugar, la escasez de los recursos hace que no todos los intereses materiales puedan satisfacerse del mismo modo; y, finalmente, un diálogo universal toparía con la limitación del tiempo y, por lo tanto, no todo se podría debatir a fondo por todos³⁴⁴.

³⁴⁰ R. SPAEMANN, “La utopía de la libertad frente a todo dominio”, cit., p. 191.

³⁴¹ “Partiendo de una base nominalista y materialista, Habermas cree que es posible desestimar la diferencia entre consenso anticipado y real, es decir, el poder, cuando el establecimiento de las condiciones de una comunicación realmente libre de dominio es el fin del poder” (*ibid.* p. 213).

³⁴² *Ibid.*, p. 209.

³⁴³ *Ibid.*, p. 210.

³⁴⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 216-217.

Habermas era consciente de las deficiencias arriba señaladas. Así, en la carta con la que respondió al artículo de Spaemann puntualizó que la situación ideal de diálogo, aquella en la que todos los participantes estarían al mismo nivel dentro de un diálogo racional libre de todo dominio, es normativa, en ningún caso empírica. Sin embargo, debemos dar por hecho que nuestros discursos asumen la forma ideal del diálogo, lo que significa, como Habermas mismo acepta, anticipación.

“No podemos tener nunca certeza de si unas palabras empíricas que pronunciamos en un discurso satisfacen realmente las condiciones de la situación ideal del diálogo. [...] Ciertamente no tenemos otra elección cuando queremos hacer un discurso que suponer que nuestras palabras poseen las propiedades formales de una comunicación sin deformar, que admite únicamente la presión natural del mejor argumento y que no puede conciliarse con ningún motivo que no sea la búsqueda de la verdad en cooperación. En este contexto he hablado de que el fundamento normativo de un acuerdo racional tiene el carácter de una anticipación inevitable y es también eficaz como base anticipada”³⁴⁵.

Debemos presuponer, y es lo que presupone Spaemann, que de la misma manera que nuestros discursos no satisfacen de forma real la situación ideal de diálogo, sino sólo normativa o trascendentalmente, tampoco una sociedad ordenada sobre la base de un diálogo libre de todo dominio puede tener lugar en el mundo real, sino que siempre permanece como ideal. En cualquier orden social siempre se necesitaría una anticipación en forma de decisión y, en consecuencia, siempre aparecería el poder. “Tomar decisiones políticas significa establecer el «fin de los debates» y, por tanto, «ejercer poder»”³⁴⁶. Otra cuestión será determinar cuándo un poder es racional y justo o, por el contrario, por pecar de parcialidad, irracional e injusto.

La acusación más fuerte que Spaemann lanza contra la teoría del consenso libre de todo dominio –y no tanto contra el propio Habermas ni contra su intención– es la siguiente: el utópico que persigue una sociedad basada en el consenso libre de todo

³⁴⁵ J. HABERMAS, “La utopía del buen gobernante (Debate entre Jürgen Habermas y Robert Spaemann)”, en R. SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, cit., p. 228.

³⁴⁶ R. SPAEMANN, “La utopía de la libertad frente a todo dominio”, cit., p. 218.

dominio, o lo que es lo mismo, una sociedad sin ningún tipo de poder, sobre todo si ese orden social es ideal, incurre en el grave error de no teorizar una solución de limitación y control del poder real que ya existe *de facto*. Spaemann lo formula así:

“La meta utópica de la abolición del poder legítima, en cambio, el poder incontrolado, porque los posibles controladores, en cuanto «esclavos de la naturaleza», es decir, seres sin emancipar, no poseen todavía el carácter de sujeto político. El objetivo de suplir el poder por el consenso libre de dominio se convierte así en la teoría de la legitimidad de un poder ilimitado e incontrolado”³⁴⁷.

La autodefensa de Habermas se articula en tres bloques que en nuestra exposición respetaremos. Para defender la formación discursiva de la voluntad, en cada bloque responde a la pregunta histórica, a la pregunta de principio y a la pregunta política.

1. En torno a la pregunta histórica, sobre “cómo se han institucionalizado los discursos prácticos en determinados sectores”³⁴⁸, Habermas considera que la historia de la humanidad ofrece ejemplos de sobra de “vinculación institucional del poder político con discursos en los cuales *debe* buscarse en consenso fundamentado tiene la forma de la democratización”³⁴⁹. Son ejemplos como la institucionalización de la filosofía, de la ciencia o de la democracia burguesa. Habermas considera que es posible ampliar las dimensiones del discurso libre y que este puede llegar a institucionalizarse.

2. Habermas se defiende de lo que considera la objeción fundamental por parte de Spaemann, que es la imposibilidad de que la formación discursiva de la voluntad pueda concebirse empíricamente. Los motivos que Spaemann esgrime han sido vistos más arriba (la infrarrepresentación y la escasez de recursos materiales y de tiempo). Habermas responde a cada uno de los inconvenientes. Sobre la escasez de recursos y consecuente distribución desigual, considera que “una compensación entre intereses

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 220.

³⁴⁸ J. HABERMAS, “La utopía del buen gobernante”, cit., p. 229

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 230.

parciales requiere compromisos, es decir, posiciones de fuerza, que se restringen unos a otros”³⁵⁰. Además, pregunta: “¿cómo examinar la *capacidad* de generalización de los intereses si no es en el discurso?”³⁵¹. Sobre la escasez del tiempo, acepta que “el tiempo es un recurso que impone reglas”³⁵², sin embargo, esta y otras restricciones (tales como la limitación de información, la selección de los temas, etc.) forman parte de un reglamento que debe ser deliberado por una asamblea. A tal reglamento pertenecerían “modalidades de decisión, como el principio de la mayoría, la protección de minorías, las cláusulas de aplazamiento o los derechos de representación; cuestiones de organización, como la formación de comités, la imposición o supresión de temas, la repetición de discusiones, etc.; en este contexto tenemos también la inmunización de los participantes frente a sanciones externas, jurídicas o sociales”³⁵³. Finalmente, sobre la infrarrepresentación, en contra de democracias representativas o elitistas, Habermas propone modelos más participativos de democracia porque considera que existe “la posibilidad de ampliar en las sociedades complejas la participación hasta el umbral de los procesos discursivos políticamente trascendentes orientados a la formación de la voluntad”³⁵⁴ pero tampoco explica en profundidad cómo llevar a cabo esa tarea. Simplemente se remite a otros autores³⁵⁵.

3. En el último tema tratado por Habermas intenta contestar a la vinculación que encuentra Spaemann entre el proceso de emancipación habermasiano y el modelo del psicoanálisis. Desde esta perspectiva, Spaemann considera que la emancipación se conseguiría a través de la introspección, pues entiende la libertad “como proceso de reflexión, como reconstrucción normativa de la historia patológica”³⁵⁶. Y sobre este modelo, que es el de un intelectual, añade Spaemann que “está lejos de ser evidente”³⁵⁷.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 231.

³⁵¹ *Ibid.*, pp. 231-232.

³⁵² *Ibid.*, p. 233.

³⁵³ *Ibid.*, p. 234.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 235.

³⁵⁵ Autores que han planteado la relación entre la complejidad de las sociedades modernas y la democracia son, entre otros, Renate Mayntz, Frieder Naschold o Claus Offe.

³⁵⁶ R. SPAEMANN, “La utopía de la libertad frente a todo dominio”, cit., pp. 212-213.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 213.

Habermas cree que en nuestros sistemas constitucionales “se ha introducido un poder estructural que se opone a los intentos de ampliación de la democracia participativa”³⁵⁸. Este poder latente actúa de forma silenciosa garantizándose la legitimidad al tiempo que sustrae ciertos temas al debate público y decide sobre ellos unilateralmente. El modelo del psicoanálisis podría sacarnos del engaño del mismo modo que con la terapia individual se hace aflorar a la superficie contenidos del subconsciente de la psique humana. “Los procesos ilustrativos acertados, organizados según este modelo, se emancipan de un poder que saca su fuerza del engaño de sí”³⁵⁹.

Reservo los últimos comentarios antes de la conclusión para la intervención de Spaemann dado que fue él quien cerró el debate con una carta que también se publicó en *Merkur*. En su escrito, Spaemann refuerza su opinión de que el poder es ineludible. Aunque un debate se llevara a cabo de forma racional y participativa, se ejercería el poder de dos modos: decidiendo sobre el comienzo y el final del debate y, de forma más general, decidiendo sobre las normas que regulan el debate. Las normas nunca se podrían decidir por unanimidad.

“¿Han de votarse las normas realmente por unanimidad? Si se responde afirmativamente, la praxis sería en el mejor de los casos una isla en el mar del discurso; y, como es no ocurre, el propio discurso se convertiría en práctica, pero sin discurso, en lucha por el poder. Si se responde negativamente, entonces la cuestión de la posibilidad del asentimiento unánime deben decidirla unos pocos y no todos. Es decir, debe existir el poder”³⁶⁰.

Lo que plantea Spaemann es que ante la imposibilidad de eternizar los debates o los discursos, siempre aparece la imposición de unos criterios sobre otros mediante la decisión. Ideas como lo ineludible de la decisión y la identificación entre decisión y poder aparecen repetidas veces en el artículo y se convierten en el argumento principal en contra de Habermas. En el fondo, Spaemann está diciendo que el poder es necesario para desarrollar los discursos de forma libre. Como ya se ha dicho, pretender abolir el

³⁵⁸ J. HABERMAS, “La utopía del buen gobernante”, cit., p. 235.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 236.

³⁶⁰ R. SPAEMANN, “La utopía del buen gobernante”, cit., p. 238.

poder significa entregarlo en manos de los más fuertes o de una mayoría que ejerce el poder sin restricciones. En este sentido, “las medidas que hacen más justo el poder se contraponen a aquellas que pretenden abolirlo”³⁶¹ puesto que las últimas no pueden racionalizar un poder al que de entrada renuncian. Spaemann retoma el *regimen mixtum* como mejor ejemplo de política real y de poder racional frente a la utopía de Habermas: el acercamiento a la utopía de la libertad frente a todo dominio debe hacerse negativamente, es decir, previniendo cualquier forma de poder ilimitado y no positivamente, a saber, favoreciendo la eliminación de los poderes existentes³⁶².

En este punto, Spaemann parece tener presente el recuerdo de sus años en Heidelberg (entre 1969 y 1971), cuando se llevaron a cabo elecciones a rector y la policía tuvo que intervenir para que se pudieran realizar en libertad frente a los estudiantes revolucionarios que por motivos ideológicos querían impedirlos. Spaemann defendió una posición contraria a la de su colega Ernst Tugendhat, quien veía en la policía una intromisión del poder en unas elecciones que deberían realizarse desde la reflexión y de forma libre. Spaemann consideró que justamente porque la policía estaba allí se podían celebrar aquellas elecciones en auténtica libertad³⁶³.

Finalmente, Spaemann responde a una de las preguntas lanzadas por Habermas: “¿qué le induce a usted a suponer que los que ocupan posiciones de poder, quienes, por lo regular, no son privilegiados solamente por estar en posesión del mismo, se liberan de intereses parciales mejor que la masa de la población carente de privilegios o infraprivilegiada?”³⁶⁴. Para el frankfurtiano, “está la evidencia, históricamente bien respaldada, de que detrás de los intereses «generales» con los que se legitima el poder se

³⁶¹ *Ibid.*, p. 242.

³⁶² Sobre esta vía indirecta que parece un poco contradictoria, el siguiente texto es muy clarificador: “El máximo acercamiento posible a la utopía no puede alcanzarse por el camino que lleva a esa misma utopía. El máximo acercamiento posible a la utopía de la presencia inmediata de lo verdadero a través del poder ilimitado del sabio perfecto no consiste en el poder ilimitado de un tirano bien intencionado, sino en evitar cualquier tipo de poder ilimitado, en el *regimen mixtum* de un Estado constitucional. De la misma manera, el máximo acercamiento posible a la utopía del consenso libre de coacción no consiste en el poder ilimitado de la mayoría, si en el de una vanguardia que se legitima desde la utopía, sino también en el *regimen mixtum* de un Estado constitucional” (*ibid.*, p. 242).

³⁶³ Cfr. R. SPAEMANN, *Sobre Dios y el mundo*, cit., pp. 218-220.

³⁶⁴ J. HABERMAS, “La utopía del buen gobernante”, cit., p. 226.

encuentran los intereses parciales de los grupos dominantes”³⁶⁵. En ningún caso Spaemann considera que el poder deba tener intereses particulares o que le presupongamos un acceso privilegiado a la verdad. Tampoco que deba tener otros privilegios más allá del privilegio del poder. Este es, quizá, uno de los puntos en los que los dos pensadores puedan converger: “creo que podríamos ponernos de acuerdo en que el privilegio del poder debe ser lo más independiente posible de otros privilegios”³⁶⁶ sugiere Spaemann. Como el árbitro imparcial en un partido, el poder debe limitarse a hacer cumplir las normas y, para que éste actúe correctamente, a la mayoría en forma de consenso táctico le corresponde labores de control. Que haya poderes injustos, esto es, que haya poderosos que ejercen el poder de forma parcial, no entraña que el poder sea esencialmente malo.

Con todo, la gran diferencia entre Habermas y Spaemann estriba en la forma de reactivar la filosofía práctica. Partiendo de un análisis crítico de la Modernidad muy similar, ambos alcanzan conclusiones bien distintas. Habermas considera que la Modernidad rompió definitivamente con la filosofía clásica hasta el punto de ser impracticable una rearticulación de la misma. Propone una reconstrucción de la filosofía práctica a través de la teoría del consenso de la verdad.

“La filosofía moderna, no sólo la nominalista, ha roto de una manera tan radical los puentes hacia la metafísica que no es posible renovar la filosofía práctica simplemente apelando a la tradición clásica. En este contexto se encuentran los intentos de una teoría del consenso de la verdad, que utiliza con bastante amplitud el concepto de verdad y muestra la pretensión de validez tanto de afirmaciones como de normas”³⁶⁷.

Spaemann, por su parte, aspira a rehabilitar la filosofía clásica, también en cuestiones políticas. Para ello propuso el *régimen mixtum*: “el derecho a dar fuerza normativa a la representación individual de lo que debe entenderse por derecho, debe ir

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 227.

³⁶⁶ R. SPAEMANN, “La utopía del buen gobernante”, cit., p. 243.

³⁶⁷ R. SPAEMANN, “La utopía de la libertad frente a todo dominio”, cit., p. 227.

ligado al consenso táctico de la mayoría”³⁶⁸ que elige a los gobernantes para que estos anticipen un consenso universal. Se trata de un poder racional cuya racionalidad, al mismo tiempo, está controlada por la mayoría. Asegura Spaemann que “precisamente porque el consenso universal no puede abolir nunca el poder, necesita éste del control por parte de «la mayoría»”³⁶⁹.

Capítulo IV. La propuesta de Spaemann, la teoría de la acción

La teoría de sistemas pone de relieve una situación que es fundamental para exponer la ética de Spaemann: la imposibilidad de hacernos cargo de una responsabilidad universal. Como los sistemas sociales vienen marcados por la complejidad y en la actualidad esa complejidad es mucho más elevada que en épocas anteriores –debido a la conexión que ofrecen las nuevas tecnologías y, desde luego, debido al mercado mundial– las consecuencias de nuestras acciones han llegado a ser tan grandes y numerosas que se hace imposible tener en cuenta todas ellas para valorar éticamente nuestra actuación.

Ante este océano de consecuencias, ¿cómo podemos decir cuándo una acción es moralmente buena o mala? ¿Es responsable el librero de lo que pueda llegar a hacer un perturbado tras leer un libro vendido por él? ¿Es responsable el minero de las armas que se fabrican con el metal que él obtiene de la mina? Parece que la respuesta a las últimas dos preguntas es negativa, sin embargo, sí consideraríamos responsable al minero de la decisión sobre a quién vender sus metales o al librero de vender, a sabiendas, ciertos libros inadecuados a perturbados o a niños. Aquí sí vemos claramente la responsabilidad porque la complejidad se ha simplificado. Hemos limitado las consecuencias a aquello que está en manos de los individuos que actúan. La única forma de atribuir responsabilidad a los sujetos es a través de la simplificación de la complejidad.

Spaemann toma como referencia las dos grandes tradiciones de la historia de la ética, deontológica y utilitarista, para evidenciar que ninguna de ellas da una respuesta

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 219.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 220.

satisfactoria al problema de la responsabilidad moral. Considera que “ni la deontología ni el consecuencialismo aciertan con el fenómeno de lo moral”³⁷⁰. Aun así, partiendo del análisis de la ética deontológica examinará la intención y partiendo del consecuencialismo, las consecuencias.

4.1. Deontología insuficiente, no basta con la intención

En *Los efectos secundarios como problema moral*³⁷¹, Spaemann reflexiona sobre aquellas “circunstancias que no deseamos, pero cuya aparición simultánea toleramos porque están ligadas de forma inseparable a la situación deseada”³⁷². A los efectos secundarios que toda acción tiene hay que añadir las consecuencias intencionadas, o efectos más próximos al fin objetivo de la acción (por ejemplo, tirar un material inflamable en un bosque tiene como efecto que el bosque arda, sea o no el fin propio de esa acción), así como las consecuencias imprevistas. El grado de responsabilidad procedente de estas tres secuelas de la acción que recae sobre el agente es diferente porque no es lo mismo aquello que se busca como fin de una acción o aquello que es perfectamente previsible que una consecuencia realmente imprevisible.

De acuerdo con Spaemann, la cuestión de fondo que permanece en el debate sobre los efectos secundarios es, en realidad, la de la fundamentación de la ética. Fundamentaciones que en sus dos extremos se encuentran. Desde una fundamentación deontológica sólo seríamos responsables de nuestra intención. Las consecuencias serían algo así como residuos de la acción. Para el consecuencialista, en cambio, deberíamos hacernos responsables de todas y cada una de las consecuencias de nuestras acciones, independientemente de las intenciones particulares.

³⁷⁰ R. SPAEMANN, “Sobre la imposibilidad de una ética teleológica en sentido universal”, cit., p. 214.

³⁷¹ Una de los textos incluidos en *Crítica de las utopías políticas*, un libro que contiene diferentes conferencias pronunciadas por Spaemann a lo largo de diez años. Todas tienen en común las “objeciones razonables contra la abstracta utopía de un dominio de la razón radicalmente emancipador” (R. SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, EUNSA, Pamplona 1980, p. 9).

³⁷² R. SPAEMANN, “Los efectos secundarios como problema moral”, en *Crítica de las utopías políticas*, cit., p. 292.

Comenzamos, tal y como lo hace Spaemann, analizando la fundamentación deontológica. “Se llama *deontológica* a una ética que asigna a determinados modos de actuar los predicados «bueno» o «malo» sin prestar atención a las consecuencias”³⁷³. Aunque, en otros textos, Spaemann ha ampliado la definición de lo que entiende por *ética deontológica*, nos quedamos con esta definición tipo³⁷⁴. Según esta ética, solo seríamos responsables de la intención subjetiva y de la acción en sí misma, pero no de las consecuencias no incluidas en la intención que da origen la acción; sin embargo, dado que la acción quedaría contenida en la intención, solo ésta se tendría en cuenta y sólo ésta merecería una calificación moral. El mejor ejemplo de una ética de este tipo es Kant, para quien solo existe una buena voluntad.

“La buena voluntad no es tal por lo que produzca o logre, ni por su idoneidad para conseguir un fin propuesto, siendo su querer lo único que la hace buena de suyo y, considerada por sí misma, resulta sin comparación alguna mucho más estimable que todo cuanto merced a ella pudiera verse materializado en favor de alguna inclinación e incluso, si se quiere, del compendio de todas ellas”³⁷⁵.

Los imperativos categóricos dan buena cuenta de ello: obrar “como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza”³⁷⁶ u obrar “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 medio”³⁷⁷ son imperativos que olvidan las consecuencias de la acción, sean del tipo que sean, para centrarse en la intención y la motivación subjetivas del agente. Kant tiene en cuenta, principalmente, dos elementos de la acción: la forma y la materia. La materia comprende aquello que en la acción es querido por parte del sujeto. “Esta materia puede

³⁷³ R. SPAEMANN, “¿Quién es responsable y de qué? Reflexiones críticas acerca de la distinción entre ética de los principios y ética de la responsabilidad”, en *Límites*, cit., p. 213.

³⁷⁴ En otro artículo, ha considerado que “para que los conceptos «utilitarista» y «deontológico» formen una disyunción completa, debe llamarse «deontológica» a toda valoración de una acción con base exclusivamente en un *telos* no idéntico a la optimización del estado global del mundo” (R. Spaemann, “Sobre la imposibilidad de una ética teleológica en sentido universal”, cit.).

³⁷⁵ I. KANT, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (2ª ed.), Alianza, Madrid 2012, pp. 80-81.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 55.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 65.

ser una situación objetiva todavía ausente, un estado de cosas que no se da todavía y que es previamente representado por el agente como prácticamente posible para él. que, al quererlo, pretende traerlo al ser mediante la causalidad eficiente de su voluntad”. Por forma, Kant entiende la motivación del querer o motivo. “El motivo es, pues, aquello que mueve de hecho al hombre a querer algo y se encuentra, por tanto, en el orden de la causalidad eficiente –aunque no suficiente– de su volición”³⁷⁸. No suficiente porque, entiende Kant, que una acción no se sigue inmediatamente de un motivo, sino que media la libertad.

Se ve perfectamente cómo, para Kant, las consecuencias no tienen consideración moral si atendemos a dos cosas: que la materia de la acción, “el estado de cosas cuya realidad es pretendida por el agente, [...] no coincide siempre necesariamente con el estado de cosas efectivamente realizado por él”³⁷⁹ y que, por lo tanto, el obrar bueno se mide solamente por la materia y la forma de la acción³⁸⁰.

Porque dejan de lado las consecuencias, a las éticas de corte kantiano también se les ha llamado –a partir de Max Weber– éticas de la convicción, justamente porque toman como referencia elementos subjetivos (intención y motivación) para valorar moralmente, por mucho que después aspiren a universalizar sus propuestas.

Según Spaemann, pretender valorar la moralidad de las acciones únicamente por las condiciones subjetivas del agente como se pretende desde la deontología es insuficiente y reduccionista porque “actuar significa producir determinados efectos”³⁸¹, algunos deseados y otros no deseados. Quien actúa sabe –y también es algo que quiere– que el mundo no seguirá siendo el mismo después de su acción. El mismo esquema aparece en todas las acciones: desde el barrendero que recoger las hojas que han caído

³⁷⁸ J. M. PALACIOS, “La esencia del formalismo ético”, en *Revista de Filosofía*, 6 (1991), p. 337.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 337.

³⁸⁰ “Por lo tanto, al parecer de Kant, para que el obrar de un hombre sea moralmente bueno, no basta que éste se proponga realizar los fines –la materia de su acción– que le indican las leyes morales, sino que ha de proponérselo teniendo como motivo para hacerlo –como forma de su acción– el respeto al deber. Se trata, pues, según Kant, de obrar conforme al deber (*pflichtmässig*) por deber (*aus Pflicht*). Por eso, en la segunda parte de su *Metafísica de las Costumbres*, éste alcanza a resumir todos los preceptos morales en este precepto único: *Handle pflichtmässig aus Pflicht*, obra conforme al deber por deber” (*ibid.*, p. 338).

³⁸¹ R. SPAEMANN, *¿Quién es responsable y de qué?*, cit., p. 214.

de los árboles hasta el político que toma decisiones de envergadura internacional. De hecho, “no se pueden ni siquiera describir las acciones como acciones sin recoger en la descripción su carácter teleológico. De lo contrario sólo describiríamos movimientos corporales”³⁸², lo que puede llegar a ser absurdo.

Aunque insuficiente, la intención no deja de ser un elemento constitutivo de lo que Santo Tomás denominó *actus humani*³⁸³, es decir, un acto libre del hombre y sobre el que recae cierta responsabilidad. Según el esquema tomista, que es el que adopta Spaemann³⁸⁴, los elementos constitutivos de la moralidad son tres: el objeto (o *finis operis*), el fin (o *finis operantis*) y las circunstancias. Así, el agente actúa libremente con una intención o fin; se trata de lo que los escolásticos llamaron *finis operantis* y que definen como “el objetivo o la intención del acto interior de la voluntad; el motivo del acto, la razón por la cual lo realizo”³⁸⁵. Este elemento, por sí mismo, no puede determinar la moralidad de la acción. Es importante ver esto para no ser reduccionista. La intención se complementa con el objeto y con las circunstancias que pueden hacer de una buena intención *a priori* un acto moralmente malo. Para evidenciar lo que venimos diciendo, Spaemann utiliza el ejemplo de un ataque a objetivos militares en el que se ven afectadas viviendas particulares: la intención de los responsables puede ser atacar objetivos enemigos que supongan amenazas o bien atemorizar a la población civil enemiga³⁸⁶. En ambos casos el *finis operantis* es diferente, sin embargo, objetivamente, la valoración moral no cambia porque el *finis operis* es el mismo, aunque pueda venir atenuada o agravada por los otros dos elementos, pero no específicamente como acción.

³⁸² *Ibid.*

³⁸³ Para Santo Tomás “los actos morales son lo mismo que los actos humanos” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologicae*, Ia, IIae, 1, 3). Sólo el ser humano puede actuar libremente y por eso sus actos, siempre y cuando sean libres y no meros *actus hominis* (actos no conscientes, como los instintivos necesarios para la supervivencia, respirar, bombeo del corazón, etc.), son morales porque a ellos cabe achacar una responsabilidad.

³⁸⁴ Se aprecia en diversas referencias de Spaemann a la doctrina tomista, por ejemplo, en R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p 38-39, donde, a propósito de la distinción entre el punto de vista técnico y el moral, Spaemann diferencia los tres fines que puede tener una acción y se refiere a ellos como *finis operis*, *finis operantis* y, bajo una nomenclatura propia, habla de “fin objetivo-subjetivo o vida lograda” (R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 38).

³⁸⁵ R. SIMON, *Moral* (4ª ed.), Herder, Barcelona 1981, p. 215.

³⁸⁶ Cfr. R. SPAEMANN, “Los efectos secundarios como problema moral”, cit., p. 294.

La intención como único recurso para la valoración moral de una acción es, por tanto, insuficiente.

A esta insuficiencia hay que añadir que el medio elegido para un fin intencional, esto es, el acto en sí mismo o, en palabras escolásticas, el objeto, no deja de ser parte de la intención³⁸⁷. La elección del objeto también forma parte de la intención en la medida en que es libre. Además, el fin subjetivo puede lograrse por otros medios –lo que pone de relieve que es libre– o, como último recurso, siempre estaría la opción de omitir la actuación.

4.2. Consecuencialismo insuficiente, no basta con las consecuencias

Si en la deontología sólo se tiene en cuenta el *finis operantis*, reduciendo el medio o la acción en sí misma a la intención subjetiva, en el consecuencialismo se reduce a sus consecuencias. El consecuencialismo no deja de ser un reduccionismo más porque no es capaz de integrar todos los elementos de la acción humana en una teoría ética. Spaemann ha prestado más atención al consecuencialismo –muchas veces también llamado por él mismo *utilitarismo* por la razón que al principio del trabajo dábamos– que a otro tipo éticas³⁸⁸. Se debe a su popularización, cuya orientación hacia el mayor beneficio posible tiene especial relevancia en la bioética. Con esta teoría no sólo puede ser justificado el aborto o la eutanasia, sino también la experimentación con embriones o la edición genética de los mismos. A propósito del principio del consecuencialismo comenta Spaemann lo siguiente:

“Desde el último decenio se viene recomendando –debido a dos cualidades suyas– un nuevo principio moral. Esta nueva máxima se concibe como un principio del que cabe deducir, sin necesidad de apelar a tradiciones, convenciones y costumbres, el modo de obrar –el único posible– conforme al

³⁸⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 289-314.

³⁸⁸ Cfr. H. H. ARELLANO, “Robert Spaemann y el utilitarismo”, en *Revista de Derecho Público*, 55/56 (1994), pp. 55-66.

deber para toda situación pensable. Además, el principio en cuestión permite liquidar todos los tabúes prerracionales, y, con ello, todos los obstáculos que se oponen a una planificación funcional y completamente racionalizada de la sociedad. Es decir, que a diferencia de toda ética anterior, el principio referido no excluye *a priori* tomar en consideración, como deber deducido, ningún tipo de acción”³⁸⁹.

A lo largo de la obra de Spaemann encontramos numerosos artículos críticos con el consecuencialismo, muchos de carácter teórico, pero muchos otros son de carácter práctico puesto que analizan situaciones reales en las que es impensable llevar a cabo cálculos utilitaristas o donde tales cálculos se han impuesto y el resultado ha sido, a juicio de nuestro autor, negativo.

En el apartado 1.1.6. exponíamos el principal problema que, a juicio de Spaemann, presenta el consecuencialismo, a saber, una responsabilidad universal inasumible por parte de un individuo que actúa bajo todas las limitaciones y determinaciones que nos caracteriza a los humanos. Ahora, para sintetizar la crítica de Spaemann al consecuencialismo nos valdremos del libro *Ética: Cuestiones fundamentales* donde recoge tres razones generales que sintetizan su postura.

1. La primera razón conecta directamente con el problema de la responsabilidad universal. Dice Spaemann que “el utilitarismo choca en primer lugar con la complejidad y el carácter imprevisible de las consecuencias a largo plazo que tienen nuestros actos”³⁹⁰. A lo que añade: “si debiéramos atender al conjunto de las consecuencias de nuestros actos nunca actuaríamos antes de un sincero cálculo”³⁹¹. Hay tantas barreras de tiempo y de capacidad que dicho cálculo es inasumible. Es el motivo por el que una responsabilidad universal es, de entrada, imposible.

2. El segundo motivo lo formula de la siguiente manera: “el utilitarismo entrega el juicio moral del hombre corriente en manos de la inteligencia técnica de los

³⁸⁹ R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 184.

³⁹⁰ R. SPAEMANN, *Ética: Cuestiones fundamentales*, cit., p. 84.

³⁹¹ *Ibid.*

expertos”³⁹². Si la bondad o la maldad de las acciones dependiera de sus consecuencias a corto y largo plazo, necesitaríamos un cálculo tan preciso que sólo podría suministrárnoslo los técnicos. No sólo sería el fin de la ética, sino que, además, el destino de algunos humanos –o de toda la humanidad– quedaría en manos de unos tecnócratas que podrían manipularlos a su antojo. Aunque parezca un argumento fatalista y demagógico, en absoluto lo es. A lo largo de la historia existen casos, de sobra conocidos y reconocidos, en los que se han realizado experimentación con personas de forma ilegal y sin consentimiento por parte de los implicados³⁹³. La justificación que subyace a estos casos, en los que se busca algún hallazgo de tipo científico, responde siempre a máximas consecuencialistas. La salud, el bienestar y la dignidad de las personas que sufren el experimento son puestas al servicio de un bien superior (el avance de la medicina, salvar a otros enfermos, etc.) que, en definitiva, responde a la optimización del mundo.

3. La tercera razón que se ofrece en el libro es aquella por la que fue necesario reformular el utilitarismo y proponer un utilitarismo de la regla. Spaemann recuerda que los cálculos utilitaristas pueden ser a largo plazo más perjudiciales de lo que parece. Utiliza el ejemplo de la extorsión: aceptar un chantaje por cuestiones utilitarias provoca, sin duda, más extorsiones, puesto que los delincuentes advertirían que su *modus operandi* es efectivo.

Por otro lado, Spaemann dedicó un capítulo completo de *Felicidad y benevolencia* a desmontar las tesis consecuencialistas. En él, sigue una línea argumentativa parecida a la de *Ética*, remarcando además la ruptura del consecuencialismo con la tradición del pensamiento europeo en el que siempre se han

³⁹² *Ibid.*, p. 85.

³⁹³ Nos referimos a los experimentos nazis durante el tercer Reich –casos muy recurridos por Spaemann en sus escritos–. Pero también nos referimos a otros casos más recientes y que no pertenecen precisamente a regímenes totalitarios como los experimentos en Tuskegee (Alabama, Estados Unidos) entre los años 1932 y 1972. Durante esos largos cuarenta años se llevó a cabo la toma de datos y el registro de la evolución de la enfermedad del sífilis sobre una población de raza negra que fue engañada. Aprovechando su pobreza y analfabetismo, se les prometió alimentos, desplazamiento y tratamientos gratuitos y ser enterrados si fallecían, pero nunca se les informó de las alternativas –pues la había– para la curación de la enfermedad que padecían. La Administración Sanitaria de Estados Unidos en colaboración con la Universidad de Tuskegee, entidades que realizaron el experimento, sólo podrían justificar sus inhumanas prácticas apelando a máximas consecuencialistas.

considerado que existen actos intrínsecamente malos, actos de los que no cabe justificación, ni siquiera en función de un buen fin. No obstante, más allá de las anteriores objeciones –argumentos que, como él mismo dice, son solamente de tipo persuasivo, intuitivo y, por tanto, “no expresamente demostrativos”³⁹⁴–, Spaemann encuentra que “la ética consecuencialista se halla en contradicción consigo, puesto que, vista en conjunto y a la larga, lleva a consecuencias que nadie puede desear”³⁹⁵. Teniendo como objetivo la optimización del mundo acaba empeorándolo. ¿De qué manera puede empeorar el mundo una ética cuyo objetivo es, justamente, la optimización del mismo? El utilitarismo aboga por una finalidad universal, de modo que permite mediatizar situaciones particulares y, más todavía, permite mediatizar a los individuos. Buscando la optimización de lo general, del mundo, empeora la realidad concreta, la del individuo. El resultado no puede ser otro que la desmejora del mundo, ya que el todo empeora si empeoran las partes.

“Si alguien considera fines globales referidos al perfeccionamiento del mundo en su conjunto, ello le dispensa de las reglas que producen normalmente y en la mayoría de los casos el bien; tratándose del todo, no puede presentar ningún impedimento. [...] El consecuencialismo, que relativiza al individuo respecto de un proceso cósmico irrepresentable, produce, considerado como totalidad, un efecto desmoralizador en contextos concretos, contribuyendo de ese modo al empeoramiento del mundo”³⁹⁶.

Los mejores ejemplos que se pueden poner de “desmoralización de contextos concretos” son los que hemos citado antes: el aborto, la eutanasia y otras cuestiones bioéticas como la manipulación, investigación y edición genética de embriones humanos. En todos estos casos el individuo es sin duda mediatizado en función de un bien superior. Profundicemos un poco más en el aborto, una práctica absolutamente asumida y normalizada en la totalidad de las sociedades occidentales. En su aceptación moral subyace un cálculo utilitarista que puede manifestarse de diversos modos: puede ser económico, pero también puede ser un cálculo utilitarista de tipo ideal en el que se

³⁹⁴ R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 191.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 192.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 193.

valoren las consecuencias en función del proyecto de vida. Así, la madre, el padre o el entorno familiar pueden preferir un supuesto desarrollo libre de la madre frente a la responsabilidad que conllevan los hijos.

Ni siquiera el utilitarismo de la regla escapa a la contradicción de que la relativización en contextos particulares desmejore el mundo. “Mientras el utilitarismo de la regla no deje de ser utilitarismo, el agente debe ponderar caso por caso hasta qué punto tiene su acción algún efecto preferente”³⁹⁷. Entre otras cosas, porque “la ponderación de los diversos bienes en función de las reglas elementales de la acción moral nos abandona a largo plazo”³⁹⁸, de modo que “la propia validez de las reglas – también de las más útiles– se debilita como consecuencia de la reflexión utilitarista”³⁹⁹. Pensemos en el objetivo de paliar el hambre en el mundo. Si este fuera el objetivo sobre el que establecemos nuestra teoría utilitarista, ¿cómo ponderar el efecto a largo plazo de nuestras acciones concretas sobre un objetivo tan lejano? Como parece imposible hacer un cálculo preciso de ese tipo, la valoración se limitaría a utilidades particulares quedando debilitada la regla. Spaemann establece un paralelismo entre la optimización del mundo de los consecuencialistas y la regla de los utilitaristas de la regla, y en ambos casos ese objetivo final se ve perjudicado por el *modus operandi* que subyace a estas éticas.

4.3. Integración de la intención y de las consecuencias en el fin objetivo

Hasta ahora hemos hablado de intención y de consecuencias de la acción y, con ello, hemos dejado claro que ninguno de los dos elementos de forma aislada es suficiente para valorar moralmente la acción. Nos queda, por tanto, otro elemento fundamental y que tanto deontologistas como consecuencialistas olvidan, el fin objetivo o, en palabras escolásticas, el objeto de la acción o la acción en sí misma.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 192.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 193

³⁹⁹ *Ibid.*

Desde la perspectiva tomista, con los actos ocurre lo mismo que con las especies de los seres naturales, que quedan definidos por su forma. La especie de un acto es primeramente su forma, aquello que define la acción, su objeto⁴⁰⁰. “Por eso, del mismo modo que la primera bondad de una cosa natural se aprecia en su forma, que le da la especie, así también la primera bondad de un acto moral se aprecia en su objeto conveniente”⁴⁰¹. Para determinar si un acto es moralmente bueno o malo recurrimos de forma inmediata al tipo de acto de que se trata (objeto) y, en segundo lugar, a la intención del agente y a las consecuencias del acto. Gracias a este esquema podemos designar acciones intrínsecamente malas, es decir, acciones que nunca deberíamos realizar con independencia de las consecuencias derivadas y/o de la intención de quien las lleve a cabo. Matar a un inocente siempre será un asesinato, un acto intrínsecamente malo, a pesar de las buenas consecuencias derivadas o de las buenas intenciones del asesino.

No obstante, dado que la ética es un conocimiento práctico, las circunstancias juegan un papel fundamental en la calificación moral que hacemos de las acciones. El hombre que actúa se ve envuelto en un contexto que condiciona la bondad de sus actos. Por eso, tras decir que la bondad de una acción se determina, en primer lugar, por su objeto, santo Tomás especifica que “la plenitud de su bondad no reside toda en su especie, sino que se añade algo con las cosas que sobrevienen como accidentes; y así son las circunstancias debidas. Por consiguiente, si falta algo de lo que se requiere para las debidas circunstancias, la acción será mala”⁴⁰². Parece evidente que para que un comportamiento sea moralmente bueno no sólo debe ser buena la acción en sí misma, sino que, además, debe adecuarse a las circunstancias que la rodean. Así, sería reprochable el que un padre de familia diese limosna hasta el punto de no poder alimentar a sus hijos. Dar limosna es, sin duda alguna, una acción buena en sí misma, pero, en el caso expuesto, fallaría la adecuación de la acción a las circunstancias.

El conocimiento ético no es exacto en la medida en que lo son los cálculos matemáticos o los juicios de otro tipo de ciencias y, por lo tanto, sus juicios y su praxis

⁴⁰⁰ Cfr. R. SIMON, *Moral*, cit., pp. 216-217.

⁴⁰¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologicae*, Ia, IIae, 18, 2.

⁴⁰² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologicae*, Ia, IIae, 18, 3.

se deben adecuar a las circunstancias, lo que se consigue con la prudencia. La teoría clásica de la prudencia sostiene que “la prudencia es la virtud más necesaria para la vida humana. Efectivamente, vivir bien consiste en obrar bien. Pero, para que uno obre bien no sólo se requiere la obra que se hace, sino también el modo de hacerla, esto es, que obre conforme a recta elección”⁴⁰³. La virtud de la prudencia, por tanto, nos da el discernimiento para elegir el medio adecuado para un fin en cada momento particular y, con ello, vendría a solventar las dificultades que presenta la diversidad de las circunstancias.

Volviendo al tema de los actos intrínsecamente malos, recordamos que Santo Tomás los relacionó con los primeros preceptos de la ley natural, a saber, la conservación de la vida, la conjunción de los sexos y el cuidado de la prole y lo relativo a la verdad y a la vida en sociedad⁴⁰⁴. Estos preceptos no permiten relativización alguna, ni siquiera en las más extrañas circunstancias. Como decíamos antes, un asesinato siempre será un asesinato y ninguna circunstancia cambiaría esa violación de la vida humana. En total armonía con la tradición de la Iglesia –como él mismo remarca–, Spaemann señala tres ámbitos personales sobre los que no cabe relativización ni ponderación circunstancial de bienes: la vida, el lenguaje y la sexualidad. Tales ámbitos corresponden a los preceptos primarios del derecho natural tomista. En estas esferas, cualquier relativización o ponderación de bienes, es decir, cualquier mediatización, supondría un atentado contra la persona misma puesto que “el lenguaje, la corporalidad

⁴⁰³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologicae*, Ia, IIae, 57, 5.

⁴⁰⁴ “De aquí que el orden de los preceptos de la ley natural sea correlativo al orden de las inclinaciones naturales. Y así encontramos, ante todo, en el hombre una inclinación que le es común con todas las sustancias, consistente en que toda sustancia tiende por naturaleza a conservar su propio ser. Y de acuerdo con esta inclinación pertenece a la ley natural todo aquello que ayuda a la conservación de la vida humana e impide su destrucción. En segundo lugar, encontramos en el hombre una inclinación hacia bienes más determinados, según la naturaleza que tiene en común con los demás animales. Y a tenor de esta inclinación se consideran de ley natural las cosas que la naturaleza ha enseñado a todos los animales, tales como la conjunción de los sexos, la educación de los hijos y otras cosas semejantes. En tercer lugar, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional, que es la suya propia, como es, por ejemplo, la inclinación natural a buscar la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad. Y, según esto, pertenece a la ley natural todo lo que atañe a esta inclinación como evitar la ignorancia, respetar a los conciudadanos y todo lo demás relacionado con esto” (SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, 94, 3).

y la sexualidad, que constituyen dimensiones de la humanidad del hombre, se deshumanizan cuando son instrumentalizadas”⁴⁰⁵.

“A ello responde que en la tradición filosófica y teológica clásica la acción de matar intencionada y directamente a hombres inocentes e inermes, la traición intencionada a la confianza diciendo cosas no verdaderas y la separación de la sexualidad de su contexto humano integral hayan sido sustraídas a toda ponderación de bienes y declaradas siempre injustificables”⁴⁰⁶.

Un ejemplo al que Spaemann recurre en algunos de sus escritos para mostrar que hay actos malos con independencia del contexto, especialmente si están en cuestión cálculos utilitaristas, es el caso de los médicos alemanes que durante el nazismo participaron en la selección de enfermos mentales para su eliminación⁴⁰⁷. Tras la caída del Tercer Reich, en los años cincuenta, se juzgó y condenó a dos de ellos a pesar de que alegaron que consiguieron excluir de las listas alrededor del veinticinco por ciento de los nombres y que, de no ser por ellos, habrían muerto muchos más enfermos. La condena del Tribunal Supremo federal estuvo motivada por argumentos claramente anti-consecuencialistas:

“Cuando están en juego vidas humanas, sostener la oportunidad de aplicar el principio del mal menor en atención a calores efectivos razonables, así como intentar hacer depender la legitimidad jurídica de la acción del resultado global de la misma desde una perspectiva social, se opone a la cultura que mantiene la enseñanza moral cristiana acerca del ser humano y su índole personal”⁴⁰⁸.

Esta sentencia fue dictada cuando todavía tenía algún peso la teoría clásica del derecho natural que ha predominado en el occidente cristiano hasta hace bien poco. Para Santo Tomás, como para Spaemann, algunas normas morales (los preceptos primarios)

⁴⁰⁵ R. SPAEMANN, “La inviolabilidad de la vida humana”, en *Anuario Filosófico*, 27 (1994), p. 84.

⁴⁰⁶ R. SPAEMANN, “¿Quién es responsable y de qué?”, cit., p. 225.

⁴⁰⁷ Cfr. R. SPAEMANN, “La perversa teoría del fin bueno. Un cálculo corruptor en el fondo del debate sobre el certificado de asesoramiento previo al aborto en Alemania”, en *Ética, política y cristianismo* (2ª ed.), Palabra, Madrid 2008, pp. 225-227.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, pp. 225-226.

se derivan directamente de la naturaleza humana, por eso no permiten relativización ni cálculo utilitarista. En cambio, en las reglas convencionales de acción (tales como las de circulación, las económicas y otras) no está en juego la persona misma y, de hecho, normalmente se rigen por la utilidad⁴⁰⁹. Así, es de utilidad general el libre mercado o que todos conduzcamos nuestros vehículos por la derecha. No hay más justificaciones para estas normas convencionales que la utilidad. En ellas, quizá, sólo esté en juego la persona de forma indirecta y, desde luego, la utilidad de estas reglas nunca llegaría a justificar una ulterior amenaza a la persona. Como ya se podrá adivinar, el consecuencialismo no considera que exista alguna materia tabú: al consecuencialista, siempre y cuando pueda justificarlo con el fin, todo le está permitido.

Llegados a este punto se hace evidente que para Spaemann cualquier valoración moral debe tener en cuenta todos los elementos de la acción y que sólo siendo correctos cada uno de esos elementos puede decirse de una acción que sea buena en su totalidad. De este modo, Spaemann puede decir con el Aquinate que “para que una cosa sea mala, basta un defecto singular, mientras que para que algo sea bueno no basta un bien singular, sino que se requiere integridad de bondad”⁴¹⁰. Por tanto, la acción humana debe ser íntegra. Por integración entendemos, en este caso, que la intención del agente o *finis operantis* asuma y respete el *finis operis* porque existe la posibilidad de que la intención del agente desvirtúe la naturaleza del acto. La intención “envuelve el acto exterior sea para alcanzar la finalidad propia de este acto, sea para añadirle una finalidad dispar”⁴¹¹. En caso contrario, en el caso de reducir la acción a ciertas consecuencias deseadas o a intenciones subjetivas, el agente pervierte la acción, la utiliza para un fin que nada tiene que ver con la acción misma. Es muy clarificador al respecto el siguiente texto de Spaemann en *Personas*:

“Para la acción moral vale de modo eminente la idea de que la persona está presente en ella como totalidad. Y así como es falsa toda oración que incluya

⁴⁰⁹ Cfr. R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 186-187.

⁴¹⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 20, 2. Spaemann cita en varios escritos el adagio latino “*bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*” (R. SPAEMANN, *Personas*, cit., p. 134) que viene a significar lo mismo.

⁴¹¹ R. SIMON, *Moral*, cit., p. 215.

como parte suya una oración falsa la acción se vuelve mala si uno de sus momentos constitutivos no es bueno: el lugar equivocado, el tiempo erróneo, no considerar suficientemente las circunstancias, un motivo inmoral, o incluso un tipo de acción es malo como tal, de suerte que no hay ningún contexto que pueda hacer buena la acción. *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*. Esta proposición de Boecio, citada más de cincuenta veces por Santo Tomás, resume adecuadamente la idea. Existe una asimetría entre acciones buenas y malas. El que un tipo de acción, es decir, «en sí», sea buena no significa que no se pueda pervertir por el contexto, o sea, por consideración o por no consideración culpable, de la motivación de la acción. La razón está en que un contexto sólo puede influir en el carácter moral de la acción como momento interior suyo. Pero la acción intrínsecamente mala no se vuelve buena por ningún contexto, por ningún motivo, por ninguna circunstancia. Es inadecuada para representar a la persona moral. Pervierte el contexto íntimo que constituye una acción”⁴¹².

La perversión de la acción a través de la imposición de fines ajenos puede verse con claridad en una cuestión bioética tan normalizada y, a la vez, de tanta importancia como la práctica anticonceptiva. Conviene exponer este caso por dos razones: 1) en primer lugar, porque trataremos así las acciones intrínsecamente malas puesto que el de la sexualidad es uno de los ámbitos sobre los, que a juicio de Spaemann y en continuidad con la ley natural tomista, no cabe relativización alguna; 2) y, por otro lado, porque es un campo en el que ha tenido un gran éxito el consecuencialismo. La doctrina de la Iglesia siempre ha mantenido que el *finis operis* del acto sexual es doble: unitivo y procreativo⁴¹³ –lo cual no es nada que no pueda observarse con objetividad. En primer lugar, el acto sexual une emocional, afectiva y físicamente a dos personas, de ahí que deba ser realizado en un contexto conyugal. En segundo lugar, es el acto por el que puede tener lugar el surgimiento de una nueva vida humana. Pues bien, sin ánimo de ser

⁴¹² R. SPAEMANN, *Personas*, cit., pp. 134-135.

⁴¹³ Cfr. PABLO VI, *Humanae Vitae*, Ciudad del Vaticano (25 de julio de 1968). Recuperado de https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html

exhaustivos, diremos que la utilización de métodos anticonceptivos no atiende a la finalidad propia del acto sexual. En el mejor de los casos, los esposos obvian el fin procreativo y, en el peor de los casos, obvian ambos fines imponiendo otros subjetivos como el placer y la satisfacción individual. El *finis operantis* absorbe hasta eliminar el *finis operis* y, con ello, desvirtuar la acción misma. Como ya se ha dicho, detrás de los anticonceptivos encontramos una lógica consecuencialista, sin embargo, aparece de nuevo la paradoja del consecuencialismo:

“Aquí hay una incoherencia en la ética de *responsabilidad consecuencialista*, que queriendo hacer muy responsable a la persona, y en este caso al matrimonio, lo que hace realmente es que si la pareja decide vivir su acto conyugal *provocando voluntariamente la infertilidad* (con un método como el coito interrumpido o una píldora anticonceptiva, aquí si es natural en sentido biológico, o no, es decir, artificial, como uso de píldoras, espermicidas, etc., da lo mismo), lo único que hace es dejar de *ser responsable de su acto original*, el acto conyugal, que convierte en un acto desintegrado en su unidad de amor y su apertura a la procreación. Lo primero y principal, de lo que debería ser responsable, deja de importar e interesar”⁴¹⁴.

Podríamos vernos tentados a considerar no graves o incluso deseables las relaciones sexuales voluntariamente anticonceptivas puesto que no implican la muerte de un humano (ni siquiera en estado embrionario) y son, normalmente, de mutuo acuerdo. Esta interpretación olvida lo que se dijo un poco más arriba, que en el contexto de la sexualidad se expresa la persona misma y cualquier mediatización o relativización implica necesariamente mediatización o relativización de la persona misma.

“La noción tradicional de *finis operis* alude, en cambio, a la categoría de fin que poseen de suyo ciertas acciones y que se la comunican al sujeto que las realiza, con tal que no las subordine a un fin distinto, sino que se apropie el fin correspondiente a la acción convirtiéndola en *finis operantis*” (Urbano, la dignidad y el sentido de la vida).

⁴¹⁴ A. MESTRE, “La ética de la responsabilidad según Robert Spaemann”, cit., pp. 251-252.

4.4. Identidad y responsabilidad limitada

Introducir el *ordo amoris* de *Felicidad y benevolencia*.

Si, por un lado, la intención por sí misma no es suficiente para delimitar la responsabilidad del agente y, por otro, no poseemos una responsabilidad universal, ¿de qué somos realmente responsables? Ya hemos visto que la exigencia exacerbada del consecuencialismo termina por incapacitar moralmente al agente puesto que no le es posible responsabilizarse de todas las consecuencias y de sus omisiones. Veámos que, paradójicamente, la responsabilidad universal acaba por impedir que el individuo se responsabilice de sus acciones. Ahora bien, si no podemos asumir una responsabilidad universal, ¿dónde están los límites de nuestra responsabilidad?, ¿es posible demarcarlos?

Siguiendo a Spaemann, “tenemos que entender la responsabilidad moral como una responsabilidad gradual”⁴¹⁵, donde, además, existe “tanto por arriba como por abajo un límite”⁴¹⁶. Intentar delimitar la responsabilidad individual no es otra cosa que hablar de quién es ese individuo, del lugar que ocupa en el mundo.

“La acción humana también está condicionada perspectivamente. [...] Su perspectiva es limitada. Los agentes obran por fines. Los fines son recortes de la totalidad del acontecer futuro, en cuya configuración el agente interviene. El agente separa determinados acontecimientos como «fines de la acción» y desdeña otros como consecuencias irrelevantes. Esta abstracción va precedida por la caracterización de la propia actividad como «causa» frente a las demás condiciones de un acontecimiento consideradas como meras condiciones marginales. Esta doble abstracción perspectivística es constitutiva del agente. También los animales «abstraen», de forma similar, bajo la perspectiva de sus intereses vitales. Sin embargo, los hombres saben por lo general que abstraen, y

⁴¹⁵ R. SPAEMANN, “¿Quién es responsable y de qué?”, cit., p. 221.

⁴¹⁶ *Ibid.*

como responsables de sus acciones sólo consideramos a aquellos que, al obrar, permiten percibir que lo saben”⁴¹⁷.

Que un adulto deba responsabilizarse jurídicamente de lo que hace un niño sólo es posible desde la perspectiva de un padre. Asignamos responsabilidades concretas en función del individuo al que se las atribuimos. En este sentido, la gradualidad viene determinada por la identidad. Desde la filosofía de Spaemann, diferenciamos tres niveles en nuestra identidad gracias a los cuales podemos concretar y limitar la responsabilidad. Se trata de los niveles personal, familiar y social.

1. El primer nivel es la base de nuestra identidad, y es justamente el hecho de ser alguien personal. No es un elemento cualquiera, tampoco un elemento añadido pues el yo personal es el soporte del resto de caracterizaciones que nos concretan. Como personas, nuestra naturaleza racional permite la benevolencia, es decir, “percibir algo no como objeto, sino como absolutamente real, como ser en sí mismo”⁴¹⁸ a lo que nos vemos obligados a rendirle un cierto respeto. Más todavía, cuando se trata de personas, “dirigirse a lo que es conveniente para el otro, es decir, lo que satisface su propia trascendencia volitiva, es lo que llamamos benevolencia. También lo podemos denominar amor”⁴¹⁹. No obstante, nuestra condición de persona funda la responsabilidad al tiempo que la limita.

“La benevolencia no se puede derivar de imperativo alguno, sino que sustenta y precede todo imperativo moral”⁴²⁰. En este sentido, la benevolencia funda la moral y no al contrario porque la benevolencia no es un precepto moral. Sólo porque somos seres capaces de benevolencia, porque sabemos de la existencia de otros, somos morales; y porque somos morales tenemos responsabilidad. A un animal, incapaz de benevolencia, no le atribuimos responsabilidad. Cuando un animal cualquiera, un perro, por ejemplo, agrede a una persona llegando incluso a matarla, no le exigimos que responda de sus actos. Consideramos al animal causante de la muerte de la persona, pero en ningún caso

⁴¹⁷ R. SPAEMANN, *Personas*, cit., p. 163.

⁴¹⁸ R. SPAEMANN, “Lo natural y lo racional”, cit., p. 128.

⁴¹⁹ R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 152.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 252.

responsable de la misma –no al menos como lo sería un hombre. Encerraremos al perro en la perrera o lo sacrificaremos porque es peligroso, pero nunca se nos ocurriría juzgarlo. Eso no tendría sentido.

En cambio, la personalidad funda la responsabilidad y, al mismo tiempo, la limita. La limita, en primer lugar, porque nuestra benevolencia no es absoluta y no podemos hacer objeto de nuestra racionalidad a todos los hombres. Evidentemente, tenemos responsabilidad sobre aquellos sobre los que recae nuestra benevolencia: no podemos responsabilizarnos de personas que no conocemos o con las que no tenemos relación. Sí debemos responsabilizarnos del familiar, del vecino, del compañero... en definitiva, de aquel con quien convivimos, del prójimo (próximo). En segundo lugar, la personalidad pone límites a la responsabilidad porque la persona es un ser corporal que vive en un tiempo y en un momento determinado. Esas determinaciones históricas acotan la benevolencia y la responsabilidad a un contexto concreto. Spaemann ha denominado *ordo amoris* a este orden que naturalmente jerarquiza nuestra benevolencia. Más adelante, en el capítulo II de la siguiente sección, lo trataremos con más detenimiento.

En varios textos Spaemann recurre al famoso experimento del psicólogo americano Stanley Milgram⁴²¹ –repetido, a su vez, por la radio bávara– en el que a los participantes se les hacía creer que formaban parte de un experimento para la mejora de un programa global de teoría del aprendizaje. Éstos debían dar descargas eléctricas a otro sujeto de prueba cuando fallara en las respuestas de un test. Los participantes desconocían que todo era un montaje y que las descargas no eran reales, sin embargo, el sujeto que las recibía, que era un actor, fingía sufrir grandes dolores. La mayoría de los participantes aplicaron virtuales descargas eléctricas poco menos que letales al sujeto de prueba. Todos ellos se dejaron llevar por la obediencia y, especialmente, por la responsabilidad que habían asumido en relación con la mejora global del aprendizaje.

“Lo que estas personas pasaron por alto era que no se contaba en modo alguno entre sus deberes contribuir a la mejora de los resultados de los procesos de

⁴²¹ Cfr. R. SPAEMANN, *Ética: Cuestiones fundamentales*, cit., pp. 86-87 y R. SPAEMANN, “¿Quién es responsable y de qué?”, cit., p. 116.

aprendizaje en el mundo. En el caso en cuestión tenían responsabilidad sólo por *una determinada persona*, a saber, aquélla que estaba expuesta a su intervención experimental. Esa persona era su «prójimo» en el sentido del mandamiento bíblico⁴²².

Esa persona sí era objeto de la benevolencia del participante, cabría decir. No lo era el total de los humanos que podrían verse beneficiados por los resultados del experimento. Ese conjunto abstracto de personas, por muy grande que fuese, quedaba fuera de su benevolencia. Por lo que el participante quedaba exonerado de la responsabilidad de cualquier efecto que tuviera el experimento más allá de lo que pasara dentro de la sala con el otro participante, de quien sí dependía su integridad física. Estrictamente hablando, la responsabilidad inmediata de una persona recae sobre sus conocidos, esto es, sobre aquellos que son objeto de su conocimiento y, al mismo tiempo, de su benevolencia.

2. En el segundo nivel se encuentra la identidad familiar, la cual remite, de nuevo, al primero porque la familia se funda en la dualidad sexual de las personas. Se trata de una diferencia que antes no hemos tenido en cuenta porque no repercute en la benevolencia. Obviamente, debido a la racionalidad que comparten, el varón y la mujer están igualmente inclinados a la benevolencia. Sin embargo, en este segundo nivel, esa diferencia personal es clave puesto que da lugar a la familia y, por tanto, a una distinción de funciones. Atendiendo a los textos de Spaemann, podemos decir que la responsabilidad se concreta cuando situamos a la persona en su contexto familiar. Hago notar que tal contexto no es extrínseco, sino intrínseco, esto es, que conforma su identidad. Uno no asume el papel de padre, sino que es padre desde el momento en que engendra. El padre de familia tiene una responsabilidad muy concreta sobre los hijos. También ellos con él, aunque sea asimétrica. No es lo mismo ser hijo que padre en una relación personal concreta. “Así, los padres tienen por regla general la responsabilidad positiva por el bien y la educación de sus hijos”⁴²³.

⁴²² R. SPAEMANN, “¿Quién es responsable y de qué?”, cit., p. 216.

⁴²³ *Ibid.*, p. 220.

Como la familia es previa a la sociedad, entendemos que la responsabilidad familiar prima sobre la civil. Al respecto, es interesante el caso tratado por Tomás de Aquino y comentado por el propio Spaemann:

“Cuando Tomás de Aquino, por el contrario, opone el deber del juez a los deberes de la esposa del delincuente, nos está ofreciendo un ejemplo de una consideración no totalitaria de la acción. No todas las acciones han de realizarse en el mismo marco sistémico. El juez tiene que ocuparse del *bonum civitatis*, la esposa del *bonum privatum familiae*”⁴²⁴.

Más allá del conflicto entre responsabilidad familiar y social, lo que este texto pone de manifiesto es que para Spaemann existen diferentes niveles de responsabilidad. También pone de manifiesto la prioridad de la responsabilidad conyugal de una mujer – extensible a toda la familia– sobre la civil.

3. Todavía nos queda por ver un tercer grado de responsabilidad que va asociado a las posiciones sociales que se ostenta. En este caso hablamos de pluralidad de funciones sociales (laboral, política, académica, religiosa, etc.) pero siempre bajo el paraguas del bien común. Por otro lado, aunque en este nivel seguimos hablando de identidad, lo hacemos en un sentido amplio y equívoco dado que los cargos no son esenciales. De hecho, se pueden ostentar varios al mismo tiempo o, incluso, abandonar uno y asumir otro sin grandes problemas. No sucede lo mismo con la paternidad o la filiación: nadie puede dejar de ser padre o hijo. No obstante, con la asunción del cargo se concreta la responsabilidad. Así, la responsabilidad social o civil del profesor pasa por responder de la formación académica de sus alumnos. Es una responsabilidad bien distinta de la del policía o de la del dependiente de una tienda.

Nadie puede decir que no esté sujeto a este último nivel pues vivir en sociedad conlleva necesariamente el desempeño de una función social. Pensar que un niño de Educación Primaria no tiene responsabilidad es poco menos que sacarlo de la sociedad. En su caso, la responsabilidad escolar podrá ser mínima –escuchar al profesor y obedecerle y respetar a los compañeros– pero en la medida en que se sabe parte de la

⁴²⁴ R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 230.

sociedad y conoce su situación de estudiante, adquiere una responsabilidad. De ahí que el niño que no atiende en clase, que no hace las actividades o que molesta a los compañeros merezca una reprimenda y, posiblemente, un castigo. La responsabilidad civil nos pertenece a todos como componentes de una sociedad; responder adecuadamente a ella o no hacerlo es otra cuestión.

Como colofón, citaremos una idea de Spaemann que podría servir para calibrar el alcance de la responsabilidad civil de cada ciudadano. Es la siguiente: “cabe decir de modo general que la responsabilidad crece con el poder”⁴²⁵. La responsabilidad oscila entre un mínimo, el de no utilizar a una persona sólo como medio, y un máximo, la imposibilidad de hacernos cargo de todas las consecuencias universales⁴²⁶. Dentro de este marco, la responsabilidad individual varía en función del poder, es decir, del alcance de mis acciones. En este sentido, podemos definir al poderoso como aquel cuyas acciones tienen un alcance mayor que el de cualquier ciudadano. Así, la decisión del propietario de una pequeña tienda de no comprar a cierto proveedor tiene unas repercusiones muy limitadas; sin embargo, si esa persona es el propietario de una multinacional o si es el ministro de economía de un país, el alcance de los efectos producidos por su decisión será mucho mayor. Por eso mismo, la responsabilidad también es superior.

Si bien sabemos que existen otros factores delimitantes de las responsabilidades como, por ejemplo, la naturaleza del cargo asumido, que nos compromete con una tarea concreta fuera de la cual no se debería, a priori, asumir responsabilidades, no podemos detenernos en todos ellos. Con estas reflexiones sobre la identidad a partir de la filosofía de Spaemann, pretendemos evidenciar que, en contra de lo que sostiene el consecuencialismo, la responsabilidad individual siempre tiene límites.

⁴²⁵ R. SPAEMANN, “¿Quién es responsable y de qué?”, cit., p. 221.

⁴²⁶ Cfr. *Ibid.*

Sección segunda. Ética de la benevolencia

Capítulo I. Felicidad y deber, un problema en la historia de la ética

“Para los antiguos, pese a la variedad de posturas filosóficas individuales, la felicidad constituye el fin supremo de la vida; para los modernos (no para los contemporáneos), la felicidad es una meta inalcanzable, y su opuesto –la infelicidad– constituye el precio que el hombre debe pagar para obtener una civilización mejor y condiciones de vida más seguras”¹.

Efectivamente, como señala Enrico Berti en el texto, las posturas antiguas han variado notablemente desde el hedonismo más materialista de Aristipo hasta el intelectualismo más puro de Sócrates o de Platón. En cambio, todos ellos, alejándose de concepciones mitológicas deterministas, según las cuales la felicidad dependía, en última instancia, de los dioses, proponen que es posible alcanzar una vida buena y feliz y que, además, tal vida coincide, normalmente, con un determinado modo de vivir, de actuar, de comportarse, esto es, con un determinado *ethos*.

Los mayores filósofos de la Antigüedad, tales como Sócrates, Platón, Aristóteles o los estoicos, y también cristianos como san Agustín y Santo Tomás, entendieron que la felicidad es un bien humano, o mejor, es el sumo bien. De tal manera que la felicidad tenía una dimensión moral. Para todos ellos, una vida moralmente correcta era sinónimo de una vida feliz. En cambio, en la Modernidad el paradigma cambiará repentinamente: para los modernos, una vida recta no significará necesariamente que el individuo sea feliz. De fondo a este cambio moderno se encuentra el abandono de la teleología.

A pesar del cambio operado en la Modernidad, Spaemann hace suya la máxima aristotélica que estipula que el fin supremo del hombre es la felicidad² pero que, sin

¹ E. BERTI, *En el principio era la maravilla. Las grandes preguntas de la filosofía antigua*, Gredos, Madrid 2009, p. 241.

² Cfr. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, I, 2.

embargo, tenemos serias dificultades para aclarar, incluso a nosotros mismos, el significado y el contenido de la felicidad³.

1.1. Felicidad en sentido clásico

Las siguientes exposiciones no son, en absoluto, exhaustivas, sino que únicamente pretenden mostrar la relación entre felicidad y moralidad en estos dos grandes filósofos (Aristóteles y Santo Tomás) para que se vea con claridad la ruptura moderna, encarnada en la figura de Kant, con estas teorías clásicas de la vida lograda y contextualizar mejor el intento de Robert Spaemann por introducir, de nuevo, las aspiraciones a la felicidad en una ética contemporánea.

1.1.1. El intelectualismo moral de Sócrates y Platón

A juicio de Aristóteles, “Sócrates creía que las virtudes eran razones (pues pensaba que toda virtud era conocimiento)”⁴, de ahí que caractericemos la ética socrática como intelectualista. Sócrates parece eliminar la intervención de la voluntad y sólo concede peso al intelecto que presenta al sujeto lo que es bueno y, por ello, digno de ser perseguido.

“Hacia los males nadie se dirige por su voluntad, ni hacia lo que cree que son males, ni cabe en la naturaleza humana, según parece, disponerse a ir hacia lo que cree ser males, en lugar de ir hacia los bienes. Y cuando uno se vea obligado a escoger entre dos males, nadie elegirá el mayor, si le es posible elegir el menor”⁵.

Por otro lado, la famosa tesis socrática según la cual es peor cometer una injusticia que padecerla y que da pie a la ética basada en la virtud tiene una clara base

³ Cfr. R. SPAEMANN, “La filosofía como doctrina de la vida feliz”, en *Ensayos filosóficos*, cit., p. 89.

⁴ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, VI, 1144b, 25-30.

⁵ PLATÓN, *Protágoras*, 358a, c-d.

eudemonista. En este sentido, para Sócrates, la felicidad sólo podría alcanzarse bajo la virtud del alma. En correlación con la salud del cuerpo, la salud del alma tiene que ver con su orden. A éste, Sócrates lo denomina justicia y lo considera la virtud más propia y elevada del alma. Como es sabido, cada diálogo socrático está dedicado a una virtud. El ejercicio de la virtud de la justicia conlleva que no se haga lo que se antoja, sino lo conveniente. Ser injusto, por tanto, es la peor enfermedad del alma. Así queda reflejado en la conversación que Sócrates mantiene con Polo en el diálogo Gorgias de Platón:

“Sócrates — Porque el mayor mal es cometer injusticia.

Polo — ¿Éste es el mayor mal? ¿No es mayor recibirla?

Sóc. — De ningún modo.

Pol. — Entonces, ¿tú preferirías recibir la injusticia a cometerla?

Sóc. — No quisiera ni lo uno ni lo otro; pero si fuera necesario cometerla o sufrirla, preferiría sufrirla a cometerla”⁶.

En la misma línea que su maestro, Platón retomaba la idea de que la justicia es la causante de la felicidad, tanto en el alma como en la *polis*. De nuevo, aparecen tematizadas las virtudes. La felicidad de los productores dependerá de la virtud de la templanza, la de los guerreros de la valentía y la de los filósofos-gobernantes de la sabiduría. Asimismo, la felicidad en la *polis* dependerá de que cada grupo social desarrolle virtuosamente su propia labor. Como hace notar E. Berti, para Platón, “la felicidad, pues, deja de ser una cuestión individual y privada para convertirse en un fenómeno sociopolítico; no podemos ser felices solos, sino dentro de una ciudad donde todos sean felices, o, por lo menos, donde todos tengan la posibilidad de serlo”⁷. No obstante, se aprecia una evolución en el pensamiento de Platón con respecto a la felicidad: pasa de una idea autárquica y ascética de la misma, de clara impronta socrática, a otra más material, en la que incluye ciertos placeres mundanos. En obras emblemáticas platónicas como la *República* aparece la felicidad únicamente alcanzable para el sabio que contempla las ideas, especialmente la idea de Bien. Pero más tarde, en su etapa de vejez, Platón parece haber repensado la cuestión y concluir en el *Filebo* que,

⁶ PLATÓN, *Gorgias*, 469b-c.

⁷ E. BERTI, *En el principio era la maravilla. Las grandes preguntas de la filosofía antigua*, cit., p. 255.

efectivamente, debe incluirse el placer en la vida feliz y no exclusivamente el conocimiento.

“Sócrates. — Si alguno de nosotros aceptara vivir con prudencia, intelecto, ciencia y pleno recuerdo de todo, pero sin participar de placer ni mucho ni poco, ni tampoco de dolor, sino totalmente insensible a todas esas cosas.

Protarco. — Ninguna de estas dos vidas, Sócrates, sería, para mí al menos, elegible, ni tampoco, creo yo, le podría parecer nunca a otro.

Sóc. — ¿Y la que participa de ambas, Protarco, resultado común de la mezcla de las dos?

Pro. — ¿Dices una vida de placer y también de intelecto y prudencia?

Sóc. — Sí; así la planteo yo”⁸.

No obstante, ve necesario distinguir entre placeres puros, aquellos que proceden de actividades superiores, y placeres mixtos, los procedentes del cuerpo y mezclados con el dolor. También encontramos cambios en su doctrina en relación a la posibilidad de alcanzar la felicidad en esta vida o en una vida *post mortem*⁹.

En cuanto a la idea de felicidad en Platón, a juicio de Spaemann, la tesis platónica según la cual nadie hace el mal voluntariamente, tiene sentido si entendemos la vida como un todo. En esta línea, podemos decir que nadie renuncia voluntariamente a una vida lograda. Se puede errar en el sentido de no haber desarrollado una vida que haya llevado a alguien a su realización personal, sin embargo, esa aspiración se encuentra siempre de fondo¹⁰.

1.1.2. *Eudaimonismo aristotélico*

El *eudaimonismo* aristotélico es uno de los lugares comunes –quizá el más común– de la historia de la ética para explicar la relación entre felicidad (*eudaimonía*) y

⁸ PLATÓN, *Filebo*, 21c-22a.

⁹ Cfr. E. BERTI, *En el principio era la maravilla. Las grandes preguntas de la filosofía antigua*, cit., pp. 260-264.

¹⁰ Cfr. R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 39.

ética o moral. Nótese que una de las principales obras éticas de Aristóteles, *Ética nicomáquea*, está dedicada casi por completo a aclarar la cuestión de la felicidad, que tematiza en el Libro I. Desde una base teleológica, en el libro segundo de dicha obra, Aristóteles aclara que la felicidad es el fin último de los actos humanos y el bien supremo. Pero, frente a Platón, considera que la felicidad no puede consistir en una mera contemplación de la Idea de Bien puesto que, si en nuestra vida somos felices, la felicidad no puede ser algo trascendente a ella misma. Por lo tanto, la teoría de la felicidad de Aristóteles será de corte realista y contando con la experiencia común. Spaemann habla de lo específicamente humano como aquello sobre lo que Aristóteles puso el acento de la felicidad. Más tarde, veremos las consecuencias que Spaemann asocia a esta forma de plantear la cuestión.

“Frente a Platón, [Aristóteles] plantea la objeción de que el «bien», lo «uno» y lo «incondicionado» no son criterios por los que se pueda orientar la vida lograda específicamente humana. Aristóteles rechaza considerar al hombre como un ser cuya vida sólo se pueda llevar a su acabamiento dejándose capturar por lo incondicionado —que él mismo no es— y realizando en él su posibilidad suprema. De ahí que en la ética nicomáquea, el Estagirita esboce una hermenéutica de una consumación de la vida que se orienta por la normalidad, por la *conditio humana*”¹¹.

Aristóteles define la felicidad como “algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos”¹². Tal finalidad se alcanza a través de la virtud, es decir, a través de la actividad que perfecciona al hombre. No obstante, esta actividad virtuosa no se desarrolla de forma aislada o al margen de otros factores que pueden llegar a ser determinantes. La felicidad requiere de bienes externos ya que realizamos muchas actividades utilizando como instrumentos esos mismos bienes y, por eso, “no es feliz quien tiene un aspecto desagradable, o es de baja estirpe, o está solo y sin hijos; y lo es menos aún quien tiene hijos o amigos perversos, o los tiene buenos pero mueren”¹³.

¹¹ R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 97.

¹² ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, I, 1097b 20.

¹³ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, I, 9, 1099a 31 - 1099b 8.

Pero, ahora bien, ¿cuáles son las virtudes humanas que proporcionan felicidad? Aristóteles distingue dos tipos de virtud: las virtudes éticas, asociadas a la parte desiderativa del alma (ορεξις), y las virtudes dianoéticas (διανοια), asociadas a la parte racional, aunque el deseo está impregnado de racionalidad cuando es virtuoso (vous ορεκτικον). Ambos tipos de virtudes ordenan la actividad humana perfeccionándola. La virtud, como hábito que es, se adquiere a fuerza de repetir ciertos actos. Son, por tanto, costumbres (si descartamos el sentido sociológico que tiene hoy preferentemente el vocablo). En el lado opuesto encontramos el vicio, que también es un hábito, pero, en este caso, negativo. En este sentido, “para Aristóteles, lo mismo que para Platón y los griegos en general, virtud (αρετη) significa excelencia, y su significado no es sólo moral. Es importante tener en cuenta este aspecto si se quiere comprender bien la identificación entre felicidad y virtud”¹⁴.

Las virtudes dianoéticas son solamente cinco y distinguimos las pertenecientes a la razón teórica (ciencia o *episteme*, inteligencia o *nous* y sabiduría o *sophia*) y las propias de la razón práctica (arte o *techne* y prudencia o *phronesis*)¹⁵. Por su parte, las virtudes éticas son más numerosas: la valentía, la templanza, la generosidad, la magnificencia, la magnanimidad, la mansedumbre, la sinceridad, el ingenio, la amabilidad, la vergüenza, la justa indignación y la justicia¹⁶. A pesar de la diversidad, todas las virtudes éticas comparten dos cosas en común: en primer lugar, como se ha dicho antes, que pertenecen a la parte desiderativa del alma y, en segundo lugar, que cada virtud ética es el término medio entre dos vicios, el exceso y el defecto. Por ejemplo, en el caso de la valentía se trata del punto medio entre su defecto, la cobardía, y su exceso, la temeridad. No obstante, en general, el punto medio no es aritmético, sino que depende de la virtud en cuestión, así como del individuo y de las circunstancias –en la guerra, por ejemplo, la valentía se aproxima más a la temeridad que en tiempos de paz–. De ahí que la prudencia sea una virtud dianoética fundamental, pues proporciona

¹⁴ E. BERTI, *En el principio era la maravilla. Las grandes preguntas de la filosofía antigua*, cit., p. 268. Sobre los diferentes sentidos de virtud en sentido clásico, véase A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Austral, Barcelona, pp. 226-251 y W. D. ROSS, *Aristóteles*, Charcas, Buenos Aires 1981, pp. 225-278.

¹⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, VI.

¹⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, VII.

el discernimiento para identificar el punto medio en cada circunstancia, dando paso, así, a las virtudes éticas.

A pesar de la importancia de la prudencia, Aristóteles considera que la sabiduría es una virtud superior o más importante¹⁷ y será la que determine la felicidad del hombre. Esta jerarquía de virtudes parece determinar que el modo de vida feliz deba ser el teórico, es decir, el modo de vida destinado a la contemplación de la sabiduría. Llegados a este punto, se desata cierto debate, puesto que algunos estudiosos de la materia han tachado de intelectualista la eudaimonía aristotélica. También cabe preguntar dónde queda la naturaleza esencialmente política del hombre: ¿cómo es posible que el animal político (*zoon politikón*) que es el hombre vea el destino de su felicidad limitado a la contemplación y no al desempeño de la vida en común?

Como encuentra E. Berti, existen elementos que impiden una interpretación intelectualista de la felicidad en Aristóteles. En primer lugar, el placer constituye un elemento que nos aleja del intelectualismo. El virtuoso, según el Estagirita, no es aquel que solamente actúa conforme a la virtud, sino aquel que actuando virtuosamente goza con ello. El placer no está reñido con la virtud, ni siquiera el placer corporal, aunque deba ser comedido. Un intelectualista como Platón no contemplaría la posibilidad del deleite material. Otro elemento citado por el experto italiano es la amistad o *philia*, a la cual Aristóteles dedica nada menos que dos libros en *Ética nicomáquea*, el libro VIII y el IX. *Philia* sería cualquier tipo de relación afectiva entre personas y se convierte, así, en una de las virtudes éticas necesarias para la felicidad; “dado que el amigo es como otro sí mismo y la felicidad es el objetivo de la vida de cada uno, ésta se alcanza de un modo más completo gracias a la percepción de la proximidad del amigo”¹⁸. Por tanto, la eudaimonía aristotélica presupone una vida social. Finalmente, hay que hacer hincapié en que un individuo cuyo modo de vida sea el teórico, no invierte todo su tiempo en la contemplación. Es posible conjugar la vida contemplativa (mayoritaria) con la vida

¹⁷ E. Berti encuentra dos motivos: el primero es que la prudencia tiene en cuenta el bien del hombre, un objeto limitado, mientras que la sabiduría tiene por objeto todo el universo (los principios o causas primeras); el segundo motivo es que la sabiduría constituye la finalidad del hombre frente a la prudencia que tiene por objeto los medios (Cfr. E. BERTI, *En el principio era la maravilla. Las grandes preguntas de la filosofía antigua*, cit., pp. 270-271).

¹⁸ *Ibid.*, pp. 272-273.

política o comunitaria. No obstante, la tensión entre vida teórica y vida política está muy presente en la obra de Aristóteles, quien se decanta en algunos lugares por la primera, considerando que es más perfecta por ser autónoma. Eso no quiere decir, insisto, que sean incompatibles; más bien quiere decir que se necesita una buena dosis de contemplación para ser feliz.

A estos motivos se podría añadir otro que, aunque presente, Berti no cita explícitamente. Se trata de la unidad de las virtudes, de todas virtudes, tanto dianoéticas como ética. Decíamos antes que la prudencia posibilita la aparición de las virtudes éticas al ayudar al hombre a discernir el punto medio. De hecho, “la prudencia es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre”¹⁹. Es, por tanto, una virtud dianoética con aplicaciones prácticas. Aristóteles presupone que para actuar virtuosamente antes hay que saber qué es lo virtuoso en cada caso. En este sentido, la prudencia es el puente entre las virtudes dianoéticas y las virtudes éticas. El siguiente texto aclara lo que venimos diciendo:

“Está claro, pues, por lo que hemos dicho, que no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudente sin virtud moral. Esta circunstancia refutaría el argumento dialéctico según el cual las virtudes son separables unas de otras, pues la misma persona puede no estar dotada por naturaleza de todas las virtudes, y así puede haber adquirido ya algunas, pero otras todavía no. Esto, con respecto a las virtudes naturales, es posible, pero no en relación con aquellas por las que un hombre es llamado bueno en sentido absoluto, pues cuando existe la prudencia todas las otras virtudes están presentes Y es claro que, aun cuando no fuera práctica, sería necesaria, porque es la virtud de esta parte del alma, y porque no puede haber recta intención sin prudencia ni virtud, ya que la una determina el fin y la otra hace realizar las acciones que conducen al fin”²⁰.

En definitiva, para Aristóteles, vida feliz es sinónimo de vida virtuosa y, aunque la eudaimonia tenga una carga importante de intelectualismo, engloba, asimismo, la relación interpersonal a través de las virtudes éticas.

¹⁹ ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, VI, 5, 1140b 1-5.

²⁰ ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, VI, 13, 1144b 30 - 1145a 5.

Spaemann, por su parte, ha visto en la propuesta de Aristóteles una solución de compromiso ante la ambigüedad que plantea la felicidad en la reflexión aristotélica²¹. En este sentido, existirían dos modos de eudaimonía aristotélica: “la primera es humana en sentido propio, se cumple en el marco de la normalidad burguesa y descansa en el compromiso. La segunda es radical en el sentido de éxtasis platónico de la razón”²². Para hacer operativa esta última, sería necesario, dice Spaemann, abandonar la condición humana, lo que no deja de ser imposible.

1.1.3. La *beatitudo* en Santo Tomás

En los sucesivos siglos, la convicción de que la felicidad sólo puede conseguirse con rectitud moral se mantuvo prácticamente intacta. A ello contribuyó de forma decisiva el cristianismo, cuyas novedades sobre la salvación eterna propiciaron algunos cambios en las teorías anteriores. Entre otros, se introdujo la idea de que la auténtica felicidad no se alcanza en este mundo, sino en el venidero. Como muestra, exponemos el pensamiento de Santo Tomás, un autor que adecúa a los dogmas y a la tradición cristiana la eudaimonía aristotélica.

La opinión del Aquinate es la que ya se ha comentado, que “la bienaventuranza [o felicidad] del hombre es doble: una perfecta y otra imperfecta”²³. Esta división entre las dos formas de felicidad es absolutamente necesaria si miramos la cuestión desde la fe cristiana. Es importante advertir que estamos utilizando una expresión, “división de la felicidad”, no del todo adecuada puesto que, como después se verá, para Tomás de Aquino no existe una escisión real entre una forma de felicidad y la otra. Ya se adivinará que la felicidad perfecta está relacionada con la salvación y con la vida eterna. Pero, ¿cuál es el contenido de la felicidad, de la felicidad imperfecta, especialmente?

²¹ Cfr. R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., pp. 94-106.

²² *Ibid.*, p. 97.

²³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologicae*, Ia, IIae, 3, 7.

Según el santo, la razón práctica se guía por una especie de máxima a la que él denomina “primer precepto de la ley”²⁴. Se trata del principio que manda hacer el bien y evitar el mal. Parece ser, pues, que ese bien, al que nos sentimos inclinados por la razón, debe conformar nuestra felicidad. Concretamente, Santo Tomás utilizó la palabra latina *beatitudo* –traducida habitualmente como felicidad o como bienaventuranza– para hablar de este bien que garantiza nuestra felicidad. Como ha explicado F. C. Copleston, *beatitudo* tiene, en Santo Tomás, dos sentidos, uno subjetivo y otro objetivo, frente al sentido únicamente subjetivo, como condición psicológica, que se le suele dar a “felicidad”.

“La palabra *beatitudo* tenía para el santo un sentido mucho más amplio. Si se usa en sentido objetivo, connota la posesión de lo que convierte en acto las potencias de un hombre, haciéndolo sentirse satisfecho o feliz. Cuando se usa en sentido subjetivo, significa fundamentalmente la actividad de gozar la posesión de lo que perfecciona las potencias de un hombre, aunque también puede significar el estado de satisfacción o felicidad que acompaña a esta actividad. *Beatitudo*, en sentido objetivo, connota ese bien que, al ser poseído, perfecciona las potencias de un hombre. Usada en sentido subjetivo, esta palabra connota la actividad de

²⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologicae*, Ia, IIae, 94, 2. Santo Tomás establece un paralelismo entre la razón especulativa y la razón práctica, y en ambos casos encuentra un principio rector. En la razón especulativa encuentra el principio de no contradicción como el más básico de todos y sobre el que se construye todo conocimiento teórico verdadero y en la razón práctica el de hacer el bien y evitar el mal: “Ahora bien, entre las cosas que son conocidas de todos hay un cierto orden. Porque lo primero que alcanza nuestra aprehensión es el ente, cuya noción va incluida en todo lo que el hombre aprehende. Por eso, el primer principio indemostrable es que «no se puede afirmar y negar a la vez una misma cosa», principio que se funda en las nociones de ente y no-ente y sobre el cual se asientan todos los demás principios, según se dice en IV *Metaphys*. Mas así como el ente es la noción absolutamente primera del conocimiento, así el bien es lo primero que se alcanza por la aprehensión de la razón práctica, ordenada a la operación; porque todo agente obra por un fin, y el fin tiene razón de bien. De ahí que el primer principio de la razón práctica es el que se funda sobre la noción de bien, y se formula así: «el bien es lo que todos apetecen». En consecuencia, el primer precepto de la ley es éste: «El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse». Y sobre éste se fundan todos los demás preceptos de la ley natural, de suerte que cuanto se ha de hacer o evitar caerá bajo los preceptos de esta ley en la medida en que la razón práctica lo capte naturalmente como bien humano” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologicae*, Ia, IIae, 94, 2). No obstante, estos principios son formales y, por ello, es necesario dotarlos de unos contenidos concretos que nos daría la ley natural.

poseer este bien y la satisfacción o felicidad (en sentido ordinario) que acompaña esta actividad”²⁵.

Santo Tomás mantiene la teoría aristotélica según la cual el conocimiento es la actividad más propia del hombre y que, por lo tanto, sólo en esa actividad podrá realizarse plenamente para ser feliz. La gran diferencia con Aristóteles es acerca de qué se considera conocimiento superior. Para Aristóteles, “la sabiduría es ciencia e intelecto de lo más honorable por naturaleza”²⁶, esto es, ciencia de las primeras causas. Por eso, “el sabio no sólo debe conocer lo que sigue de los principios, sino también poseer la verdad sobre los principios”²⁷. También el Aquinate consideró que el conocimiento superior es el conocimiento de los primeros principios, pero, como cristiano, situó en Dios el primer principio. Sólo el conocimiento de Dios nos hace, pues, auténticamente felices²⁸. “Es esta posesión del Ser Supremo y, por ello, del Sumo Bien, lo que perfecciona las potencias humanas en la forma más alta posible y confiere la perfecta felicidad en el sentido psicológico”²⁹.

Para negar que la bienaventuranza perfecta pueda alcanzarse en esta vida, Santo Tomás ofrece dos motivos. En primer lugar, en la vida actual nos topamos con males que son inevitables (“tanto la ignorancia por parte del entendimiento, como el deseo desordenado por parte del apetito, y múltiples penalidades por parte del cuerpo”³⁰) y que impiden la satisfacción plena. En esta primera argumentación, el santo también cita la

²⁵ F. C. COPLESTON, *El pensamiento de Santo Tomás*, FCE, México 2014, p. 235.

²⁶ ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, VI, 7, 1141b 4-5.

²⁷ ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, VI, 7, 1141a 18-20.

²⁸ “Como se señaló (a.6), la bienaventuranza perfecta del hombre no consiste en lo que es perfección del entendimiento por participación de algo, sino en lo que lo es por esencia. Pero es claro que algo es perfección de una potencia en la medida que le pertenece la razón de objeto propio de esa potencia. Y el objeto propio del entendimiento es la verdad. Por consiguiente, la contemplación de algo que tiene verdad participada no perfecciona al entendimiento con la última perfección. Pero, como la disposición de las cosas en el ser y en la verdad es la misma, según se dice en II *Metaphys.*, lo que es ente por participación es verdadero por participación. Ahora bien, los ángeles tienen ser participado, porque sólo en Dios su propio ser es su esencia, como se demostró en la primera parte (q.44 a.1; q.3 a.4; q.7 a.1 ad 3; a.2). Por consiguiente, resulta que sólo Dios es la verdad por esencia, y que su contemplación hace perfectamente bienaventurado” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologicae*, Ia, IIae, 3, 7).

²⁹ F. C. COPLESTON, *El pensamiento de Santo Tomás*, cit., p. 235.

³⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologicae*, Ia, IIae, 5, 3.

transitoriedad de los bienes de la vida y, de modo especial, la transitoriedad de la propia vida, a la cual nos aferramos rehuyendo la muerte, tensión que nos aleja más todavía de la bienaventuranza. En segundo lugar, recuerda que si tenemos en cuenta en qué consiste la bienaventuranza (en la contemplación de la esencia divina) se hace evidente que no sea alcanzable por ahora.

“En efecto, contemplar la suprema perfección del Bien Divino constituye la felicidad perfecta del hombre, de la cual no corresponde a nuestra sabiduría metafísica, ni es posible alcanzarla sin una acción Divina que escapa a los límites de nuestra especulación actual”³¹.

No obstante, la plena contemplación de Dios no sólo no es posible en este mundo, el cual constituye un paso previo, sino que, además, se necesita del favor divino para alcanzarla. Esta consecuencia es obvia desde la metafísica aristotélico-tomista según la cual un ser no puede perfeccionar una de sus potencias sin la intervención de otro ser que ya posea esa perfección en acto. Así, el hombre no puede contemplar a Dios si éste no se lo concede.

Hasta ahora hemos hablado de la felicidad perfecta, y no tanto de la imperfecta. Sin embargo, sin ser exactamente lo mismo, entre ambas existe una fuerte relación. Al respecto, es importante tener en cuenta lo que dice Santo Tomás en una parte de la *Summa Theologicae*:

“La bienaventuranza del hombre es doble: una perfecta y otra imperfecta. Ahora bien, hay que entender como bienaventuranza perfecta la que alcanza la verdadera razón de bienaventuranza, y por bienaventuranza imperfecta la que no la alcanza, sino que participa de una semejanza particular de la bienaventuranza”³².

³¹ B. OLIVARES, “Sabiduría, felicidad y perfección: relación entre el conocimiento teórico y la bondad moral del fin último y la felicidad en el pensamiento de santo Tomás”, en *Espíritu LXII*, 145 (2013), p. 82.

³² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologicae*, Ia, IIae, 3, 7.

Lo interesante de este texto es la consideración de que existe continuidad entre la bienaventuranza imperfecta y la perfecta y que diciendo esto, Santo Tomás parece aceptar la posibilidad de alcanzar una forma de felicidad terrenal. Además, “la bienaventuranza imperfecta, que puede tenerse en esta vida, puede adquirirla el hombre por sus medios naturales, del mismo modo que también puede adquirir la virtud, en cuya operación consiste”³³. En otra parte, sobre la consecución de la bienaventuranza perfecta, el santo considera que los hombres “la consiguen con muchos movimientos de operaciones, que se llaman méritos”³⁴ y no exclusivamente con la gracia divina, con lo que queda claro que, para Santo Tomás, una vida virtuosa, es decir, una vida ética –teniendo en cuenta que la virtud “es un hábito que dispone siempre para el bien”³⁵–, es sinónimo de vida feliz.

1.2. Desteleologización y separación moderna entre moralidad y felicidad

Traemos aquí de nuevo la expresión *desteleologización*, una de las que Spaemann utiliza en *Sobre Dios y el mundo*³⁶ para referirse al abandono de la concepción *finalística* de la naturaleza que tuvo lugar, aunque no de forma exclusiva, durante la Modernidad. A pesar de que, como explicamos al comienzo de este trabajo, inicialmente fue un cambio de paradigma metafísico y de filosofía de la naturaleza, también se extendió hasta la antropología y la ética con graves consecuencias. Por eso, para entender la ética kantiana, que separa tajantemente entre felicidad y moralidad, necesitamos situarla en su marco moderno y, por supuesto, en un proceso de *desteleologización*.

³³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologicae*, Ia, IIae, 5, 5.

³⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologicae*, Ia, IIae, 5, 7.

³⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologicae*, Ia, IIae, 55, 4.

³⁶ R. SPAEMANN, *Sobre Dios y el mundo*, cit., p. 238.

1.2.1. Desteleologización moderna

El esquema filosófico-antropológico de los antiguos y de los medievales fue, por lo general, muy parecido puesto que el fundamento era, en definitiva, el mismo, a saber, la concepción teleológica de la naturaleza. Desde esta óptica, todo ser natural posee unos fines intrínsecos (*telos*) cuya consecución supone la realización plena de su naturaleza. Como bien recuerda Spaemann, “«*telos*» aludía siempre a dos cosas distintas; aludía a aquella configuración en la que un ser está en condiciones de conservarse de forma óptima, y al mismo tiempo aludía al cumplimiento del contenido de las posibilidades que radican en ese mismo ser”³⁷. Tal cumplimiento de las propias posibilidades suponía para Aristóteles la eudaimonía y para Santo Tomás la beatitud.

Este esquema teleológico adquiere en el hombre especial relevancia. La naturaleza racional permite al hombre comprender las posibilidades de su propia naturaleza y potenciarlas o, por el contrario, no respetarlas y degenerar. A la primera opción es a lo que Aristóteles denominó virtud; a la segunda, vicio. En este sentido, “la virtud del hombre será también el modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza bien su función propia”³⁸ y es feliz. Es cierto que el Estagirita consideró que la virtud no se origina por naturaleza, pero aseguró, al mismo tiempo, que en ningún caso es contraria a la naturaleza³⁹. La virtud ética de la moderación –virtud fundamental para Aristóteles y que da origen a la teoría del término medio– no es natural en la medida en que ningún niño nace siendo moderado; los niños no saben todavía gestionar sus apetencias, de ahí que ante incomodidades lloren o se enfaden. Sin embargo, tampoco podemos decir que la moderación sea antinatural porque es un hábito

³⁷ R. SPAEMANN, “Teleología natural y acción”, cit., pp. 48-49.

³⁸ ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, II, 5, 1106a, 20-25.

³⁹ “Existen, pues, dos clases de virtud, la dianoética y la ética. La dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre, como lo indica el nombre que varía ligeramente del de acostumbren. De este hecho resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre. Así la piedra que se mueve por naturaleza hacia abajo, no podría ser acostumbrada a moverse hacia arriba, aunque se intentara acostumbrarla lanzándola hacia arriba innumerables veces; ni el fuego, hacia abajo; ni ninguna otra cosa, de cierta naturaleza, podría acostumbrarse a ser de otra manera. De ahí que las virtudes no se produzcan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que nuestro natural pueda recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre” (ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, II, 1, 1103a, 15-25).

que perfecciona la naturaleza humana. En definitiva: el hombre puede alcanzar la felicidad en la realización plena de su naturaleza a través de la vida virtuosa que abarca tanto lo intelectual como lo social.

Como bien recuerda Spaemann en *Felicidad y benevolencia*, la desaparición de las *polis* griegas desencadena un cambio importante en la noción de felicidad. La pérdida de la referencia política inmediata que es la ciudad autárquica provoca, por un lado, una tendencia “al modo de Epicuro, como algo radicalmente plegado a la finitud”⁴⁰, es la forma del hedonismo; y, por otro lado, aparece la tendencia estoica “como ficción de un sabio que ha vencido todos los intereses individuales y se ha identificado con el logos del mundo, entendido como el medio de la razón pura”⁴¹, esto es, una especie de panteísmo laico. El cambio está, por tanto, en que se deja de entender la moralidad como el fundamento de la vida lograda y de la felicidad. Sucede en el epicureísmo porque aparece una forma de vida centrada en la individualidad y, en el caso del estoicismo, porque la felicidad es una cuestión de mera intelectualidad y no tanto de forma de vida en su vertiente práctica. Aparecen, así, las primeras propuestas filosóficas que separan la moralidad de la felicidad.

El cristianismo volverá a unir moral y felicidad poniendo el acento en la función mediática de la primera para alcanzar la segunda. Por eso, Santo Tomás escribió que “la felicidad última del hombre no está en los actos morales”⁴², aunque éstos sean necesarios para alcanzarla. La opinión de Agustín de Hipona es prácticamente la misma: no es feliz aquel que únicamente pone en práctica la virtud, no lo es, al menos, perfectamente, sino que “es feliz el que posee a Dios”⁴³. Obviamente, el conocimiento de Dios conlleva el respeto de su ley.

Como vemos, el cristianismo renueva el paradigma teleológico dotándolo de nuevos elementos y asignando una finalidad concreta al hombre, la salvación. De modo que la ruptura entre felicidad y moralidad vendría de parte de los modernos. De hecho,

⁴⁰ R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p.122.

⁴¹ *Ibid.*, p. 123.

⁴² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, 34.

⁴³ AGUSTÍN DE HIPONA, *De beata vita*, 11.

es Kant el pensador que lleva a cabo la separación definitiva. Para él, “la moral ha de permanecer, por el contrario, completamente independiente de cualquier reflexión sobre la propia felicidad”⁴⁴. No obstante, continúa Spaemann, “Kant lleva a cabo la diferenciación de lo ético, cuya separación conceptual y motivacional de contextos eudemonistas se puede encontrar también en la tradición cristiana”⁴⁵. Esta es, precisamente, una de las tesis de Robert Spaemann.

A juicio de Spaemann, la escisión entre moralidad y felicidad se enmarca en un problema más amplio, en un cambio de paradigma metafísico, en concreto, en el paso del paradigma teleológico (antiguo y medieval) al paradigma anti-teleológico (moderno). Advertimos, pues, que el problema filosófico de fondo es un problema, en definitiva, metafísico. Sucede lo mismo con la tendencia dualista que comienza a predominar en la antropología moderna, también remite a este cambio paradigmático. Es, por tanto, la metafísica –como filosofía primera– a la que señalan la mayoría de las complicaciones filosóficas de cualquier otra índole. Se cumple así la tesis aristotélica según la cual la metafísica, compuesta por la ontología y la teología, “será universal de este modo: por ser primera”⁴⁶. No podemos entender el desarrollo de la ética a partir de la Modernidad sin conocer cómo y por qué cambió la concepción teleológica de naturaleza y de su dinámica.

Spaemann utiliza el término *desteleologización*⁴⁷ para referirse al abandono de la concepción teleológica de la naturaleza que tiene lugar en la Modernidad. Dadas las consecuencias filosóficas, este es el cambio de mayor calado en relación con el pensamiento antiguo y medieval. El aristotelismo corrió la misma suerte que la teleología. Y no pudo ser de otra forma porque Aristóteles era el máximo representante de la concepción teleológica de la naturaleza. Aunque es cierto que no podemos saber si la desteleologización fue consecuencia o causa de la ruptura con Aristóteles, ya que no parece que se rechazase a Aristóteles por sí mismo, sino en función de su concepto teleológico de naturaleza.

⁴⁴ R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 127.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 127-128.

⁴⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2, 982a, 25-30.

⁴⁷ Cfr. R. SPAEMANN, *Sobre Dios y el mundo*, cit., p. 238.

No podemos detenernos ahora en la cuestión de la teleología que ya ha sido explicada al comienzo de este trabajo. Nos centraremos, por su relevancia para comprender la separación que Kant realiza entre moralidad y felicidad, en el abandono de la teleología que tiene lugar en la Modernidad.

Los filósofos modernos comienzan a pensar el mundo de forma mecánica, excluyendo todo tipo de finalidad. Por su parte, la ciencia moderna matematiza la física y, con ello, aleja más todavía de concepciones metafísicas (aristotélico-tomista) cuestiones como el cambio o el movimiento⁴⁸. En consecuencia, la teleología de raigambre aristotélica fue vista como una forma de antropomorfismo⁴⁹, de modo que la idea de finalidad se limitó a los seres inteligentes cuya voluntad podía imponer fines a las cosas o imponérselos a sí mismos. Para los modernos, pues, sólo existe *telos* en el actuar consciente. La naturaleza aparece como un continuo de materia carente de entelequia interna y unida por causas eficientes. En definitiva, “la naturaleza se convierte en exterioridad que no es por sí misma”⁵⁰.

“En el siglo XVI, la creación es entendida como la construcción de una máquina. La idea de que Dios pudiera crear algo así como unas *causae secundae*, de que la creación pudiera ser una verdadera dotación de libertad a seres que son algo así como un ser en sí mismo fuera de Dios, es una idea que no forma parte del pensamiento oficial y que se deja para la cabalística y el pensamiento hermético. La naturaleza se convierte en el reino sin trascendencia de seres que se mueven pasivamente, en los que se afirma aquello que ya es”⁵¹.

⁴⁸ Cfr. A. C. CROMBIE, *Historia de la ciencia: De San Agustín a Galileo*, cit., pp. 82-86.

⁴⁹ Es cierto que, como ha señalado Jean-Marie Aubert, las explicaciones de Aristóteles acerca de la teleología natural suelen ser antropomórficas: “La deficiencia más criticada, la más fundamentada, pero también la más fácil de curar: el antropomorfismo muy general en el pensamiento de Aristóteles; veamos dos ejemplos principales. 1º El primero, nos lo proporciona la concepción aristotélica de lo «natural» *excesivamente limitada*. [...] 2º El otro ejemplo, dependiente de los precedentes, concierne a la misma noción de cualidad sensible” (J. M. AUBERT, *Filosofía de la naturaleza*, cit., pp. 90-91). No obstante, no son problemas irresolubles, aclara Aubert.

⁵⁰ R. SPAEMANN, “Sobre el concepto de una naturaleza del hombre”, cit., p. 24.

⁵¹ *Ibid.*

A lo largo de sus obras, Spaemann explica las dos principales causas de este profundo cambio de cosmovisión. Por un lado, encuentra un motivo práctico asociado al interés de la ciencia por dominar la naturaleza –así como también lo vio Habermas– y, por otro, considera que existe además un antecedente de carácter teórico en la teología tardomedieval y la moderna. Las analizaremos sucintamente.

1. A propósito de la primera causa que produjo el abandono de la concepción teleológica, Spaemann dice lo siguiente:

“Sin duda, fue sobre todo el interés en el progresivo dominio de la naturaleza el que condujo a ese abandono. Para que podamos someter la naturaleza a nuestros objetivos hemos de apartar la vista de aquellos fines que podrían ser inmanentes a la naturaleza misma”⁵².

De hecho, para Spaemann, la frase que mejor sintetiza la postura de la ciencia moderna es aquella de Thomas Hobbes según la cual conocemos plenamente una cosa “cuando imaginamos qué podríamos hacer con ella en caso de tenerla”⁵³, es decir, cuando podemos manipularla. Al contrario de lo que apuntábamos antes sobre el respeto que exige una naturaleza entendida teleológicamente, una naturaleza desteleologizada no requiere de ningún respeto. La actitud de desprecio hacia la naturaleza favorece su manipulación científico-técnica: si los seres naturales no tienen un *telos* propio, la manipulación está más que permitida. Esta manipulación es, incluso, deseable. Desde nociones anti-teleológicas, nuestra intervención sobre la naturaleza nunca es violenta porque ésta no tiene ningún desarrollo propio al que tienda como perfección y al que podamos afectar negativamente.

“A una naturaleza que no tiende de suyo a nada tampoco cabe hacerle ninguna violencia. Con ello cae la diferencia entre el movimiento natural y el violento. Lo que nosotros manipulamos era ya de todos modos resultado de un

⁵² R. SPAEMANN, “Acerca de la ontología de los conceptos de «derecha» e «izquierda»”, cit., p. 250.

⁵³ T. HOBBS, *Leviatán* (2ª ed.), Editorial Nacional, Madrid 1980, p. 134. Spaemann cita la frase original en inglés: “imagine what we can do with it when we have it” (R. SPAEMANN, “Teleología natural y acción”, cit., p. 41).

paralelogramo de fuerzas mecánicas y el mundo un reloj al que se ha dado cuerda. La contraposición de naturaleza y convención se vuelve ontológicamente indiferente”⁵⁴.

2. No obstante, no debemos reducir el cambio de paradigma al desarrollo científico y al afán por el control de la naturaleza. Spaemann, desde luego, no lo hace y advierte que la *desteleologización* moderna tiene importantes antecedentes teológicos. Ya en la Edad Media el problema aparece bajo la idea teológica –absolutamente fundamental para el judaísmo y para el cristianismo– de creación: si la naturaleza ha sido creada, la intención primera es la divina y, en consecuencia, la naturaleza contiene una finalidad extrínseca. Curiosamente, esta tesis, mantenida directamente por Jean Buridan o por Guillermo de Ockham y por los sucesivos mecanicistas modernos, subyace en alguna propuesta filosófica de Santo Tomás de Aquino⁵⁵. En concreto, aparece en la quinta vía de las demostraciones de la existencia de Dios. En ella, el Santo asegura que “las cosas que no tienen conocimiento no tienden al fin sin ser dirigidas por alguien con conocimiento e inteligencia”⁵⁶, con lo que se presupone que la naturaleza no consciente no es teleológica. Una propuesta que se acerca a las modernas. Descartes, por ejemplo, es de la misma opinión. Para él, sólo la sustancia infinita y las pensantes tienen capacidad para imponer e imponerse fines. La sustancia extensa, en la que se incluye objetos inertes, plantas, animales y el cuerpo humano, está absolutamente determinada por las leyes de la mecánica y se describe por relaciones de causa y efecto mecánicas sin necesidad de recurrir a principios teleológicos. “Por eso sostiene

⁵⁴ R. SPAEMANN, “Naturaleza”, cit., p. 27.

⁵⁵ Comparto la sorpresa con la profesora A. M. González al descubrir gracias a un artículo de Spaemann que algunas propuestas de Santo Tomás se acercaron a la desteleologización, llegando incluso a anticiparla. Ella misma expresa su sorpresa: “no quiero dejar de notar la perplejidad que en un primer momento me causó la lectura del artículo de Spaemann que lleva por título *Naturaleza*. Aquí sugiere Spaemann que Tomás de Aquino significó un precedente de esta postura [anti-teleológica]” (A. M. GONZÁLEZ, *Naturaleza y dignidad*, cit., p. 137). En un artículo titulado *Naturaleza*, Spaemann sostiene que “el argumento de Juan Buridán contra la *causa finales*, según el cual un fin no puede tener eficacia, sino que solo puede tenerla un espíritu que se propone fines –el argumento antiteleológico que llega hasta el empirismo moderno–, se encuentra primero en Tomás de Aquino, concretamente en el marco de una demostración de la existencia de Dios que parte de que donde hay teleología también ha de haber una conciencia” (R. SPAEMANN, “Naturaleza”, cit., p. 28). Obviamente, debemos suponer que Santo Tomás no quiso, al menos conscientemente, plantear reflexiones anti-teleológicas.

⁵⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 2, 3.

Spaemann la opinión de que el mecanicismo tiene un origen teológico, aunque posteriormente derive en posiciones ateas”⁵⁷.

También encuentra Spaemann otro antecedente teológico del abandono de la teleología en la reflexión –que tantos quebraderos de cabeza ha supuesto– en torno al orden natural y al orden de la gracia. Comenta Spaemann en su artículo *Naturaleza* que “las polaridades clásicas [naturaleza-obrar consciente] son niveladas por vez primera por una antítesis teológica que desde el siglo XVI desaloja a todas las demás: la antítesis *natura-gratia*, *naturale-supernaturale*”⁵⁸. Es de imaginar que la teología protestante, con su centralidad en la justificación y la gracia, jugara un papel relevante en la popularización de esta antítesis en los siglos inmediatos a la Reforma. Fue asimismo central en el Concilio de Trento. Pero más allá de las consecuencias teológico-doctrinales, en el sentir general de los pensadores se fortaleció la idea de que las cosas naturales, las del mundo creado, no tienen finalidades propias.

La distinción entre gracia y naturaleza nos lleva a preguntar sobre la relación que existe entre ambos estados: ¿la naturaleza exige la gracia? Todo depende de cómo entendamos la naturaleza. Si la entendemos teleológicamente, es difícil contestar negativamente a la pregunta, lo que nos llevaría a aceptar que el favor de Dios en orden a la salvación, la gracia, es un derecho asociado a nuestra naturaleza humana, puesto que la exigiría. Spaemann lo explica así: “la idea de un *desiderium naturale* que apunta más allá de la naturaleza haría de la salvación, según los teólogos del siglo XVI, un derecho, y la gracia dejaría de ser un don”⁵⁹. Parecía que era necesario escindir naturaleza y gracia para no vernos obligados a aceptar tal tesis. Obviamente, en la doctrina cristiana la gracia siguió manteniendo su carácter de gratuidad y, por eso, se teorizó la propuesta del *status naturae purae*⁶⁰, un hipotético estado de naturaleza del hombre en el que sólo actuarían fines meramente naturales. Bajo estas hipótesis, el hombre fue entendido de nuevo como un ser exclusivamente intramundano.

⁵⁷ A. M. GONZÁLEZ, *Naturaleza y dignidad*, cit., p. 132.

⁵⁸ R. SPAEMANN, “Naturaleza”, cit., p. 29.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 31.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 33.

La tajante escisión *natura-gratia* trajo consigo la desteleologización de la primera puesto que, como se ha dicho, si ésta fuera teleológica, obligaría a la gracia y se convertiría en un derecho y no en un don. De modo que “frente al concepto de «lo sobrenatural», la naturaleza volvió a perder su carácter teleológico”⁶¹.

“Así, con el sistema de la *naturaleza pura*, el reino de la gracia pierde toda necesidad interna. Esto prepara el naturalismo, de modo análogo a como el trasladar la finalidad al espíritu de Dios prepara el mecanicismo. En uno y otro caso arribamos a una naturaleza que puede ser conocida exhaustivamente sin referencia a otra cosa que no sea ella misma”⁶².

Cuando esta dualidad se seculariza –por decirlo de alguna manera– y alcanza la reflexión antropológica, al margen de la teología, reaparece el dualismo en su forma más conocida: bajo la oposición entre el cuerpo y el alma o la mente. El mejor representante es, desde luego, René Descartes. A partir de entonces, se imponen dos formas contrapuestas e incompatibles de entender al hombre: “el dualismo entre hermenéutica y científicismo”⁶³ y que, para Spaemann, quedan perfectamente ejemplificados en la propuesta de Jean Paul Sartre y de Richard Dawkins respectivamente. Para el primero, el hombre es pura libertad y, por ello, no puede ser reducido por la mirada científica; para el segundo, el hombre no es más que un trozo de naturaleza sin libertad y sin trascendencia⁶⁴. En este mismo planteamiento dual es reconocido por Kant al considerar que “el conocimiento fisiológico del hombre trata de investigar lo que *la naturaleza* hace del hombre; el pragmático, lo que él mismo, como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo”⁶⁵.

Este es, por tanto, el contexto en el que Kant desarrolla su filosofía y por eso es él un hijo de la Modernidad. Es normal que, como veremos a continuación, la reflexión que realiza sobre la moral y, especialmente, sobre la felicidad, esté preñada de

⁶¹ A. M. GONZÁLEZ, *Naturaleza y dignidad*, cit., p. 143.

⁶² *Ibid.*

⁶³ R. SPAEMANN, “Sobre el concepto de una naturaleza del hombre”, cit., p. 20.

⁶⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 20-22.

⁶⁵ I. KANT, *Antropología. En sentido pragmático*, Alianza Editorial, Madrid 1991, p. 7.

antiteleologismo. De hecho, la separación entre moralidad y felicidad que lleva a cabo sólo puede entenderse desde un paradigma *antiteleológico* puesto que la felicidad (entendida kantianamente como la plena satisfacción de todos los instintos y necesidades⁶⁶) queda asociada al cuerpo y a las tendencias naturales. Se trata, pues, de necesidades e instintos biológicos y, en esa medida, mecánicos; en cambio, la moralidad pertenece al mundo de la razón y de la libertad. Kant no pretende decir que una persona moralmente correcta no pueda ser feliz, sino que no existe una relación causal necesaria entre la moral y la felicidad, es decir, que de la actuación moral no cabe esperar la bienaventuranza. Aparece así, casi por primera vez, una nueva forma de concebir la moral y la felicidad del hombre desde que Sócrates se planteara tales cuestiones.

1.2.2. El paradigma moderno kantiano

“La moral no es propiamente la doctrina que nos enseña cómo debemos hacernos felices, sino cómo llegar a ser dignos de la felicidad”⁶⁷. Esta declaración de Kant en la *Crítica de la razón práctica* da cuenta de la dirección que tomaron las teorías éticas durante la Modernidad. Los modernos rompieron con teorías clásicas que siempre asociaron la moralidad con la vida feliz ya sea en su versión eudemonista griega (platónica, aristotélica, estoica...) o en la versión cristiana de la *beatitudo*⁶⁸.

El de Kant es, sin duda, el mejor ejemplo de un filósofo moderno para quien la felicidad ya no juega en la ética un papel relevante hasta el punto de prescindir de ella.

⁶⁶ Cfr. I. KANT, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, cit., pp. 120-123.

⁶⁷ I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, FCE, México 2011, p. 154.

⁶⁸ Leonardo Rodríguez resume la situación del siguiente modo: “La Ética moderna presenta un aspecto muy distinto del que ofrecía el pensamiento moral en la Antigüedad. La reflexión ética de Platón y Aristóteles giraba en torno al concepto de eudemonía –felicidad en el sentido de vida plena o lograda– y presuponía que no hay solución de continuidad en la aclaración de los diversos problemas de que se ocupa la Filosofía Moral. El pensamiento moderno, en cambio, se caracteriza por haber proclamado la independencia de los problemas de la felicidad y del obrar recto, y se ocupa casi en exclusiva de este último. La Ética ha dejado de ser eudemonismo para convertirse en Ética del deber, y aun éste es considerado a menudo únicamente en su dimensión social. Para la sensibilidad contemporánea, todo intento de trascender los estrechos márgenes de una Ética universalista que posibilite la convivencia se hace sospechoso de dogmatismo intolerante o de inconsecuencia” (L. RODRÍGUEZ, “La benevolencia como categoría fundamental de la ética eudemonista”, en *Revista de Filosofía*, 3 (1990), p. 215).

Es cierto que, para él, la felicidad sigue siendo una aspiración particular de los seres racionales y, por tanto, un objetivo y una motivación para la acción. Pero, aunque la felicidad sigue muy presente en la ética kantiana y, de hecho, es un tema recurrente en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, no constituye lo propiamente moral en la filosofía kantiana. Tanto es así, que son contrarios: “se tiene – dice Kant– exactamente lo contrario del principio de la moralidad cuando se toma como fundamento determinante de la voluntad el principio de la propia felicidad”⁶⁹.

¿Por qué para Kant felicidad y moralidad se oponen? En realidad, la pregunta está mal formulada puesto que felicidad y moralidad no son necesariamente contrarias. Lo que plantea Kant es que la acción moral recta no puede sostenerse por el principio de la propia felicidad. La pregunta, ahora sí, debe ser la siguiente: ¿por qué una acción moralmente correcta no puede basarse en el principio de felicidad? Que la vida moral vaya o no acompañada de la felicidad son cosas distintas.

En primer lugar, es necesario aclarar qué es lo que considera Kant por felicidad. “El hombre siente dentro de sí mismo un poderoso contrapeso frente a todos los mandatos del deber, que la razón le representa tan dignos de respeto, en sus necesidades e inclinaciones, cuya total satisfacción compendia bajo el nombre de «felicidad»”⁷⁰. Es decir, para Kant, la felicidad sería la “entera satisfacción” de las necesidades y de las inclinaciones humanas como “contrapeso de los mandatos del deber”. Dista mucho, por tanto, de una definición clásica de felicidad. En segundo lugar, hay que recordar que la única ética válida para Kant es aquella formal basada en imperativos categóricos. Se trata de una moral que, vaciada de todo contenido material (de imperativos hipotéticos), tiene proyección universal:

“El único principio de la moralidad consiste en la independencia de toda materia de la ley (es decir, de un objeto deseado) y, al mismo tiempo, en la

⁶⁹ *Ibid.*, p. 41.

⁷⁰ I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p. 99.

determinación del arbitrio mediante la mera forma legislativa universal de la cual una máxima debe ser capaz”⁷¹.

De entrada, como podemos comprobar, la felicidad definida al modo de Kant y su moral formal son incompatibles⁷². Una moral auténticamente universal sólo puede ser racional y la felicidad se reduce a una idea vaga de la imaginación. “Por consiguiente, la ley moral no expresa nada más que la *autonomía* de la razón pura práctica, es decir, de la libertad”⁷³. El moralista kantiano es siempre libre y autónomo; en cambio, la felicidad sería una satisfacción empírica dependiente de las necesidades y de las inclinaciones humanas, por lo que actuar guiados por el principio de la propia felicidad conllevaría una falta de libertad y de autonomía.

“Así pues, si la materia del querer, la cual no puede ser otra que el objeto de un deseo enlazado con la ley, entra en la ley práctica como *condición de posibilidad de ésta*, ello se convertiría en la heteronomía del arbitrio, es decir, la dependencia de la ley de la naturaleza de seguir algún impulso o inclinación y entonces la voluntad no se da a sí misma la ley, sino solamente el precepto de la observancia racional de leyes patológicas; pero la máxima, que de este modo nunca puede contener en sí la forma legislativa universal, no sólo no funda obligación alguna, sino que es opuesta ella misma al principio de una razón práctica pura y, por ende, también a la convicción moral, aun cuando la acción que resultara de ella se hiciera conforme a leyes”⁷⁴.

A la materialidad de las máximas que nos guían hacia la felicidad, habría que añadir otro argumento que parte de una concepción teleológica de la naturaleza. Según nos dice Kant en una de sus obras menos conocidas, “la Naturaleza no hace nada superfluo ni es pródiga en el uso de los medios para sus fines”⁷⁵. Siendo así, en el caso

⁷¹ I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, cit., pp. 38-39.

⁷² Cfr. C. TEJEDOR, “La teología moral en Kant: sobre virtud y felicidad”, en *Revista de Filosofía Factótum*, 11 (2014), pp. 81-87.

⁷³ I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, cit., p. 39.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ I. KANT, *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 2006, p. 39.

del hombre lo dotó de razón y de libertad porque “no debía ser dirigido por el instinto o sustentado e instruido por conocimientos innatos; antes bien, debía extraerlo todo de sí mismo”⁷⁶. Por lo tanto, si el fin natural del hombre hubiera sido la felicidad, no lo habría dotado de razón práctica puesto que, como se ha visto a lo largo del apartado, esta facultad, con su descubrimiento de principios universales, aleja al hombre de la misma. Para la felicidad, la razón práctica supone, más bien, un estorbo⁷⁷.

Llegados a este punto advertimos la impronta de la Modernidad en Kant, aquella que diferencia tajantemente entre lo natural y lo racional.

“Cabría decir, pues, que felicidad y cultura siguen una teleología diversa: la felicidad apunta a la satisfacción del yo natural; la cultura, a la realización del yo moral [...]. Esta diversa teleología, que en última instancia descansa en contraponer naturaleza y razón, genera a su vez un conflicto que, según Kant, acompaña la situación histórica del hombre: cuanto más cultivamos nuestra naturaleza, más avanzamos en progreso y civilización, más nos alienamos de la naturaleza, y más difícil resulta para nosotros alcanzar la felicidad”⁷⁸.

Partiendo de este dualismo, Ana Marta González –autora del texto anterior– sostiene que, según Kant, el fin de la naturaleza del hombre no es la felicidad, sino la cultura. Concretamente, la cultura como producto de nuestra inteligencia. En este sentido, “se diría que a la Naturaleza no le ha importado en absoluto que el hombre viva bien, sino que se vaya abriendo camino para hacerse digno, por medio de su comportamiento, de la vida y del bienestar”⁷⁹. Puesto que vivimos en sociedad y estamos dotados de razón, el destino natural del hombre parece ser, más bien, un destino moral a través de la cultura.

Aunque, como afirma A. M. González, Kant es capaz de armonizar hasta cierto punto la felicidad con la moral resituando la felicidad como un ideal de la imaginación

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Cfr. A. M. GONZÁLEZ, “Cultura y felicidad en Kant”, en *Teorema*, 23 (2004), p. 217.

⁷⁸ A. M. GONZÁLEZ, “Cultura y felicidad en Kant”, cit., p. 216.

⁷⁹ I. KANT, *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, cit., p. 40.

que ayuda a contextualizar las decisiones morales⁸⁰, la felicidad no deja de ser eso, un ideal, y, por lo tanto, la tensión con la moralidad continúa presente.

Obtenemos, asimismo, otra conclusión asociada al apartado anterior: bajo la separación entre moral y felicidad subyace la *desteleologización*. Suprimir la teleología del mundo natural implica sacar al hombre del mundo natural puesto que con su inteligencia puede imponerse fines a sí mismo. En este sentido, el hombre aspira a algo más que a una felicidad natural, que Kant ve asociada a las necesidades naturales. Ese algo más es el deber, que únicamente puede alcanzarse mediante la razón y es lo que nos hace propiamente humanos.

1.3. La benevolencia como propuesta de unificación del interés puro de la razón con la búsqueda de la felicidad

Kant situó la ética en lo que parecía un punto de no retorno: parecía que después de la argumentación kantiana la ética y la felicidad no volverían a unirse jamás. La reflexión ética habría *madurado* y se habría superado, por fin, la ingenua creencia en que un comportamiento bueno nos proporciona la dicha. Tal superación parecería confirmarse con el predominio que en el mundo laboral actual tienen las llamadas deontologías profesionales. En cada campo se han establecido una serie de deberes que el profesional debe respetar para desenvolver su trabajo éticamente. Vemos cómo la ética queda reducida al puro deber, con independencia de otros criterios como, desde luego, el de felicidad.

⁸⁰ Cfr. A. M. GONZÁLEZ, “Cultura y felicidad en Kant”, cit., p. 216. Sobre la forma de encajar la felicidad dentro de la moralidad, al comienzo del artículo A. M. González lo justifica así: “En este artículo me propongo describir el conflicto entre felicidad y cultura, tal y como aparece en muchos textos kantianos. Pero, según acabo de sugerir, ésa no es la última palabra de Kant al respecto. Sin obviar dicho conflicto, el Kant doctrinal es consecuente con sus convicciones ilustradas cuando apuesta, en contra de todas las apariencias, por una visión de la historia en la que la felicidad acaba teniendo, finalmente, un lugar reconocible. Y, aunque cabe objetar que esta visión no es más que un ideal irrealizable, es todo lo que Kant parece necesitar para que su ideal moral, arropado en un renovado ideal de la imaginación, quede al abrigo de las inclemencias de la cultura” (p. 216). No obstante, si la felicidad sólo es un ideal –un elemento a priori, por tanto–, se trata de una mera motivación y de nada más.

En el fondo, piensa Spaemann, el problema de Kant es que no ha superado las antinomias de la felicidad: como Kant considera que la felicidad es un deseo meramente subjetivo y que, por tanto, no puede trascender al individuo, es incompatible con las exigencias racionales (de moralidad), que son de carácter objetivo. A continuación, explicaremos la antinómica de la felicidad planteada por Spaemann e intentaremos arrojar luz a la problemática kantiana desde esta perspectiva. Finalmente, veremos que las antinomias, y también la ruptura kantiana entre felicidad y moralidad, corresponden a la propia constitución humana como viviente y racional. Si no se articulan correctamente estas dos esferas, el ser humano, así como su moralidad y su tendencia a la felicidad, se torna incomprensible.

De acuerdo con Leonardo Rodríguez Duplá, Spaemann ha identificado principalmente tres antinomias⁸¹: una relacionada con la precariedad y la temporalidad de la vida humana, otra con la exigencia de que la felicidad contemple la totalidad de la vida y una última, y a la que más importancia consideramos que debemos darle, relacionada con la tensión entre la percepción subjetiva de ser feliz y los criterios objetivos para definir la felicidad. Nos centraremos en la última para explicar la antinómica general de la felicidad.

Ya la misma traducción del término griego *eudaimonia* a nuestras lenguas modernas sugiere de entrada un cierto sentido paradójico:

“La traducción tradicional de *eudaimonia* por «felicidad» sugiere su equiparación con un estado de euforia subjetiva. En cambio, la que aquí se propone, «vida lograda», podría inducir a pensar que la vida es el producto objetivo de un proyecto racional de optimización; o que ésa, la culminación, se puede separar de su vivencia subjetiva”⁸².

La contradicción que, en cierta manera, incluyen las traducciones de *eudaimonia* están presente en un nivel previo que podríamos denominar antropológico. El hombre,

⁸¹ Cfr. L. RODRÍGUEZ, “La benevolencia como categoría fundamental de la ética eudemonista”, en *Revista de Filosofía*, 3 (1990), pp. 215-222.

⁸² R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 40.

por su especial condición racional, no sólo vive directamente lo que le pasa, sino que, además, reflexiona sobre esas vivencias. Spaemann se ha referido a esta diferencia como “la diferencia entre reflexión y espontaneidad constitutiva de la vida consciente”⁸³. De modo que encontramos dos perspectivas, la subjetiva y la objetiva, desde las que valorar su propia vida y, por tanto, la felicidad de la que es susceptible.

“Cada uno se vive sensiblemente a sí mismo como situado en el centro del mundo. Sin embargo, la singular vivencia que llamamos saber nos instruye acerca de que, vistos desde otros centros de perspectivas, nos encontramos en el margen del horizonte. Para el animal, el mundo es medio. Nosotros sabemos, en cambio –se trata de una realidad para nosotros–, que somos medios para otros seres. Esta «posición extrínseca» (Helmut Plessner) permite que el hombre se pueda representar la propia vida como un todo. La mirada que hace tal cosa es esencialmente una mirada desde fuera”⁸⁴.

Por eso, no podemos definir la felicidad desde criterios exclusivamente objetivos, pero tampoco desde la mera vivencia subjetiva. En este sentido, estamos de acuerdo en que la felicidad debe ser vivida por uno mismo de forma subjetiva –espontáneamente, podríamos decir– pero, por ejemplo, “no envidiamos su euforia al mendigo ebrio que encontró San Agustín paseando por las calles de Milán”⁸⁵ porque carece de condiciones objetivas que hacen de su vida, observada desde fuera y como un todo, una vida lograda. Al contrario, tampoco es suficiente la reflexión objetiva –distanciándonos de las situaciones y de nosotros mismos– para hablar de felicidad puesto que “la reflexión experimenta la espontaneidad como felicidad, aun cuando al reflexionar sobre ella la suprime”⁸⁶, pues toma distancia y, con ello, pierde la vivencia espontánea.

En *Felicidad y benevolencia*, Spaemann analiza las dos teorías que mejor encarnan cada uno de los modos reductivos de felicidad surgidos de la antinómica

⁸³ *Ibid.*, p. 113.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 109.

⁸⁵ L. RODRÍGUEZ, “La benevolencia como categoría fundamental de la ética eudemonista”, cit.

⁸⁶ R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 111.

situación de la felicidad. Por un lado, el hedonismo (de Epicuro principalmente) sería una forma de felicidad reducida a la vivencia subjetiva. Spaemann encuentra en el hedonismo una dialéctica en forma de tres contradicciones que lo hacen insostenible como forma coherente de felicidad⁸⁷. Por otro lado, el naturalismo reduce la vida lograda a la autoconservación y, con ello, parece superar el problema del hedonismo introduciendo criterios objetivos para definir la vida lograda. El criterio es simple: la conservación de la vida del individuo y de la especie. Todo, incluso el placer, es visto como una función al servicio de las inclinaciones más básicas de la vida (reproducción, nutrición, defensa, etc.). La Stoa es la escuela que caracteriza esta segunda perspectiva. Sin embargo, encontramos que trascendemos continuamente la autoconservación como cuando reflexionamos aquí mismo sobre ella o en el caso del suicidio⁸⁸. De manera que podemos concluir con Spaemann que “ni la perspectiva interior ni la exterior pueden evidentemente definir la vida lograda”⁸⁹.

En esta antinomia es precisamente en la que encalla la teoría kantiana de la felicidad. Kant identifica la felicidad con la mera vivencia interna (la satisfacción de todas las necesidades e inclinaciones del hombre) imposibilitando así su armonización con la racionalidad, que siempre tiene una dimensión objetiva. En la parte de la objetividad encontramos la ética; en la subjetividad, la felicidad. Para Kant, podemos atender a las exigencias de la razón, a la ley moral, o a las exigencias de nuestra

⁸⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 70-79. Las tres contradicciones inherentes al hedonismo que encuentra Spaemann son las siguientes: 1) La propia formulación de la tesis hedonista no puede ser reducida a fines placenteros, sino que tiene pretensiones de verdad más allá del placer. 2) El hedonismo elimina la autotranscendencia. El hombre es un ser que no se conforma con el aquí y ahora, sin embargo, el placer es una sensación subjetivamente sentida en el presente, ¿cómo puede satisfacer plenamente a un ser que se proyecta hacia el futuro? 3) La felicidad no puede ser reducida a estados subjetivos, tampoco el placer. Ambos son siempre intencionales. Spaemann cita como caso especial la amistad, tan necesaria para seres sociales como nosotros. La amistad verdadera no puede mantenerse si está sometida a cálculos hedonistas.

⁸⁸ Al respecto, es interesante el siguiente texto: “Lo que interesa en este contexto es el referido sobrante racional, que en modo alguno se puede interpretar adecuadamente de forma instrumental, es decir, como algo que se halla funcionalmente al servicio de la autoconservación. El excedente en cuestión consiste en la apertura de una dimensión de incondicionalidad, es decir, de un horizonte que no es, por su propia esencia, relativo a los intereses de un ser vivo o de una especie natural, sino que, como horizonte esencialmente infinito, permite, por el contrario, relativizar todo interés finito” (R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., pp. 135-136).

⁸⁹ *Ibid.*, p. 110.

naturaleza. Como es sabido, para Kant, la coincidencia entre moralidad y felicidad se alcanzaría, a lo sumo, en un momento *post mortem*, pero no en esta vida terrena.

Como ya se ha dicho, a juicio de Spaemann, las antinomias de la felicidad vienen dadas por una antinomia anterior, a saber, la constitución humana como un viviente racional. Entre razón y vida existe una contradicción en la medida en que la vida siempre está centrada sobre sí misma, en su conservación y la de su especie, y la razón, en cambio, reconoce existencia más allá de uno mismo, se descentra, podríamos decir⁹⁰.

Entonces, ¿cómo es posible armonizar vida y razón, es decir, actuar moralmente sin renunciar a la felicidad? Spaemann considera que la única forma de armonizar “el dualismo entre la vida y la razón”⁹¹ es mediante la benevolencia o amor benevolente. La benevolencia supone el reconocimiento de realidades más allá de uno mismo y, especialmente, el reconocimiento de otros. Sin embargo, este proceso de reconocimiento puede realizarlo únicamente un ser racional, no se puede realizar desde

⁹⁰ Aunque un poco extenso, el siguiente texto de Spaemann es muy clarificador, por eso vale la pena reproducirlo al completo: “La ambigüedad de la felicidad es, ya lo he dicho, expresión de la ambigüedad inherente a la *conditio humana*. ¿En qué consiste esta ambigüedad? Consiste, por una parte, en que el hombre es un ser vivo, un animal, un organismo sintiente que se halla en todo momento en el centro de su mundo, dotado de pulsiones que, mediadas por la aspiración a la homeostasis, es decir, al bienestar subjetivo, procuran su conservación y la de la especie. Un ser que a todo lo que se encuentra ante sí le da el significado que le corresponde dentro del marco de los propios intereses vitales. Por otro parte, el hombre es el ser que sabe todo esto. Sabemos que las cosas, los animales y las personas que nos encontramos no son sólo lo que son para nosotros. Sanemos que son por su parte centros de sus propios mundos, y sabemos que nosotros por nuestra parte aparecemos en esos mundos como elementos de los mismos. El lenguaje, con sus libres posibilidades semánticas, presupone que el hablante prevé la comprensión del oyente y que, en cierta medida, es capaz de observarse y escucharse a sí mismo desde fuera. Dicho de otra manera: para nosotros existe la realidad en sí misma, para nosotros no hay sólo objetos, sino ser. Es decir: como seres racionales. No querer perder a un amigo o a la esposa es todavía interpretable dentro del marco de la existencia biológica. Pero el adhesivo «Piensa en tu mujer, conduce con prudencia» es expresión de una benevolencia racional, pues me insta a contemplarme como parte del mundo del otro, y no sólo al otro como parte de mi mundo. En cuanto seres racionales vivimos en un horizonte cuyo centro no somos nosotros mismos, si bien vital y ópticamente siempre ponemos el horizonte delante de donde nos movemos. La mirada de la razón, por el contrario, es la mirada desde ningún sitio” (R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 101).

⁹¹ *Ibid.*, p. 137.

la mera vida que, como se ha repetido, se encuentra curvada sobre sí misma. No por casualidad, los clásicos denominaron *amor racional* a este tipo de amor⁹².

Sólo a través de la benevolencia se puede hablar de vida humana verdaderamente lograda en la que se integran las dimensiones propiamente humanas. “Es la *eudaimonia*, la vida lograda, que, desde el punto de vista de la mera vida y desde el del instinto, se nos presenta como enredada en antinomias insolubles”⁹³; por el contrario, hace su aparición la benevolencia en el terreno de la razón y la antinomia de la felicidad se diluye posibilitando la vida lograda. Rodríguez Duplá sintetiza perfectamente los efectos de la benevolencia:

“Lo primero lo logra porque, si bien la felicidad ajena es el objeto de la benevolencia, no es su único efecto: quien ama a otro se goza en su felicidad, de suerte que ayudándole se ayuda indirectamente a sí mismo. Además, ya hemos visto que la aparición del Otro es simultánea con la aparición de uno mismo como ser-en-sí, comparecencia esta última que nos exige y permite favorecer nuestros verdaderos intereses”⁹⁴.

Capítulo II. De la felicidad a la benevolencia

Spaemann retoma la tradición para unir de nuevo ética y felicidad. Recurre para ello a un término absolutamente olvidado, pero de inmensa importancia para la ética, el término *benevolencia*. Podríamos, incluso, decir que la benevolencia precede a la moral fundando el deber para con los otros: si debo comportarme moralmente es porque existe alguien y/o algo que exigen de mí un cierto respeto. Aunque la reflexión sobre la benevolencia aparece en algunos de sus escritos previos a *Felicidad y benevolencia* (obra de 1989), es en esta obra donde desarrolla una auténtica teoría de la benevolencia como fundamento de la ética. Por ello, la tomaremos como referencia en los siguientes apartados.

⁹² Cfr. S. SPAEMANN, “Lo natural y lo racional”, cit., pp. 128-129.

⁹³ R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 161.

⁹⁴ L. RODRÍGUEZ, “La benevolencia como categoría fundamental de la ética eudemonista”, cit., p. 219.

2.1. El hombre frente al mundo según la antropología moderna

La benevolencia, como capacidad de reconocer seres más allá de uno mismo y, en esa medida, de descentrarse, no es una aportación original de Spaemann. Ya hemos dicho que se remonta a los filósofos y teólogos clásicos, pero también alcanza a los antropólogos del siglo XX. Como advierte la profesora Pro Velasco, “la aportación de Spaemann a la filosofía moral en este ámbito, más que una novedad, es un compendio que ha recorrido la problemática de las anteriores contribuciones para intentar dar solución desde una ética en relación con la metafísica cristiana”⁹⁵.

Existen claros precedentes a la propuesta de la benevolencia de Spaemann. Por un lado, por supuesto, la teorización del amor llevada a cabo por Tomás de Aquino para quien el amor tiene dos características esenciales: la racionalidad y la benevolencia⁹⁶. En primer lugar, “el conocimiento es causa del amor por la misma razón por la que lo es el bien, que no puede ser amado si no es conocido”⁹⁷. En segundo lugar, “el amor de dilección, considerado como acto de caridad, implica, en verdad, benevolencia”⁹⁸ porque el que ama desea el bien del amado y esto es, justamente, lo que significa benevolencia.

Sin embargo, en este apartado nos centraremos en tres de los antropólogos contemporáneos que influyeron en las tesis *spaemannianas*: Max Scheler, Helmuth Plessner y Arnold Gehlen. Estos autores han determinado que lo característico del ser humano es su capacidad para descentrarse, es decir, para superar, a través del conocimiento intelectual, la centralidad en la que se encuentra todo ser vivo. Veamos brevemente sus planteamientos.

⁹⁵ M. L. PRO, *Introducción a la ética de Robert Spaemann*, Comares, Granada 2021, p. 95.

⁹⁶ Un buen análisis tomista del amor lo encontramos en R. T. CALDERA, “Sobre la naturaleza del amor”, en *Cuadernos de Anuario Filosófico*, 31 (1999).

⁹⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 27, 2.

⁹⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, 27, 2.

2.1.1. El puesto del hombre en el cosmos según Max Scheler

Max Scheler es uno de los antropólogos del siglo XX que pensó al hombre de forma radical, esto es, que intentó ir a la raíz, al fundamento último, a eso que nos hace ser humanos. Buscó, por tanto, una definición metafísica y no meras descripciones accidentales o parciales. Su planteamiento se aleja de las tres interpretaciones del ser humano que, según su entender, habrían predominado en Europa: se trata de la interpretación religiosa, de la filosófica, según la cual el ser humano es un ser racional, y de la científica –de carácter naturalista–, para la que el hombre no es más que un animal entre otros cuya evolución ha sido algo peculiar. En la obra que tomamos como referencia, *El puesto del hombre en el cosmos* (1928), asegura que se ha propuesto “el ensayo de una nueva antropología filosófica sobre la más amplia base”⁹⁹ que permita superar las limitaciones de las anteriores interpretaciones y establezca un “concepto esencial del hombre”¹⁰⁰.

En la obra citada, Scheler comienza analizando los grados del ser psicofísico¹⁰¹ donde separa el reino vegetal, caracterizado por el *impulso afectivo* (una fuerza vital interna que le permite responder a los estímulos del entorno), de los animales, poseedores de instintos y de memoria asociativa que les permite modificar, hasta cierto punto, sus respuestas al medio. En el caso de los animales superiores, Scheler acepta que posean inteligencia práctica. Este tipo de inteligencia no es instintiva porque no se encuentra codificada de antemano en la naturaleza del animal. Además, no se deriva de ensayos previos. Se trata de una inteligencia cuya finalidad es práctica-rudimentaria (tiene que ver con la realización de algún tipo de acción para alcanzar un bien de tipo impulsivo como conseguir comida, aparearse, protegerse frente a depredadores, etc.). Visto psíquicamente, la inteligencia práctica siempre es una anticipación dada por una representación. Scheler se apoyó en los experimentos del psicólogo Wolfgang Köhler. En algunos de sus experimentos, unos chimpancés conseguían plátanos utilizando distintos elementos facilitados como cajas o varas. Los chimpancés demostraban una clara inteligencia anticipadora presuponiendo el resultado de aplicar ciertos métodos.

⁹⁹ M. SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, Editorial Losada, Buenos Aires 1938, p. 31.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 33.

¹⁰¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 34-72.

A pesar de la inteligencia que reconoce a los animales superiores, Scheler mantiene la tesis de que existe una diferencia abismal entre el animal y el hombre y que, en esa medida, el hombre no es estrictamente hablando un animal más evolucionado que el resto. La clave en la propuesta de Scheler es que lo distintivo y superior del hombre respecto de los animales no es una cuestión cuantitativa, sino cualitativa. El ser humano es, desde un punto de vista metafísico, otra cosa distinta del animal. ¿A qué se debe esta diferencia esencial? Al espíritu.

Es este un punto crucial que permite a Scheler distanciarse, por un lado, de los espíritu-vitalistas y por otro de los naturalista-darwinistas. De los primeros se diferencia porque la inteligencia no es el *quid* diferencial del hombre puesto que “el animal posee ya inteligencia”¹⁰². De los segundos se diferencia Scheler por aceptar que el espíritu es exclusivamente humano. La postura *scheleriana* es la siguiente:

“Yo sostengo que la esencia del hombre y lo que podríamos llamar su puesto singular están muy por encima de lo que llamamos inteligencia y facultad de elegir, y no podrían ser alcanzados, aunque imaginásemos esas inteligencia y facultad de elegir acrecentadas cuantitativamente incluso hasta el infinito”¹⁰³.

Ahora sólo queda por definir el espíritu. Y aquí es donde el pensamiento de Scheler tiene puntos en común con la benevolencia *spaemanniana*. Scheler determina tres notas determinantes del espíritu: la libertad, la objetividad y la conciencia de sí. Nos interesa, sobre todo, la segunda, que tiene que ver con la relación que tiene el hombre, el ser espiritual, con el mundo que le rodea. “Espíritu es, por tanto, *objetividad; es la posibilidad de ser determinado por la manera de ser de los objetos mismos*. Y diremos que es “sujeto” o portador del espíritu aquel ser, cuyo trato con la realidad exterior se ha invertido en sentido dinámicamente opuesto al del animal”¹⁰⁴. La interacción animal con su entorno es una respuesta fisiológica de su sistema nervioso (coordinado con el resto de sistemas) y, en esa medida, está ajustada al medio. Tal es el ajuste que “lo que *no sea* interesante para estos impulsos [los del animal], no es dado; y lo que es dado, es dado

¹⁰² *Ibid.*, p. 74.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 77.

sólo como centro de *resistencia* a sus apetitos y repulsiones”¹⁰⁵, lo que significa que es relevante para su vida. Así podemos concluir con Scheler diciendo lo siguiente: “yo diría que el animal está esencialmente incrustado y sumido en la realidad vital correspondiente a sus estados orgánicos, sin aprehenderla nunca «objetivamente»”¹⁰⁶. En este sentido, podríamos decir que el animal actúa siempre de forma extática puesto que no actúa, ni siquiera cuando lo hace inteligentemente, de forma voluntaria. Esto nos llevaría a la tercera nota en la que, como advertíamos antes, no entraremos.

Para un ser espiritual como el hombre no existe medio, sino mundo, puesto que lo dota de objetividad. Esa objetivación, además, le permite ser libre (primera nota). Objetivar algo significa dotarlo de realidad más allá de los estados fisiológicos del hombre. El espíritu, por su parte, “es el único ser *incapaz de ser objeto*; es *actualidad pura*; su ser se agota en la libre realización de sus actos”¹⁰⁷. El espíritu es la fuente misma de toda objetivación, por eso, permanece no objetivada para sí mismo.

Esta propuesta de Scheler que acabamos de ver superficialmente concuerda, en gran medida, con la de Spaemann. Ambos advierten que el modo de ser del hombre es cuantitativamente distinto del resto de seres naturales, puesto que reconoce ser más allá de sí mismo. Ante este hecho, Spaemann se ha referido al hombre como un ser despierto a la realidad¹⁰⁸; Scheler, por su parte, como un ser abierto al mundo¹⁰⁹. Sin embargo, vemos una diferencia importante. La noción de naturaleza humana teleológica que baraja Spaemann le permite superar la antítesis razón/vida, antítesis que podríamos denominar espíritu/vida. A Scheler, por su parte, se le presenta tal antítesis como insuperable y acaba encallando en ella¹¹⁰:

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 78.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 80.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 92.

¹⁰⁸ Cfr. R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 165.

¹⁰⁹ Cfr. M. SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, cit., p. 77.

¹¹⁰ Es la conclusión a la que llega Sergio Sánchez-Migallón para quien Scheler no resuelve el problema del hombre, sino que lo reproduce a otro nivel: “El espíritu y el impulso vital humanos vienen a ser ahora atributos del ser por sí originario. Atributos cuya relación viva y operativa sólo se manifiesta justamente en el ser humano. Ahora bien, ¿es esto una auténtica solución al problema antropológico, o más bien

“La antítesis, que encontramos en el hombre y que también subjetivamente es *vivida* como tal, pertenece a un orden mucho más alto y más profundo; es la *antítesis entre la vida y el espíritu*. Esta antítesis penetra en el *principio de todas las cosas* mucho *más profundamente* que la antítesis entre la vida y lo inorgánico”¹¹¹.

2.1.2. La excentricidad del ser humano en Helmuth Plessner

Junto con Scheler, Helmuth Plessner es reconocido como uno de los fundadores de la antropología filosófica. Ambos comparten la convicción de que el hombre tiene un puesto singular en la naturaleza y de que es imposible reducirlo a mera animalidad. En él hay razón y hay espíritu, algo muy distinto –cualitativamente– de lo que encontramos en el reino animal. El arte, la política o la ciencia evidencian que el hombre no se agota en su ser biológico. Es el espíritu el que le lleva a trascender su naturaleza mediante actividades como las anteriormente citadas que no se orientan a fines vitales. Así, también Plessner intenta explicar “las características que dan al ser humano la oportunidad de distinguirse del mundo físico y hacerse valer frente a él como ser espiritual”¹¹².

La antropología de Plessner, a pesar de tener una buena base biológica, rechaza un método exclusivamente empírico. Considera que la esencia de algo es invariable a pesar de los cambios en los individuos. Además, tampoco se puede aislar una realidad y cuantificarla de manera clara. Así pues, la filosofía necesita un cierto apriorismo sobre el que construir una teoría sobre el hombre. En este sentido, Plessner huye de los estudios biológicos reduccionistas, pero advierte, al mismo tiempo, del peligro de un apriorismo excesivo, que es, precisamente, el que tiene lugar en las interpretaciones

trasladar la incógnita a una esfera donde la intuición apenas tiene cabida, lo que por lo demás se compadece mal con la actitud fenomenológica? Sin duda, el sendero incoado finalmente por Scheler no promete ayudarnos mucho, pues no puede evitarse la impresión de que viene a plantear más dificultades de las que resuelve” (S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, “Vitalidad y espiritualidad humanas según Max Scheler”, en *Anuario Filosófico*, 41 (2008), pp. 360-361).

¹¹¹ M. SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, cit., pp. 142-143.

¹¹² R. VÁZQUEZ, “«El ser humano como ser vivo» de Helmut Plessner. Traducción con introducción y notas”, en *Contrastes: revista internacional de filosofía*, 25 (2020), pp. 146.

idealistas-trascendentales del hombre como las de Kant. Los idealistas-trascendentales habrían prescindido de la dimensión biológica humana falseando su realidad. Plessner asocia los dos excesos teóricos (interpretación científicista y trascendentalistas) con el dualismo cartesiano. A partir de Descartes, el hombre habría sido visto de dos modos: como *res cogitans*, sin nada en común con el resto de vivientes, o como *res extensa*, olvidando lo que le distingue del resto de seres físicos¹¹³.

En su obra capital, *Los grados de lo orgánico y el hombre* (1928), Plessner considera superar el dualismo antropológico mediante el análisis de lo que denominó *posicionalidad*. La *posicionalidad* es característica de todos los vivientes puesto que todos ellos se ponen frente al ambiente y, siendo afectados, desarrollan una conducta frente a él. La *posicionalidad* es, por tanto, el modo de existir de todos los seres vivos, también del hombre. “En la relación entre el organismo y el campo circundante, que se oponen entre sí, se encuentra el indicador que distingue al cuerpo vivo del no vivo: *posicionalidad*”¹¹⁴. La *posicionalidad* nos revela, según Plessner, la forma externa de comportamiento del viviente, pero también su interioridad ya que la manera de responder al ambiente viene determinada por su dotación interna. No asignamos *posicionalidad* a los seres inertes porque no responden al ambiente; ocupan un lugar, pero han sido puestos allí por fuerzas extrínsecas. Para ellos sí es adecuada la interpretación mecanicista propia de la *res extensa* cartesiana.

Cada uno de los grados de lo vital (planta, animal, humano) desarrolla la *posicionalidad* a su modo. La *posicionalidad* de la forma abierta es la propia de las plantas y viene caracterizada por su integración inmediata en el entorno, careciendo, así, de un centro desde el que se articule la respuesta al medio¹¹⁵. En cambio, la

¹¹³ Cfr. H. PLESSNER, *Levels of Organic Life and the Human. An Introduction to Philosophical Anthropology*, Fordham University Press, New York 2019, pp. 34-74.

¹¹⁴ “In the relatedness of the organism and surrounding field, which stand in opposition to each other, lies the indicator distinguishing the living from the nonliving body: positionality” (*ibid.*, p. 147). Traducción propia.

¹¹⁵ Según Plessner: “a form is open if the organism in all of its expressions of life is immediately incorporated into its surroundings and constitutes a non-self-sufficient segment of the life circle corresponding to it. If it belongs to the open form to make the organism, with all of its surfaces bordering on its surroundings, into a carrier of functions, the closed form is obliged to express itself in the living being sectioning itself off from its surroundings as much as possible. This sectioning-off has the purpose

posicionalidad de la forma cerrada (propia del animal) se inserta mediatamente en su mundo circundante. Es el cuerpo el que mediatiza esta relación. Plessner reconoce en el animal un “punto inespacial en el cuerpo” al que “le denomina centro (*Mitte*), núcleo (*Kern*), «sujeto» (*Selbst*), posesión (*Haben*), indistintamente”¹¹⁶. Este núcleo permite al animal tomar cierta distancia respecto de su cuerpo sin separarse de él y actuar desde dentro optando entre diferentes vías de acción. Su relación con el entorno es, como decíamos, mediatizada. Sobre la forma cerrada del animal, es importante decir finalmente que Plessner le reconoce conciencia en la medida en que “el animal se advierte o «nota» a sí y al mundo circundante y actúa sirviéndose de tal advertencia. Aquí acaban, sin embargo, sus posibilidades, ya que no le es dado captar de nuevo su propio «notar» y «actuar»”¹¹⁷. No tiene autoconciencia, pues.

Caso aparte es la *posicionalidad* excéntrica del hombre. En ella, el ser humano no sólo vive, siente, reacciona, etc., sino que, además, sabe que hace todo eso y, más todavía, sabe que sabe, es decir, tiene autoconciencia. Él mismo se convierte en objeto de su propia reflexión. “El humano, como el ser vivo colocado en el centro de su existencia, conoce este centro, lo experimenta, y por lo tanto está más allá de eso. [...] Por lo tanto ya no está limitado por él”¹¹⁸. El punto central de su existencia se encuentra, por decirlo de alguna manera, fuera de sí mismo. De ahí que Plessner utilice el término excentricidad.

La diferencia del hombre con el animal se hace evidente en el momento en el que advertimos que el animal, aunque tenga conciencia de su cuerpo y del entorno al que responde adecuadamente, no puede descentrarse pues vive anclado en su centro.

of mediately integrating the organism into the medium. The mediated contact not only allows the organism to maintain a greater closure than the plant, it also attains true self-sufficiency— that is, a position in which it is set upon itself, which at the same time provides a new existential foundation” (H. PLESSNER, *Levels of Organic Life and the Human*, cit., p. 203).

¹¹⁶ A. GONZÁLEZ, “La posicionalidad excéntrica del hombre. En torno a la antropología de Helmuth Plessner”, en *Anuario Filosófico*, 4 (1971), p. 172.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 173.

¹¹⁸ “The human, as the living thing placed in the center of its existence, knows this center, experiences it, and therefore is beyond it. He experiences being bound in the absolute here/now, the total convergence of his surrounding field and his own lived body against the center [*Zentrum*] of his position, and is thus no longer bound by it” (H. PLESSNER, *Levels of Organic Life and the Human*, cit., p. 270).

“Para el animal es cierto que en la posición del yo es enteramente él mismo. El animal se coloca en el centro posicional y se absorbe en él. El humano, sin embargo, está sujeto a la ley de la excentricidad, según la cual su estar en el aquí/ahora [...] ya no coincide con el punto de su existencia. Incluso en la ejecución de un pensamiento, un sentimiento, una volición, el humano se aparta de sí mismo”¹¹⁹.

Vemos que para Plessner lo distintivo del hombre no es de lenguaje, de cultura o de capacidad intelectual. No son estas características esenciales las distintivas del ser humano, pues bien podrían ser distinciones cuantitativas en comparación con los animales. Estas características serían síntomas de su auténtica distinción –distinción cualitativa– que es su *posicionalidad* excéntrica.

Robert Spaemann cita a Plessner cuando, en *Felicidad y benevolencia*, trata la situación antinómica de la felicidad¹²⁰. Es precisamente la posición excéntrica del hombre la que le permite despegarse de las circunstancias del aquí y del ahora y observar su vida como un todo generando la antinomia entre la perspectiva subjetiva de la felicidad y la perspectiva objetiva. El hombre observa su vida y a sí mismo con una mirada objetiva a la que tanto Spaemann como Plessner se han referido como un punto de vista desde ninguna parte¹²¹.

Plessner acierta a ver que la excentricidad en la que está posicionado el hombre le permite a éste el reconocimiento de otras realidades existentes más allá de sí y, especialmente, el reconocimiento del otro. Spaemann retomará esta idea y la radicalizará en la medida en que entiende que el reconocimiento del otro funda la ética¹²².

“Cada «yo» tiene otro [yo] al lado o enfrente. El egocentrismo primitivo también se perfora desde ahí. El otro [yo] considera al otro ser humano como a sí mismo,

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 277.

¹²⁰ Cfr. R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 109.

¹²¹ Cfr. R. SPAEMANN, “La ambigüedad de la felicidad”, en *Límites*, cit., p. 101; H. PLESSNER, *Levels of Organic Life and the Human*, cit., p. 270.

¹²² Cfr. R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 155.

«porque» él también es el otro. Esto no significa una identificación con él, aunque podría hacerlo, sino una simple y arraigada singularidad de ser uno con otro en la yoidad. Sólo los seres humanos pueden encontrarse juntos en este sentido otorgado por la reciprocidad de perspectivas”¹²³.

2.1.3. El ser carencial de Arnold Gehlen

El tercer antropólogo que queremos presentar en este trabajo es Arnold Gehlen, quien, como Scheler y Plessner, pensó filosóficamente al hombre y pretendió hallar su definición unitaria del mismo, esto es, una definición que unificase los diferentes campos en los que proliferaron los estudios sobre el hombre (biología, etnografía, etología, estudios culturales...). Sin embargo, veremos que Gehlen se aleja de las propuestas de Scheler, por espiritualistas, acercándose más a la antropobiología.

Gehlen reconoce la antinómica situación del hombre, situado tradicionalmente entre la bestia y el ángel y cuyas interpretaciones han sido, asimismo antinómicas: la materialista (evolucionismo o psicoanálisis) e idealistas (Max Scheler entre otros). De Scheler dice que es erróneo presentar el espíritu humano como algo cualitativamente distinto del resto de seres vivos cuando compartimos un sustrato biológico innegable.

“Así pues, hay que desterrar en primer lugar la idea antiquísima (presente también en Scheler como telón de fondo) de que el hombre reúne en sí esferas de vida que han sido construidas por separado en la naturaleza. La idea viene a ser que en la naturaleza existirían seres instintivos inferiores; animales algo superiores con costumbres y memoria; otros todavía más elevados con inteligencia práctica, y por fin el hombre que uniría en sí todos esos mundos, coronándolos con su espíritu humano; sería un microcosmos. De modo parecido pensaba ya Aristóteles y es ese esquema el que ha de ser descubierto y

¹²³ R. VÁZQUEZ, “«El ser humano como ser vivo» de Helmut Plessner. Traducción con introducción y notas”, cit., p. 157.

suprimido, ya que falsea desde un principio la relación entre el hombre y los animales”¹²⁴.

El espiritualismo de Scheler no permite entender al ser humano como ser biológico. La comprensión, piensa Gehlen, debe ser global, que acoja lo biológico y lo intelectual del humano, su corporalidad y su interioridad. Tampoco le vale, del mismo modo, aquella interpretación evolucionista que no estudia al hombre con categorías propias y que equipara el hombre al animal¹²⁵.

Con la convicción de que “en el hombre nos encontramos con un proyecto absolutamente único de la naturaleza, que ésta no ha intentado nunca ni en otra parte”¹²⁶, Gehlen procede con un método de totalidad que tenga en cuenta elementos científicos y filosóficos y que dé cuenta de la especificidad humana sin olvidar que es un ser biológico. “Se trata, en el fondo, de descubrir aquellos aspectos biológicos que distinguen al hombre respecto a otros seres y, por tanto, manifiestan su peculiar posición en el mundo”¹²⁷.

La característica biológica principal que encuentra Gehlen en el ser humano es, paradójicamente, su situación carencial:

¹²⁴ A. GEHLEN, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo* (2ª ed.), Sígueme, Salamanca 1987, p. 26.

¹²⁵ Al respeto, asegura Gehlen lo siguiente sobre su libro: “Este libro se enfrenta también a otra perspectiva distinta. Se trata de la visión del hombre desde el animal, muy difundida y que se califica a sí misma de «biológica», ya sea bajo la forma de la doctrina evolucionista clásica —o, como también se le puede llamar ingenua—, ya sea en la de cualquier otra visión que partiendo de lo corporal y en una supuesta posesión o arrendamiento del «pensamiento biológico» quiera captar desde fuera tanto cuanto pueda del elemento anímico sin palmaria contradicción. [...] Si se me concediese el supuesto (hipótesis que en este trabajo va a ser confirmada con todo lo que en él se puede conocer y abarcar) de que en el hombre nos encontramos con un proyecto absolutamente único de la naturaleza, que ésta no ha intentado nunca ni en otra parte, entonces cualquier intento de hacer proceder al hombre del *directamente* del animal (grandes monos, chimpancés, etc.) bloquearía el planteamiento de la cuestión. Más aún: el propósito de buscar tal procedencia bloquearía el punto de partida de un pensamiento auténticamente antropológico” (*ibid.*, pp. 15-16).

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ J. A. LOMBO, “El hombre entre la biología y la técnica. El proyecto antropológico de Arnold Gehlen”, en *Anuario Filosófico*, 41 (2008), p. 368.

“En efecto, morfológicamente, el hombre, en contraposición a los mamíferos superiores, está determinado por la carencia que en cada caso hay que explicar en su sentido biológico exacto como no-adaptación, no-especialización, primitivismo, es decir: no-evolucionado; de otra manera: esencialmente negativo. Falta el revestimiento de pelo y por tanto la protección natural contra la intemperie; faltan los órganos naturales de ataque pero también una formación corporal apropiada para la huida; el hombre es superado por la mayoría de los animales en la agudeza de los sentidos; tiene una carencia, mortalmente peligrosa para su vida, de auténticos instintos y durante toda su época de lactancia y niñez está sometido a una necesidad de protección incomparablemente prolongada. Con otras palabras: dentro de las condiciones naturales, originales y primitivas, hace ya mucho tiempo que se hubiera extinguido, puesto que vive en el suelo en medio de los animales huidizos ligerísimos y las peligrosas fieras depredadoras.”¹²⁸.

“El hombre es un ser desesperadamente inadaptado”¹²⁹, sentencia Gehlen. Curiosamente, la inadaptación o *inespecialización* no es un momento de inmadurez del individuo humano como sucede en otras especies, sino que es su plena madurez, lo propio de su especie. Por eso no se puede explicar evolutivamente, porque de ser así la evolución humana habría recorrido el camino al revés¹³⁰. Ese es el motivo por el que antes decíamos que la dirección que ha tomado la evolución humana supone un proyecto único de la naturaleza.

Como animal inconcluso, el ser humano se torna una tarea para sí mismo. Dice Gehlen que el hombre “no vive, sino que *guía* su vida”¹³¹. Por eso, podríamos decir que, de alguna manera, el hombre está obligado a actuar y es en ese actuar donde se

¹²⁸ A. GEHLEN, *El hombre*, cit., p. 37.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 38.

¹³⁰ Las teorías de la evolución a partir de Darwin presuponen que la evolución avanza hacia la especialización. Ésta, entendida como adaptación al medio, proporciona las máximas posibilidades de supervivencia. Los individuos que más se adaptan al medio (a través del camuflaje, del tamaño, del pelaje, de órganos especializados, etc.), los más especializados, son los que sobreviven y más se reproducen, dejando en su descendencia las características adaptadas.

¹³¹ A. GEHLEN, *El hombre*, cit., p. 18.

manifiesta lo que él es. Gehlen considera una categoría central de su estudio la acción humana. De hecho, la determinación a la acción que caracteriza al ser humano se presenta como un imperativo ineludible si quiere sobrevivir¹³². Es importante decir al respecto que el hombre “tiene que conocer para poder actuar; tiene que actuar para poder vivir mañana”¹³³. Es así como Gehlen consigue unificar cuerpo y alma, biología y espíritu. “En el ser humano actúa una ley estructural y totalizante [la determinación a la acción] que permea todas las dimensiones de su ser, tanto las físicas como las espirituales”¹³⁴. En este sentido, lo característico humano no se encuentra solamente en el espíritu (como diría Scheler), sino en todo su ser: en su capacidad cognoscitiva (espiritual), desde luego, pero también en su peculiar biología.

Así, la *inespecialización* biológica humana, inicialmente negativa por carencial, pasa a ser algo positivo manifestado en forma de plasticidad; el hombre puede adaptarse a cualquier medio y a cualquier tarea. De ahí que también Gehlen reconozca la apertura al mundo propia del hombre de la que ya había hablado Scheler¹³⁵. Podríamos decir, incluso, que Gehlen supera la teoría scheleriana puesto que para él la apertura al mundo incluye también el cuerpo humano y no sólo el espíritu. Encontramos la causa de esta total apertura en la explicada *inespecialización* biológica del hombre: como ser vivo no especializado, no está sujeto a un contexto concreto, sino que puede desenvolverse en los más diversos medios¹³⁶. De ahí la diferencia –proveniente del etólogo Von Uexküll– que Gehlen establece entre mundo circundante y mundo. Al animal le pertenece un mundo circundante porque su alta especialización lo inserta en un hábitat muy concreto fuera del cual no sobreviviría. En cambio, debido a su carente dotación biológica, el ser humano no está sujeto a unas condiciones concretas. El hombre no tiene mundo circundante, sino mundo.

¹³² Cfr. L. J. PRIETO, *En torno al animal racional. Ensayos de antropología biológica*, Editorial UFV, Madrid 2017, p. 220.

¹³³ A. GEHLEN, *El hombre*, cit., p. 57.

¹³⁴ L. J. PRIETO, *En torno al animal racional*, cit., p. 219.

¹³⁵ “En el caso del hombre, a la no especialización de su estructura corresponde la «apertura al mundo»” (A. GEHLEN, *El hombre*, cit., p. 43).

¹³⁶ L. J. PRIETO, *En torno al animal racional*, cit., p. 227-228.

Retomando la inclinación a la acción que experimenta el hombre ante su inadaptación, Gehlen advierte que el hombre se ve obligado a intervenir sobre la naturaleza y modificarla para adaptarla a él mismo. Es la técnica la que le permite llevar a cabo la transformación de la naturaleza y que Gehlen ve como una compensación de las carencias biológicas. Así pues, el ser humano no se adapta al medio, sino que lo adapta a sus planes. El artefacto técnico cumple dos funciones: 1) sustituye las deficiencias del órgano operante (el cuchillo solventa la ausencia de garras en las manos, por ejemplo); 2) extensión y superación de lo orgánico (los medios de transporte superan la velocidad de movimiento)¹³⁷.

La técnica provoca una relación circular entre el sujeto y el objeto: el hombre obra en el mundo y lo modifica y, al mismo tiempo, el mundo que crea tendrá repercusiones en él mismo. El sujeto genera los estímulos que le motivarán a seguir obrando. Tal circularidad produce hábitos¹³⁸ y éstos conforman, siguiendo de cerca a Aristóteles, una segunda naturaleza. No obstante, todo responde a la necesidad biológica de supervivencia.

Por otro lado, Gehlen habla del superávit pulsional que viene provocado por la inadaptación biológica del hombre: como el hombre no está adaptado a un medio del que recibiría una cantidad muy limitada de estímulos, se ve desbordado por los estímulos que recibe de un mundo que se presenta ante él como abierto y a los que no puede dar una respuesta instintiva inmediata¹³⁹. Ante el colapso, el superávit pulsional se solventa por inhibición o redirección de las pulsiones –a lo que Gehlen denomina exención– a través del lenguaje, los hábitos, las costumbres... De esta manera, se advierte que sobre los impulsos puede intervenir la educación para estabilizarlos. Gehlen distingue los dos límites definidos por la educación y sobre los que se desarrolla la vida humana y sus impulsos: un límite externo (las instituciones) y otro interno (la moral). Ambos forman el mundo de la cultura.

¹³⁷ Cfr. A. GEHLEN, *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*, Paidós, Barcelona 1993, pp. 113-116.

¹³⁸ Cfr. J. A. LOMBO, “El hombre entre la biología y la técnica. El proyecto antropológico de Arnold Gehlen”, cit., pp. 373-375.

¹³⁹ Cfr. A. GEHLEN, *El hombre*, cit., pp. 64-69.

Las instituciones, como la propiedad privada y el matrimonio, son fruto de las tradiciones y permiten la liberación legitimada (ante una sociedad concreta) de las pulsiones. “Esos modelos conductuales civilizados, o *instituciones*, liberan al individuo de un exceso de decisiones, constituyen una guía para las innumerables impresiones y excitaciones que inundan al ser humano abierto al mundo»¹⁴⁰.

La moral es la otra cara de la moneda de la cultura. Es el resultado del adiestramiento interior. Los códigos morales que se desarrollan en las diferentes culturas establecen formas de respuesta a los estímulos recibidos. En esa medida, simplifican la vida humana, estabilizan su psicología y permiten la liberación pulsional sin generar perjuicios al individuo.

“Se sabe que la instancia que fija al hombre directivas y puntos de estabilización es lo denominado con la palabra *moral*, cuyo designio consiste en garantizar la seguridad e inmutabilidad de las relaciones sobre una base de confianza mutua”¹⁴¹.

La aportación de Gehlen a la antropología es, desde luego, valiosísima. Es capaz de unificar las dimensiones humanas (espiritual y biológica) al tiempo que reconocer una distinción esencial entre el hombre y el mundo animal. También justifica con bastante solidez la cultura en su doble epifenómeno: las instituciones y la moral. En cambio, como después veremos a la luz de la propuesta *spaemanniana*, algunas de sus explicaciones nos resultan insuficientes.

2.2. Benevolencia o despertar a la realidad

Spaemann trata constantemente la diferencia esencial entre lo natural y lo racional, contraposición que también es denominada oposición entre razón y vida, y que es precisamente la que han reconocido antropólogos como los que hemos estudiado. Es la diferencia que, en definitiva, se da entre la vida animal y la vida humana. Sin ser

¹⁴⁰ A. GEHLEN, *Antropología filosófica*, cit., p 89.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 38.

ajeno a la vida natural y a sus exigencias, en el ser humano la racionalidad le permite trascender lo natural y establecer una forma distinta de la vida animal, la vida racional.

Lo propio de la vida animal, o del ser vivo en general, es la centralidad. “La vida significa centralidad en sí, en un medio orgánico. El viviente es un dentro que se aísla frente a un fuera”¹⁴². También para Aristóteles el ser vivo es el ser orgánico, es decir, aquel que tiene una organización interna y que se encuentra diferenciado del exterior. Naturaleza es, en este mismo sentido, el principio de movimiento de una sustancia, lo que exige un orden concreto. El desorden interno, si es suficientemente grave, produce la muerte del viviente.

Como el ser vivo debe preservar su organización interna, “transforma todo lo que le afecta en medio, otorgándole de ese modo significado. El viviente «entiende» el mundo dando significado a todo lo que le afecta en el contexto de la propia autoafirmación y autorrealización”¹⁴³. El ser viviente, por tanto, no sale de sí mismo y, por ello, vive para sí. En este sentido, la vida animal no posee conocimiento intelectual; pero sí posee conocimiento sensible, pues es necesario para responder instintivamente –y, por lo tanto, de forma cerrada– a estímulos externos. Así, la relación que el animal mantiene con el mundo es instintiva, incluidas las relaciones con otros individuos de su especie. Entre los instintos, suelen diferenciarse seis tipos: nutrición, lucha, reproducción, relación social, sueño y cuidado de la superficie del cuerpo¹⁴⁴.

“Para los animales (incluidos los más desarrollados desde el punto de vista psicológico), lo que no entraña para su naturaleza una significación vital no existe, o, más exactamente, existe como *algo que carece de todo interés*. Así pues, la *significación* de cualquier cosa para el animal se limita a aquello que despierta un interés de naturaleza exclusivamente biológica, que concierne a la conservación y transmisión de su vida y a las conductas instintivas relacionadas

¹⁴² R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 134.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ Cfr. L. J. PRIETO, *En torno al animal racional*, cit., pp. 135-139.

con ello. Por ello esta significación puede ser llamada *significación biológica*¹⁴⁵.

La relación instintiva con el mundo reduce el significado que el animal tiene de la realidad a una mera *significación biológica*. Los animales no reconocen nada que no tenga o pueda tener repercusión en su vida (para la supervivencia, la alimentación, la reproducción, etc.). Para referirse a esta situación de máxima centralidad, Spaemann utilizó una frase de Alberto Magno que ya hemos mencionado en este estudio y que dice así: “*Natura semper recurva in se ipsa*”¹⁴⁶ (la naturaleza siempre está curvada sobre sí misma). Obtiene Spaemann una conclusión muy interesante: los seres vivos no racionales, los animales, pero también las plantas, se desenvuelven completamente en un medio específico adecuado a sus estructuras instintivas¹⁴⁷. Porque no son capaces de concebir lo otro como absolutamente otro; “lo otro no es para el sistema esencialmente otra cosa que «entorno»”¹⁴⁸, dado en términos de perjudicial/beneficioso. Además, para los vivientes, todo el mundo está instintivamente ordenado de antemano, por lo que ha sido denominado *mundo circundante*¹⁴⁹, un mundo al que le falta objetividad. En ello concuerda Spaemann con los resultados de la antropología filosófica coetánea, representada entre otros por los ya vistos Scheler, Plessner y Gehlen.

Si la vida animal se caracteriza por su centralidad, la vida racional lo hará por su excentricidad. Esta idea que Spaemann encuentra en Helmut Plessner¹⁵⁰ será reinterpretada por él desde la filosofía clásica –sobre todo desde Tomás de Aquino– para obtener implicaciones metafísicas y éticas. Así, considera nuestro autor que “lo característico del estar despierto a la razón es el descubrimiento de que existe lo

¹⁴⁵ *Ibid.*, pp. 128-129.

¹⁴⁶ ALBERTO MAGNO, *Summa theologiae*, II, 4, 14, 2, cit. en R. SPAEMANN, “Lo natural y lo racional”, cit. p. 127. También citado en otras obras como en R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 137.

¹⁴⁷ Spaemann introduce esta idea con un ejemplo cuando dice que “las garrapatas entienden el mundo completamente” (R. SPAEMANN, “Lo natural y lo racional”, cit., p. 127).

¹⁴⁸ R. SPAEMANN, “Lo natural y lo racional”, cit., p. 127.

¹⁴⁹ Cfr. L. J. PRIETO, *En torno al animal racional*, cit., pp. 111-113.

¹⁵⁰ Cfr. R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 109.

absolutamente otro”¹⁵¹. Con este descubrimiento, el ser racional sale de sí mismo, se descentra y auto-relativiza, pues comprende que lo otro y, sobre todo, el otro son para sí mismos con independencia de quien los piensa. Lo otro adquiere realidad. El otro deja de ser un mero objeto y se convierte en un ser autónomo, en un sujeto. *Despertar a la realidad* es la expresión que Spaemann utiliza para referirse a un ser que, gracias a la racionalidad, reconoce la existencia de los otros seres:

“Despertar a la realidad significa, en primer lugar y sobre todo, que el ser finito sale de aquella perspectiva cuyo horizonte se halla marcado por el instinto, por la naturaleza de su especie”¹⁵².

Ahora bien, sólo un ser racional es capaz de benevolencia: “percibir algo no como objeto, sino como absolutamente real, como ser en sí mismo, es lo que en el lenguaje de la tradición filosófica se llama «amor racional» o amor *benevolente*”¹⁵³. En este sentido, cualquier ser natural puede caer bajo nuestra benevolencia. Así, podemos reconocer la existencia de animales, de plantas e incluso de seres inanimados: reconocemos que una piedra debe ser algo más que una simple proyección nuestra, reconocemos que debe tener algún tipo de ser o existencia con independencia de nosotros. Sobre el reconocimiento que otorgamos de modo especial a los animales, Spaemann considera que

“los contemplamos como «reales», al igual que les reconocemos un «ser» independiente y más allá de su ser representado por nosotros. No pretendemos poder saber en qué consiste la esencia de un murciélago, pero presuponemos que en todo caso se trata de un murciélago, y en modo alguno de un automóvil, por ejemplo. Esto quiere decir que le reconocemos «ser» al murciélago. Ese ser que posee, como nosotros, se llama «vida». [...] El hombre es [...] sustancia viviente, es decir, realidad auténtica y primaria que puede encontrarse en muy diversos estados, pero que no puede reducirse a ninguno de ellos, sino que más

¹⁵¹ R. SPAEMANN, “Lo natural y lo racional”, cit., p. 127.

¹⁵² R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 165.

¹⁵³ R. SPAEMANN, “Lo natural y lo racional”, cit., p. 128.

bien se trata de su portador básico. Lo mismo podemos decir del murciélago. Le reconocemos su vida, es decir, su propio ser”¹⁵⁴.

No obstante, esta condición racional, lejos de facilitarnos la vida –como presuponen la mayor parte de los evolucionistas materialistas para los cuales la racionalidad se reduce a su funcionalidad¹⁵⁵–, nos la complica. Reconocer lo ajeno como algo más que proyecciones nuestras nos aboca a la máxima incertidumbre. Por ejemplo, reconocer que la existencia de la piedra no es reducible a nuestro pensamiento nos hace conscientes de que la piedra es algo más de lo que yo puedo pensar sobre ella. La piedra, de algún modo, se nos muestra incomprensible. Si redujéramos el ser de la piedra a nuestros intereses, si fuera el objeto con el que me defiando o con el que casco nueces, entonces la piedra comprendería perfectamente la piedra. Pero no es así, sabemos que la piedra es algo más que la utilidad que pueda tener para mí y qui pensarla. Sucede lo mismo, aunque de forma más radical, cuando se trata de un ser vivo, puesto que reconocemos en ellos un cierto grado de subjetividad, y hay algo de esa subjetividad que se nos escapa¹⁵⁶. Al contrario, como decíamos antes, los animales, como cualquier ser vivo no racional, no tienen esta incertidumbre. Por eso, dice Spaemann que “las garrapatas entienden el mundo completamente”¹⁵⁷.

¹⁵⁴ R. SPAEMANN, “Realidad como antropomorfismo”, en *Ética, política y cristianismo*, cit., pp. 196-197

¹⁵⁵ A propósito de la racionalidad y su potencial descentralizador para el ser humano, Spaemann comenta lo siguiente: “Lo que interesa en este contexto es el referido sobrante racional, que en modo alguno se puede interpretar adecuadamente de forma instrumental, es decir, como algo que se halla funcionalmente al servicio de la autoconservación. El excedente en cuestión consiste en la apertura de una dimensión de incondicionalidad, es decir, de un horizonte que no es, por su propia esencia, relativo a los intereses de un ser vivo o de una especie natural, sino que, como horizonte esencialmente infinito, permite, por el contrario, relativizar todo interés finito” (R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 135-136). También en su artículo “Ser y haber llegado a ser. ¿Qué explica la teoría de la evolución?” critica estas tesis funcionalistas por las que todo se comprende bajo la autoconservación (cfr. R. SPAEMANN, “Ser y haber llegado a ser. ¿Qué explica la teoría de la evolución?”, en *Ensayos filosóficos*, cit., pp. 197-219).

¹⁵⁶ “Mas ¿cabe entender al otro por dentro? Para entender este árbol sería preciso serlo, en vez de conocerlo meramente *secundum modum cognoscentis*, es decir, de incluirlo en los esquemas *a priori* de nuestro entendimiento” (R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 110-111).

¹⁵⁷ R. SPAEMANN, “Lo natural y lo racional”, cit., p. 127.

2.3. Benevolencia y reconocimiento de la persona

La benevolencia alcanza su máxima expresión cuando se refiere a otra persona. Si el misterio de la benevolencia estriba en el reconocimiento racional de la realidad, en reconocer que existen sustancias más allá de nuestro pensarlas, su culmen se encuentra en reconocer la existencia de otros seres, las personas, que no sólo existen objetivamente y más allá de nuestro pensamiento, sino que, además, también somos nosotros para ellas objeto de su pensamiento y de su benevolencia. En otras palabras: la benevolencia permite el reconocimiento del otro y, al mismo tiempo, vernos a través de los ojos de los otros o pensarnos a través del pensamiento de los otros. Aunque esto es un proceso imperfecto, pues realmente no sabemos *a priori* cómo nos ven o nos piensan los otros, sí sabemos y reconocemos que nos ven y nos piensan de alguna manera más allá de la forma en que nos vemos y nos pensamos nosotros. El adhesivo que encontramos en algunos coches y en el que leemos “piensa en tu mujer, conduce con prudencia”¹⁵⁸ es para Spaemann un excelente ejemplo de esta capacidad que tenemos para situarnos en la perspectiva del otro y entendernos como parte de su mundo.

En esta línea, y siguiendo la propuesta de Aristóteles, Spaemann reconoce que “el paradigma de sustancia es el ser vivo, y el paradigma de ser vivo es el hombre”¹⁵⁹. El reconocimiento benevolente del hombre contempla, en definitiva, todo: reconocer una sustancia, reconocer un ser vivo (dotado de subjetividad) y reconocer una conciencia (un ser racional).

“Quien no está dispuesto a elegir la vida consciente como paradigma de interpretación de la vida en general, está obligado a negar al viviente su ser genuino y a reducirlo a una estructura «objetiva» de ser material, sin reparar en que, sólo a partir del viviente, se puede entender a su vez lo que significa «ser» aplicado a la materia”¹⁶⁰.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 128. Recurre al mismo ejemplo en *Felicidad y benevolencia* (cfr. R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., pp. 148-149).

¹⁵⁹ R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 159.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 158.

De modo que “el respeto incondicionado hacia el hombre es equivalente a la adhesión a la realidad”¹⁶¹. Asimismo, en otra persona reconozco a otro yo que no soy yo pero que, realmente, es como yo.

“La experiencia sobre la que se asienta [el amor racional o benevolente] no es la de la irrealidad, sino la de la realidad. La realidad inequívoca es, empero, la persona. En el amor, el otro deviene para mí tan real como yo lo soy —precisamente es este despertar— para mí”¹⁶².

Sería contradictorio aceptar al otro como real y no respetar su vida. De ser así, reduciríamos lo absolutamente real a un objeto a nuestra mano. Estaríamos negando realidad a la persona, al menos en la práctica. Por eso la benevolencia funda la ética y no al contrario. Kant suponía que la ética se fundamentaba en la imparcialidad; sin embargo, pregunta Spaemann: “¿por qué debemos fundamentar algo, cuando sin hacerlo, sin justificación, confiando en las relaciones naturales de fuerza, nos va mejor y percibimos nuestra ventaja sin consideraciones de otro tipo?”¹⁶³. Responder a esta pregunta supondría fundamentar la fundamentación kantiana, y así podríamos establecer fundamentaciones de fundamentaciones *ad infinitum*. Acabaríamos por no fundamentar nada.

La respuesta de Spaemann es mucho más clara: la fundamentación de la ética no puede ser de carácter reflexivo, sino que debe encontrarse en una percepción que se nos presente como una evidencia. “A fin de cuentas, en el fondo de toda llamada fundamentación última aparece una decisión”¹⁶⁴. La evidencia fundante es, precisamente, la evidencia de que el otro existe más allá de mí. Y la realidad del otro, tan real como la mía, me exige una respuesta adecuada.

“La exigencia de imparcialidad —es decir, de justicia— se funda en una evidencia de percepción, en la evidencia de la realidad del otro y de la propia como

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 161.

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ *Ibid.*, p. 155.

¹⁶⁴ *Ibid.*

realidad de un sujeto y no sólo como realidad de un objeto del instinto. Esta evidencia es de hecho la base de toda ética. Por eso no hay ética alguna sin metafísica. El solipsismo no puede llegar a la noción de obligación moral”¹⁶⁵.

En el prólogo de *Límites*, Spaemann vuelve sobre la misma idea: “Metafísica es la suposición de que el otro es real, metafísico es incluso el paso de Descartes del «cogito» al «sum». Pero sin ese paso no hay nada ético. Y a la inversa: dar ese paso del reconocimiento *es* lo ético”¹⁶⁶.

Sin grandes problemas, el solipsista podría fundamentar sus acciones en la imparcialidad; sin embargo, esa fundamentación es inútil si no existe algún destinatario (real) al que pueda dirigirse. Más adelante, en el Capítulo III de esta misma sección, veremos en profundidad, también desde un punto de vista práctico, que el reconocimiento benevolente de la persona es el reconocimiento de lo incondicionado, de aquello que tiene valor absoluto, esto es, dignidad.

El amor benevolente no puede ser entendido en términos naturalistas: no es altruismo ni desinterés¹⁶⁷. La benevolencia precede al altruismo porque para querer y garantizar el bien ajeno, aun a costa del propio, es necesario reconocer antes de nada que el otro es, que existe. Por otro lado, la benevolencia es, precisamente, lo opuesto al desinterés. La implicación de la benevolencia es radical puesto que el ser que despierta a la razón ya no puede –o no debe, mejor dicho– vivir más para sí mismo. La frase de Spaemann “quien ama a una persona, quien traba amistad con ella no puede dudar al propio tiempo de su realidad”¹⁶⁸ puede leerse al revés: quien no duda de la realidad de alguien (como persona), no puede hacer otra cosa que amarlo.

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ R. SPAEMANN, “Prólogo”, en *Límites*, cit., p. 12.

¹⁶⁷ Cfr. R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 153.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 156.

A algo similar a lo que venimos diciendo es a lo que parece apuntar el lenguaje bíblico cuando en las Escrituras se dice que Dios es amor¹⁶⁹. Desde la perspectiva cristiana, podemos decir, en primer lugar, que Dios es benevolente porque reconoce seres más allá de sí creándolos. Como en Dios no hay diferencia entre pensar y hacer, entre potencia y acto, su benevolencia es creadora. Dios no podría pensar en un ser sin que este existiera. En segundo lugar, la benevolencia divina es total puesto que conoce en acto la existencia de todos los seres creados. En este sentido, asemejarse a Dios significa amar y ya hemos visto que amar es un acto racional que únicamente puede hacer el hombre. Como se ha dicho, el amor conlleva, desde luego, el reconocimiento racional, pero también una respuesta práctica en forma de acción benevolente: “el paradigma de acción benevolente es cualquier acción con la que acudamos en socorro de la vida humana necesitada de ayuda”¹⁷⁰. La protección de la vida es la exigencia mínima que impone el reconocimiento de las personas como tales.

Partiendo de la visión teleológica del mundo natural que tiene Spaemann, debemos saber que la teleología también tiene implicaciones en su concepción de la benevolencia. Asegura Spaemann que “lo real es percibido tal como es en sí mismo cuando se lo percibe como proyecto”¹⁷¹. Entenderemos la frase si tenemos en cuenta algo que ya se ha comentado, que el paradigma de sustancia es el ser vivo. ¿Quiere decir que debemos comprender una piedra o cualquier materia inorgánica siempre como un ser vivo? No exactamente. Lo que sostiene Spaemann es que tomar en serio la benevolencia, reconocer sustancias objetivas e independientes de nuestro pensarlas, supone reconocer al mismo tiempo que estas son algo más de lo que percibimos. Ese “algo más” se nos presenta como proyecto y, por lo tanto, teleológicamente.

Lo contrario, considerar que todo lo que podemos decir sobre las sustancias inanimadas es lo que en este momento percibimos en acto de ellas se aleja de la benevolencia en la medida en que identificamos lo real con lo pensado. Se impediría así que la realidad de la sustancia se manifieste y, al mismo tiempo, se negaría la identidad

¹⁶⁹ El texto más claro al respecto es la 1ª Carta de San Juan: “Amados, amémonos unos a otros, porque el amor es de Dios. Todo aquel que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios” (1 Jn 4, 7-8).

¹⁷⁰ R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 161.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 157.

a las sustancias. Sobre la identidad, advertimos dos situaciones aparentemente contradictorias: por un lado, que la realidad exige identidad, es decir, que en la sustancia haya algo en acto y que ese algo sea más que nuestro pensarla; por otro lado, que percibimos las sustancias sometidas a cambios constantes por su condición contingente. La solución a la contradicción la encontramos en la teleología natural: identidad y movimiento sólo se armonizan si se piensan bajo el paradigma viviente que es, como vimos al comienzo del trabajo, un paradigma teleológico.

“Sólo el ente que posee carácter de identidad es objeto posible de benevolencia. Sólo a la benevolencia se le revela la identidad. [...] Ello implica, por su parte, que su ser [el de las sustancias] no es pura existencia objetiva, sino una tendencia, es decir, que también para ellas «hay algo en juego», a saber, el propio poder ser, y que incluso el ente inanimado *funda* un modo determinado de ser, no se limita a tener un determinado modo de ser –para el viviente–”¹⁷².

Además, “la percepción del mundo del viviente y la de los hombres que conviven con nosotros es básicamente del mismo tipo que la de los objetos inanimados”¹⁷³ y, por ello, difícilmente podríamos establecer modelos distintos para los mismos tipos de percepciones sin generar dificultades que acabasen en perjuicios del hombre. Apreciamos que teleología y benevolencia son inseparables.

Vemos que, como advierte la profesora Pro Velasco, la “concepción del amor benevolente [de Spaemann] resulta la clave para comprender la íntima relación entre la metafísica (entendiendo por esta la defensa de que hay un ser propio de cada cosa), y la ética (como una disposición a aceptar lo otro como otro y a reconocerlo en su ser propio)”¹⁷⁴.

¹⁷² *Ibid.*, p. 158.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 158.

¹⁷⁴ M. L. PRO, *Introducción a la ética de Robert Spaemann*, cit., p. 95.

2.4. Benevolencia y ética

Ya se ha dicho algo, aunque breve, sobre la relación que existe entre la benevolencia y la ética. La posición de Spaemann es clara: la benevolencia fundamenta la ética. Porque existe alguien importante, el otro, que es una persona, tengo obligaciones y deberes para con él. Es precisamente la benevolencia la que me descubre que existe el otro, “esta evidencia es de hecho la base de toda ética. Por eso no hay ética sin metafísica”¹⁷⁵. En un mundo de irrealidades no puede haber ninguna ética puesto que no encontraríamos a ningún destinatario de nuestras acciones ni a nadie a quien rendir cuentas. Del mismo modo, aunque a la inversa, no podemos atribuir responsabilidad moral a un ser que no es capaz de reconocer existencia más allá de sí como sucede en los animales.

“Todos los deberes para con las personas se reducen al deber de percibir las como personas. Sin embargo, no es adecuado formular esta percepción como deber, pues los deberes necesitan fundamentación, mientras que la percepción de las personas es la fundamentación última de los deberes”¹⁷⁶.

En la benevolencia no estamos ante un bien deleitable, ni ante un bien útil, sino ante un bien en sí mismo o *bonum honestum*. Esta distinción es importante porque si diéramos a la benevolencia un sentido utilitarista, la diluiríamos; se convertiría en un auto-reconocimiento porque nos centraríamos en nuestras necesidades y la realidad del otro desaparecería. En la amistad, por ejemplo, no se trata de gozar por medio del amigo ni de buscar un provecho, sino de querer su bien. Esta conclusión excluye al consecuencialismo del grupo de las teorías éticas compatibles con la benevolencia.

El consecuencialismo, caracterizado por su objetivo de optimización del universo, “relativiza al individuo respecto de un proceso cósmico irrepresentable”¹⁷⁷. Lo cual le resta realidad. Para el consecuencialista, el hombre particular se convierte en un objeto a la mano que se puede y debe utilizar para promover cierto orden de cosas

¹⁷⁵ R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 155.

¹⁷⁶ R. SPAEMANN, *Personas*, cit., p. 180.

¹⁷⁷ R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 193.

superior (la optimización). Para él existe, en todo caso, la humanidad, pero nunca este o aquel hombre concreto. Advertimos un paralelismo entre el efecto desmoralizador del consecuencialismo que explicamos y la disminución de la realidad en contextos concretos. En el apartado titulado *El problema de la responsabilidad universal* (del capítulo segundo de la sección primera) dijimos que el consecuencialismo acaba teniendo un efecto contraproducente: pretendiendo mejorar el mundo en su totalidad acaba empeorándolo a base de justificar cualquier comportamiento (asesinato, mentira, incumplimiento de promesas...) en contextos particulares. Al dotar al agente de una responsabilidad universal, lo exime de la responsabilidad particular. Del mismo modo, haciendo presente la realidad del mundo en su conjunto, impide ver la realidad más inmediata.

Además, el consecuencialismo también resta realidad al hombre porque no lo ve como proyecto, no lo considera un ser finalizado para el que siempre hay algo en juego (su conservación, su felicidad...). “Lo real solo es percibido tal como es en sí mismo cuando se lo percibe como proyecto”¹⁷⁸. La optimización del mundo es el exclusivo fin al que atiende el consecuencialismo y lo convierte, así, en el único proyecto real. Las personas quedan insertadas en esa teleología universal como medios. Ni siquiera los fines humanos, queridos voluntaria o involuntariamente por ellos, serían fines reales. Siempre quedarían supeditados al fin auténtico, a saber, la optimización del universo. Como se ha visto, al eliminar su teleología y negar así su naturaleza al hombre, se le resta sustancialidad y realidad.

La benevolencia abre al ser racional a la realidad, una realidad que se presenta ante él como ilimitada puesto que puede, al menos virtualmente, conocerlo todo. Sin embargo, dice Spaemann que “la universalidad de la benevolencia es, en principio, solamente contemplativa, no activa”¹⁷⁹. Esto es, que la benevolencia es ilimitada teóricamente pero limitada en la práctica porque somos seres contingentes. Por este motivo

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 157.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 166.

“en el momento mismo de empezar a obrar, el benevolente debe, como ser finito, producir conmensurabilidad y relativizar aquello con lo que se encuentra, pues como agente es esencialmente finito. El obrar es selectivo. El agente debe someter a sus «puntos de vista» todo aquello con lo que se encuentra: no lo deja ser, sino que se interfiere en ello y lo transforma bajo perspectivas finitas y consecuencias también finitas. El agente ordena unas cosas al servicio de otras, distingue ciertas consecuencias como fines y reduce las demás a la condición de consecuencias complementarias o costes”¹⁸⁰.

Para explicar este “recorte” de la realidad que el agente realiza para poder obrar, Spaemann recurre al *ordo amoris* agustiniano: “*ordo amoris* significa una jerarquía escalonada dentro de la benevolencia universal”¹⁸¹. El *ordo amoris* en el que Spaemann piensa ordena la realidad atendiendo a dos principios: el de cercanía física y el de la perspectiva ontológica¹⁸². En primer lugar, como seres físicos y limitados “el orden de proximidad y lejanía es un orden moralmente relevante”¹⁸³. Ahora bien, este principio no es excluyente porque puede universalizarse, “también quien se halla lejos se encuentra, por su parte, en relación de proximidad con otros, de donde se derivan para él las correspondientes prioridades”¹⁸⁴.

Es importante señalar al respecto que la proximidad física está esencialmente relacionada con, al menos, dos realidades: la familia y la patria. De ahí que los destinatarios de mi benevolencia son, en primer lugar, aquellos con lo que mantengo una relación familiar o similares como es la amistad o la vecindad. No obstante, Spaemann parece dar máxima prioridad a la responsabilidad familiar a través del siguiente ejemplo como forma primaria de la benevolencia: “si me encuentro ante la alternativa de salvar la vida de mi hijo o la vida del hijo de otra persona, debo salvar la vida de mi hijo”¹⁸⁵. En tal desgraciada situación, el hijo del otro es tan cercano

¹⁸⁰ *Ibid.*, pp. 165-166.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 170.

¹⁸² Cfr. M. L. PRO, *Introducción a la ética de Robert Spaemann*, cit., pp. 95-97.

¹⁸³ R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 171.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 171.

¹⁸⁵ *Ibid.*

físicamente a mí como mi hijo, sin embargo, que sea mi hijo lo hace más cercano en otro sentido. También reconoce Spaemann la responsabilidad para con los conciudadanos, quienes se encuentran en una situación de mayor cercanía que los extranjeros.

La manera en que Spaemann entiende el *ordo amoris* recuerda a la forma en que Santo Tomás ordena la piedad. Para el Aquinate, el hombre debe piedad –y por tanto reconocimiento y respeto– a Dios en primer lugar y sobre todas las cosas; pero en segundo lugar se lo debe a los padres y consanguíneos (familiares) y a la patria¹⁸⁶. Santo Tomás aplica un principio de cercanía basándose en lo que hemos recibido de ellos. En este sentido, nos han dado más y debemos más a quienes más cerca están de nosotros. Asimismo, Spaemann también habla de un deber político como resultado del *ordo amoris*.

El segundo principio, el de perspectiva ontológica, implica “el punto de vista de la jerarquía de las realidades con que nos encontramos”¹⁸⁷. La realidad con la que nos encontramos determina el trato que deberíamos tener con ella. No es lo mismo el trato que merece un árbol al que merece un animal o una persona. La razón descubre la naturaleza de cada cosa y, con ello, se le hacen manifiestas unas exigencias distintas. La responsabilidad ante los animales es mayor que sobre las plantas. En el caso de los animales, en quienes reconocemos interioridad, nuestra responsabilidad tiene que ver con el sufrimiento que podemos causarles¹⁸⁸. En cambio, “ante las plantas no tenemos

¹⁸⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, 101, 1. “De dos maneras se hace un hombre deudor de los demás: según la diversa excelencia de los mismos y según los diversos beneficios que de ellos ha recibido. En uno y otro supuesto, Dios ocupa el primer lugar, no tan sólo por ser excelentísimo, sino también por ser el primer principio de nuestra existencia y gobierno. Aunque de modo secundario, nuestros padres, de quienes nacimos, y la patria, en que nos criamos, son principio de nuestro ser y gobierno. Y, por tanto, después de Dios, a los padres y a la patria es a quienes más debemos. De ahí que como pertenece a la religión dar culto a Dios, así, en un grado inferior, pertenece a la piedad darlo a los padres y a la patria. Mas en el culto de los padres se incluye el de todos los consanguíneos, pues se los llama así precisamente porque proceden de los mismos padres, como consta por las palabras del Filósofo en el VIII *Ethic*. Y en el culto de la patria va implícito el de los conciudadanos y el de todos los amigos de la patria. Por lo tanto, a éstos principalmente se extiende la virtud de la piedad”.

¹⁸⁷ R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 175.

¹⁸⁸ Cfr. R. SPAEMANN, “Protección de los animales y dignidad humana”, en *Límites*, cit., pp. 445-452. Encontramos un buen resumen de la postura de Spaemann sobre el cuidado de la naturaleza en general y de los animales en particular a partir del *ordo amoris* en M. L. PRO, “El pensamiento ecoético de Robert

naturalmente responsabilidad alguna”¹⁸⁹, sino que tenemos responsabilidad ante las demás personas de lo que hacemos con ellas, puesto que también los otros tienen intereses sobre las plantas.

La responsabilidad adquiere especial gravedad cuando delante de nosotros tenemos a alguien y no algo. Reconocemos a los hombres como personas y esto es mucho más que reconocer a un simple viviente. Se trata de un ser cualitativamente distinto. El deber para con los animales todavía se puede relativizar si, por ejemplo, el sufrimiento provocado a un animal es necesario para una investigación médica que presuponemos tendrá un gran alcance. Ante la persona no es posible relativización alguna. Esto se debe a que “persona” es un *nomen dignitatis*. Ahora bien, el respeto a la persona no se da de forma abstracta, sino que dirige a alguien concreto y se materializa en el cuidado por la vida de alguien. “Percibimos al Otro como alter ego, nos hacemos cargo de su realidad al reconocer en él nuestra misma constitución teleológica, el mismo interés fundamental por la felicidad”¹⁹⁰ que solo podemos respetar en acciones concretas. En el siguiente capítulo hablaremos sobre la cuestión de la dignidad, su fundamentación y sus consecuencias prácticas.

Volvamos al carácter supra-utilitario de la benevolencia para cerrar este apartado. Decíamos más arriba que la benevolencia no es un bien útil. Por eso, también podemos negar que esté sometida a la lógica funcionalista de la autoconservación, pues sería un claro indicio de utilidad. Y si no lo está la benevolencia, tampoco la ética –cuyo fundamento se encuentra en la misma benevolencia–. Otra cosa muy distinta es que la benevolencia y la ética tengan consecuencias prácticas útiles. La benevolencia, de hecho, complica la vida del ser despierto a la razón. En primer lugar, por un motivo que ya comentamos en el apartado anterior, porque el mundo se torna incomprensible para el ser benevolente. Sin embargo, podemos añadir otra dificultad de carácter ético a la luz de la reflexión *spaemanniana*: con el reconocimiento de la existencia de otros hombres se ven, *a priori*, limitados los propios intereses.

Spaemann: ética de la benevolencia y cuidado del mundo natural”, en *Cuadernos de Bioética*, 97 (2018), pp. 281-287.

¹⁸⁹ R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 262.

¹⁹⁰ L. RODRÍGUEZ, “La benevolencia como categoría fundamental de la ética eudemonista”, cit.

“Decimos que las personas tienen derechos frente a otras personas. Esto es otra forma de decir que las personas tienen deberes para con las personas. Estas dos expresiones son estrictamente recíprocas. No tiene sentido hablar de derecho de un hombre si no se puede nombrar a nadie que tenga el deber correspondiente para con él, incluso cuando se trate exclusivamente de un deber de omisión. [...] Los deberes de las personas para con otras personas derivan de la percepción acogedora de éstas”¹⁹¹.

Esto, biológicamente hablando, complica la vida del individuo más que simplificarla porque lo limita. Frente a la realidad de otro hombre relativizo mis intereses. Ante el otro tengo una responsabilidad por la que debo frenar mi natural expansión. Se trata de una consecuencia que podríamos tomar como demostración de que ni la benevolencia ni la ética tienen una función de autoconservación biológica. El otro se me presenta como imagen del absoluto y, por eso, no puede ser reducido a un medio. En este punto Spaemann se distancia de la antropobiología de Gehlen quien ve en la ética meramente un fenómeno funcionalista al servicio de la conservación de la especie. Con la intención de “establecer un sistema de relaciones mutuas, esclarecedoras, de *todas* las características esenciales del hombre, desde el caminar erecto hasta la moral”¹⁹², Gehlen presenta la ética como “una necesidad biológica sólo existente en el hombre”¹⁹³ para su supervivencia.

Que la benevolencia y la ética no se reduzcan a su funcionalidad biológica también se aprecia en la diferencia fenomenológica entre querer y deseo. El deseo prescinde del carácter real de lo que quiere, puedo desear algo no realizable; el querer se prolonga en obras o en realizar lo querido dirigido a alguien, sea el destinatario el mismo que quiere, sea aquel otro para quien se quiere algo¹⁹⁴. La benevolencia cae de parte del querer porque, según hemos visto, el reconocimiento teórico del otro obliga a un comportamiento respetuoso para con él. Pero también puedo negar existencia a alguien en la práctica.

¹⁹¹ R. SPAEMANN, *Personas*, cit., p. 180.

¹⁹² A. GEHLEN, *El hombre*, cit., p. 19.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 425.

¹⁹⁴ Cfr. A. PFÄNDER, *Fenomenología de la voluntad*, Avarigani Ed., Madrid 2011.

Podríamos concluir este apartado con una llamativa frase de Spaemann: “la benevolencia es para el propio benevolente un regalo”¹⁹⁵. Con ella, el autor se refiere a que la benevolencia soluciona las paradojas que inicialmente planteaba la eudaimonía. En este sentido, sólo un ser benevolente puede disolver las paradojas y alcanzar una vida lograda en la medida en que se despierta a la realidad, se supera la centralidad del instinto y se lo integra en la razón. La contraposición razón-vida queda disuelta por la benevolencia y permite una vida feliz.

Capítulo III. Persona y dignidad

Terminamos el capítulo anterior descubriendo a la persona a través de la benevolencia. La persona se nos ha presentado, en primer lugar, como real y, en segundo, como un sujeto irreductible a valores utilitarios. Siguiendo a Spaemann mostramos, además, que los planteamientos consecuencialistas son incompatibles con la benevolencia puesto que reducen la realidad del otro a los propios intereses y, de este modo, no lo reconoce como auténtico sujeto, truncando, así, su valor supra-utilitario. No obstante, hemos dado por hecho que las personas tienen este valor superior que habitualmente llamamos dignidad, pero no lo hemos justificado debidamente. Justificar la dignidad humana es una de las tareas que nos imponemos en este último capítulo de la presente sección.

3.1. Concepto de *persona*

En su obra *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»* (1996), Spaemann retoma las reflexiones sobre la distinción entre la razón y la vida que trató con amplitud en *Felicidad y benevolencia* (1989) para explicar qué significa ser persona y para justificar, al mismo tiempo, su dignidad. La especificidad humana se nos muestra en su racionalidad, en su forma de trascender la vida orgánica. Por eso, para entender

¹⁹⁵ R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 161.

bien por qué razón reconocemos dignidad en el hombre, es necesario explicar primero por qué el hombre es persona.

Tras citar a Plessner para indicar que la posición propiamente humana es la excéntrica, en *Personas* Spaemann dice lo siguiente:

“El hombre siente, dirigida a él, la mirada de lo otro, la mirada de los otros, la mirada de cualquier cosa posible, la mirada desde ninguna parte. El que el hombre experimente esta mirada, sepa o crea saber de ella, impide entenderlo como mero sistema orgánico, que constituye un medio en el que todo lo importante que sucede está instalado relativamente a las propias necesidades sistémicas. Los hombres, fuera de su centro orgánico, están en una dimensión en la que no se decide «por naturaleza» qué es lo que tiene importancia ni en qué es en lo que consiste la importancia”¹⁹⁶.

Aquí tenemos un primer acercamiento: el hombre es algo más que un “mero sistema orgánico”. El hombre es capaz de *autorrelativizarse* y, en esa medida, sus intereses trascienden los intereses particulares naturales. El mundo se amplía puesto que su relación con él no se reduce a una forma reactiva de interacción estímulo-respuesta ni tampoco a una prolongación de las estructuras orgánicas instintivas. La benevolencia nos revela quién es el hombre puesto que *operari sequitur esse* (el hacer sigue al ser)¹⁹⁷. La benevolencia nos revela, pues, que el hombre es persona. *Persona* es ese “algo más” gracias al cual asignamos derechos y, sobre todo, dignidad al hombre.

3.1.1. *Persona* como concepto normativo

Comenzaremos con una distinción que para Spaemann es fundamental: la distinción entre términos descriptivos y normativos. Descriptivo es un término que añade algo, alguna cualidad, a un sujeto y que, en esa medida, lo define y lo incluye en un conjunto específico. *Mamífero* es un término descriptivo porque añade una serie de

¹⁹⁶ R. SPAEMANN, *Personas*, cit., pp. 35-36.

¹⁹⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, III, 69.

cualidades al sujeto sobre el que se aplica: nacer vivo, ser amamantado, estar recubierto de pelo, etc. Lo mismo ocurre con el término *ser humano*, describe cualidades de un determinado ser vivo. Cuando nos referimos a un ser vivo con el término *viviente humano* decimos de él que pertenece a una especie concreta (*homo sapiens sapiens*) y con ello asignamos características específicas relativas a la genética, a la fisiología y a otros aspectos intelectuales y sociales.

Entonces, el término *persona* es normativo porque sin ofrecer la descripción de un individuo afirma algo sobre un ser que ya ha sido con anterioridad identificado empíricamente como perteneciente a una especie y al que se le ha asignado un término descriptivo (*humano, homo sapiens, hombre* o cualquier otro equivalente).

“La palabra «persona» no es una expresión específica con la que califiquemos algo como constituido de una manera determinada, y, de ese modo, lo identifiquemos. A la pregunta «¿qué es esto?», no respondemos: es una persona, como diríamos «es un hombre» o «es una lámpara». Es preciso saber ya de antemano si es un hombre o una lámpara para saber si es una persona. El concepto de persona no sirve para identificar algo como algo, sino que afirma algo sobre un ser determinado de una manera precisa. Pero, por otro lado, tampoco se trata de un predicado, que atribuya una cualidad adicional determinada a un ser calificado ya dentro de su género. No existe ninguna cualidad que signifique «ser personal». Lo que ocurre es, más bien, que de algunos seres, debido a ciertas cualidades que hemos identificado previamente, decimos que son personas”¹⁹⁸.

Esta distinción es importante porque nos muestra que *ser persona* no es una cualidad que se pueda ganar o perder. La personalidad, por tanto, es un estatus que debe ser reconocido. Tal reconocimiento significa que la persona no es, en un sentido metafísico, un individuo solitario, sino que coexiste junto con otras personas. Todo *yo* requiere de un *tú*. La coexistencia nos indica, además, que el *yo* no es algo abstracto, sino que ocupa un lugar en el mundo, aunque no seamos reducibles a ese ocupar un espacio en el mundo. *Persona* tampoco es un concepto en el que quepan otros seres

¹⁹⁸ R. SPAEMANN, *Personas*, cit., p. 28.

como los animales –dejando al margen las personas divinas y los ángeles según los describe la teología cristiana–. *Persona* se refiere exclusivamente al hombre.

Antes de entrar en la cuestión de las cualidades por las que reconocemos a la persona, nos parece que no podemos entender correctamente un término normativo sin hacer presente, aunque sea sucintamente, su historia. Lo que no quiere decir que pueda definirse narrativamente; el término *persona* tampoco designa una narración o una historia¹⁹⁹. Pero sí es cierto que “debemos contar una historia para entender su sentido, pero no la historia del objeto al que nos referimos con el concepto, sino la historia del concepto mismo”²⁰⁰. En su obra *Personas*, Spaemann sintetiza esta investigación histórica señalando los hitos más importantes que aquí recogemos sucintamente.

Originariamente, la palabra *persona* nos remite al *prosopon* griego, que era la máscara utilizada por los actores en el teatro y cuyas funciones eran dos: hacer resonar la voz e identificar al personaje. En este sentido, la persona era el rol mismo y no el sujeto que se esconde detrás de una máscara e interpreta un papel. Para los griegos, detrás de la máscara está el hombre: “«persona» es, pues, lo secundario, en sentido fáctico, lo puesto, una segunda identidad, y, por tanto, más débil que la primera”²⁰¹. En el mundo cristiano se invertirá esta relación y la persona será lo último.

La gramática también se hizo eco de este término, de *persona* como rol. Los filólogos alejandrinos la adoptaron para expresar los tres papeles que pueden adoptar los hablantes: el que habla, a quien habla y del que se habla. Sin embargo, como hace notar Spaemann, el tercer papel podría ser asumido por cualquier otro ser vivo²⁰².

Posteriormente *persona* pasó a significar un estatus social o un papel relevante a través de la expresión latina *per se sonans* (que tiene voz por sí mismo) y no se aplicó, por tanto, a todos los hombres. Para el Derecho Romano persona era solamente aquel

¹⁹⁹ “«Persona» no es un término descriptivo, no se puede definir ni ostensivamente, es decir, mediante la indicación de una cualidad simple, como el color, ni narrativa, o sea, mediante la narración de una historia” (R. SPAEMANN, *Personas*, cit., p. 38).

²⁰⁰ R. SPAEMANN, *Personas*, cit., p. 38.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 42.

²⁰² Cfr. *Ibid.*

hombre que en virtud de su nombre tenía voz propia en un juicio. Eso sí, su nombre, y por tanto su ser persona, dependía de la familia a la que perteneciese y de ciertas condiciones sociales. No todos los hombres eran personas en este sentido jurídico²⁰³.

Por último, el concepto *persona* experimenta su máximo desarrollo en la teología cristiana antigua y medieval. Para entender la condición trinitaria de Dios que se deriva de los evangelios, los Padres de la Iglesia hablaron de hipóstasis para diferenciar los tres supuestos divinos (Padre, Hijo y Espíritu). Pero fue “Tertuliano el que sustituye el concepto de hipóstasis por el menos abstracto y especulativo de persona”²⁰⁴. Para referirse a Dios, la fórmula finalmente consolidada fue una naturaleza (divina) y tres personas.

La primera definición elaborada de *persona* la encontramos en Boecio: “*Persona est naturae rationabilis individua substantia*”²⁰⁵. Esta célebre definición fue aceptada, con algunas matizaciones, por grandes teólogos. Ricardo de San Víctor hará hincapié no en la sustancialidad, sino en que la persona es titular de una substancia. Así, “personalidad es, pues, un modo de existencia, un *modus existentiae*, no un inventario cualitativo, sino su específica realización individual. Existencia, no esencia”²⁰⁶. Tomás de Aquino va en la misma línea y, a propósito de la reflexión trinitaria, considera que “el nombre *persona* no se da para significar el individuo de parte de la naturaleza, sino para indicar la realidad subsistente en tal naturaleza”²⁰⁷.

²⁰³ Cfr. J. A. GARCÍA, *Antropología Filosófica. Una introducción a la Filosofía del Hombre* (7ª ed.), EUNSA, Navarra 2019, p. 133-135. Encontramos algunas excepciones en el pensamiento romano. Así, tal y como ha señalado Pannenberg, Cicerón extendió el concepto de dignidad personal, y en este sentido el concepto de persona, a todos los hombres fundamentándolo en la racionalidad (cfr. W. PANNENBERG, *Teología sistemática* (Vol. II), Sal Terrae, Madrid 1996, pp. 189-196). No obstante, no fue la tónica general en el mundo romano y la universalización del término *persona* para todo hombre solo tuvo lugar de mano del cristianismo. Sobre este asunto, sobre el trasvase del derecho romano a la teología cristiana, véase también J. M. RIBAS, *Persona: desde el derecho romano a la teología cristiana*, Comares, Granada 2011.

²⁰⁴ R. SPAEMANN, *Personas*, cit., p. 45.

²⁰⁵ BOECIO, *Liber de persona et duabus naturis, contra Eutychem et Nestorium*, c. 3., cit. en R. SPAEMANN, *Personas*, cit., p. 47.

²⁰⁶ R. SPAEMANN, *Personas*, cit., p. 48.

²⁰⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 30, 4.

De todo lo dicho podemos obtener algunas conclusiones. En primer lugar, vemos lo difícil que resulta definir el concepto *persona*. Se debe a que *persona* no remite a la esencia, sino a la existencia singular del hombre. Sin embargo, nosotros conocemos mediante ideas, esto es, mediante esencias, y, en esa medida, qué sea la persona se nos escapa. Por eso decimos que *persona* es un término normativo, porque no remite a una esencia cualitativamente definible; lo que podemos definir es en todo caso la naturaleza humana.

Por otro lado, en la propia historia del término se configura lo que queremos designar con *persona*: dignidad e individualidad del hombre. El término elaborado en la teología cristiana designaba a la persona divina; ahora bien, si el hombre es imagen de Dios y Dios es un ser personal, debemos aceptar que el hombre sea un ser personal. El transvase de la teología a la antropología era sencillo. En la reflexión cristiana, se reconoce la personalidad del hombre y con ello un valor absoluto (dignidad) por ser imagen del auténtico absoluto (Dios). También se le reconoce como individuo por su *irrepetibilidad*, porque el hombre no es un ejemplar más de su especie. Ambas atribuciones, dignidad y singularidad, que asociamos a los hombres gracias al término *persona* fueron atribuidas previamente a Dios por el mismo concepto. Asimismo, advertimos que la persona es metafísicamente un ser relacional, así como el Dios personal del cristianismo es esencialmente comunión de personas. No entramos aquí en el problema del diferente modo de entender la relación en la persona humana y en el Dios trinitario, lo cual conlleva que la definición de Boecio solo sea estrictamente aplicable a la persona humana.

3.1.2. Propiedades de la persona

En primer lugar, debemos aclarar que cuando hablamos de cualidades de la persona no queremos dar a entender que el concepto *persona* pueda ser definido por esas mismas cualidades. Lo que indica, más bien, es que la personalidad se manifiesta en una serie de notas que ponen de relieve que ese ser que es el hombre no puede ser reducido a mera naturaleza. Para exponer las notas que según Spaemann indican que el hombre es un ser personal, seguiremos el orden establecido por Enrique Burguete en su tesis doctoral –sintetizadas a partir de, principalmente, el libro *Personas*–. Son la

siguientes: diferencia interna, singularidad y unicidad, subjetividad y exterioridad, intencionalidad y alma, naturaleza racional y su reconocimiento²⁰⁸.

a) Diferencia interna

La primera nota a la que hace referencia el profesor Burguete es la diferencia interna. Spaemann señala al respecto que “las personas no son sencillamente lo que son, sino que se definen por mantener una diferencia con lo que son, por tener un momento de negatividad”²⁰⁹. Existe una diferencia interna que sólo se manifiesta en el ser humano puesto que éste no se limita, como se ha dicho, a quedar incluido en su clase específica. Gehlen lo ha visto claramente en la diferencia entre el comportamiento del animal y el del hombre: “los animales –nos dice– están limitados por instintos fijos, innatos a sus respectivos ambientes específicos”²¹⁰ de modo que “dentro de ese círculo, por cierto muy estrecho, el animal se conduce con acierto innato y esto es lo que, justamente, calificamos de «instintivo»”²¹¹. Por eso, en el caso de animales y del resto de seres vivos, “identificamos a un individuo como ejemplar de una especie”²¹². El hombre no se conduce con ese acierto instintivo, sino que lo hace mediante el conocimiento racional, y esa capacidad deliberativa le permite separarse de su naturaleza e individualizarse.

Tal diferencia, que podríamos caracterizar como la diferencia entre la naturaleza y la existencia personal, introduce en otra diferencia, “la diferencia entre *zen* y *eu zen*, entre vida y vida buena” de la que “los hombres son probablemente los únicos conscientes de esta diferencia *como* diferencia”²¹³. Frente a esta diferencia que se abre ante sí, el hombre puede conducir su vida autónomamente. De ahí que Harry Frankfurt

²⁰⁸ Cfr. E. BURGUETE, *Bases para una fundamentación de la bioética del inicio de la vida en la filosofía de Rober Spaemann. Consideraciones a propósito del aborto* (tesis doctoral), Universidad Católica de Valencia, Valencia 2016, pp. 67-95. Accesible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=117921>

²⁰⁹ R. SPAEMANN, *Personas*, cit., p. 28.

²¹⁰ A. GEHLEN, *Antropología filosófica*, cit., p. 32.

²¹¹ *Ibid.*, p. 33.

²¹² R. SPAEMANN, *Personas*, cit., p. 29.

²¹³ *Ibid.*, p. 33.

—autor al que recurre Spaemann— analice las voliciones de segundo nivel²¹⁴. Son aquellas voliciones que se aplican sobre otras voliciones previas. Así, puedo desear fumar porque he adquirido ese vicio, pero, al mismo tiempo, puedo querer no tener ese deseo, y eso ya es una volición de segundo nivel. “En este caso nos conducimos con nosotros mismos como con otro hombre al que tratamos de manipular”²¹⁵.

“Esta diferencia nos resulta familiar bajo el título de «reflexión». Pero la reflexión es sólo una de las formas en que se manifiesta. La diferencia define nuestra existencia aún cuando no reflexionamos. Ella hace posible la reflexión, no se basa en ella. La reflexión es volver sobre sí. Pero la diferencia se puede describir como salir de sí, o «posición excéntrica», como la ha denominado Plessner. Lo característico de esta posición no es tanto decir yo, como hablar de sí mismo en tercera persona”²¹⁶.

b) Singularidad y unicidad

Hemos visto que “el modo como el hombre es ejemplar de su especie se distingue de la forma como otros individuos de la suya”²¹⁷. Como ser personal, el hombre no es un ejemplar más de su especie. En esa medida, la persona es individuo en sentido estricto puesto que no puede ser reducida a su naturaleza:

“Un animal de una especie reacciona agresivamente, mientras que uno de otra huye. La naturaleza es un principio de reacción específica. En el concepto de persona pensamos un origen más originario aún que el de individuo singular. No en el sentido de que tales individuos no tuvieran naturaleza alguna, y tuvieran que decidir libremente lo que son. Pero sí es cierto que pueden conducirse respecto de su naturaleza. Pueden apropiarse en libertad las leyes de su esencia o

²¹⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 34-35.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 34.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 35.

²¹⁷ R. SPAEMANN, *Personas*, cit., p. 30.

atentar contra ellas y «degenerar». Como seres pensantes, no se nombran sólo como miembros pertenecientes a una especie, sino como individuos que «existen en una naturaleza semejante». Es decir: existen como personas”²¹⁸.

Spaemann se ha referido a tal existencia absolutamente única que es la persona como singularidad: “«persona» no es un rasgo de la esencia, sino que designa a un *individuum vagum*, es decir, la respectiva singularidad de una vida individual”²¹⁹. Se vale de la idea hegeliana de *lo singular*, que absorbe y realiza en sí lo general. Así ocurre con la singularidad personal: la persona es un individuo único al tiempo que se eleva por encima de lo general siendo una totalidad. Las personas no son individuos “en el sentido de que sean «casos» de algo general, sino en el de que, como los respectivos individuos que son, *son* de modo individual y exclusivo lo general mismo”²²⁰.

Sobre la unicidad de las personas ya hemos dicho alguna cosa, como que no pueden ser reducidas a su naturaleza o como que no son meros ejemplares de su especie: “la persona no es algo definido por alguna cualidad para la que, en última instancia, fuera accidental existir una sola vez, sino un ser que se define por un «lugar» en el universo que sólo él ocupa”²²¹. Ahora bien, ¿qué podemos decir sobre lo general y de qué modo la persona lo supera? En las personas, lo general o la naturaleza –compartida por todos los hombres–, aparece como un modo de ser, y no como ser. Por eso, el ser personal no está absorbido en su modo de ser, aunque éste sea ineludible para la persona. En otros términos, como los hombres no son esencias, sino que se conducen con su esencia de una forma determinada, por eso no son *algo* sino *alguien*²²².

La capacidad de distanciarse de su ser y la singularidad personal convergen en un rasgo absolutamente distintivo del hombre, la libertad. No estar subyugado a la

²¹⁸ *Ibid.*, p. 51.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 82. En otros pasajes de la misma obra Spaemann dice que lo auténticamente personal no es la singularidad, sino la unicidad: “Lo que hace que la persona sea persona no es su singularidad, si no el ser única” (R. SPAEMANN, *Personas*, cit., p. 163).

²²⁰ *Ibid.*, p. 40.

²²¹ *Ibid.*, p. 55.

²²² Cfr. E. BURGUETE, *Bases para una fundamentación de la bioética del inicio de la vida en la filosofía de Rober Spaemann. Consideraciones a propósito del aborto*, cit., p. 78.

propia naturaleza mediante mecanismos instintivos –como los animales– admite suficiente distanciamiento con el propio ser que permite nos permite tomar decisiones libres. Para Spaemann, libertad “es ante todo libertad *de* algo. ¿De qué es libre la persona? Es libre de su propia naturaleza. La persona tiene su naturaleza, no la *es*”²²³. Es evidente que sin ese distanciamiento no tiene cabida la libertad dado que las respuestas a los estímulos estarían predeterminadas naturalmente.

Spaemann entiende que las personas ocupan algo así como un espacio personal. Si, como dice nuestro autor, “la persona no es algo definido por alguna cualidad para la que, en última instancia, fuera accidental existir una sola vez”, entonces es “un ser que se define por un «lugar» en el universo que sólo él ocupa”²²⁴. Las personas son o no son, no existe algo así como una persona en potencia. Tampoco existe, en lo que respecta a las personas, algo así como un espacio vacío. Las personas configuran, por decirlo de alguna manera que pueda visualizarse, una red con huecos que estén esperando a ser llenados por unas posibles personas. La red está ya completa. Pero esto no quiere decir que no pueda incorporarse otra persona a la misma. Con la aparición en el mundo de un nuevo hombre otra persona se suma a esa red y, de nuevo, la red estaría completa. La persona existe o no existe puesto que la persona es lo irreductible, sobre lo que no podemos hacer generalizaciones por más que con nuestro lenguaje podamos asignarle un concepto.

Para aclarar la idea de que las personas ocupan un lugar, Spaemann utiliza el ejemplo del apellido: el mismo apellido se aplica sobre todos los miembros de una familia uniéndolos en un mismo grupo; sin embargo, cada uno de ellos (el padre, la abuela, el hijo pequeño...) ocupa un lugar absolutamente exclusivo que no puede ser ocupado por otro componente de la familia. Algo así expresa el término *persona*, una a una serie de individuos bajo el grupo que, junto con Spaemann, podemos llamar comunidad de personas; pero al mismo tiempo esa comunidad permite caracterizar a cada individuo singularmente.

²²³ R. SPAEMANN, *Personas*, cit., p. 207.

²²⁴ R. SPAEMANN, *Personas*, cit., p. 55.

c) Subjetividad y exterioridad

Spaemann recurre a la reflexión cartesiana en torno al *cogito* para explicar la diferencia entre la subjetividad y la exterioridad. Pone el acento en el *sum* frente al *cogito*, del que dice que “carece de contenido”:

“El *cogito* cartesiano carece de contenido ya que es instantáneo. La absoluta certeza de la propia conciencia es exclusivamente un «yo pienso ahora» puntual, sin posibilidad de extenderse, toda vez que, cuando se expresa en presente, ya ha pasado. Más bien habría que decir: «Yo he pensado». Mas ese recuerdo no es ya una autoconciencia objetivada. Y tal objetivación de la propia subjetividad en el recuerdo es la condición necesaria para que los sujetos puedan objetivarse mutuamente. No es real el *cogito* puntual, sin contenido e instantáneo. Reales son los sujetos únicamente en tanto que sujetos objetivos transtemporales, es decir, como personas, con una biografía que se constituye tanto a través del propio recuerdo como por el recuerdo de otros. Las personas no son puntos subjetivos instantáneos. La autoconciencia instantánea es más bien el resultado de la reflexión de un sujeto, el resultado de una vuelta hacia sí mismo aprovechando los contenidos vivenciales”²²⁵.

He aquí un largo y denso texto en el que el autor expone, por un lado, la insuficiencia del *cogito* para alcanzar al otro por su instantaneidad y, de modo positivo, como en el recuerdo sí lo alcanzo, pero objetivado en un contexto y en unas circunstancias. Otro aspecto que destaca es el paralelismo entre la naturaleza y la objetivación quedando fuera de ambas el ser persona.

La subjetividad es un momento de reflexión de la persona, no su ser, y se basa en una *intentio obliqua* (la intencionalidad del pensamiento del sujeto dirigiéndose hacia sí mismo). “Al reflexionar sobre sí mismas como sujetos, las personas son *eo ipso* más que subjetividad. Los animales viven tan sólo «subjetivamente»”²²⁶ porque los seres carentes de esta capacidad reflexiva no pueden distanciarse de sí mismos y objetivarse.

²²⁵ R. SPAEMANN, “Realidad como antropomorfismo”, cit., p. 195.

²²⁶ R. SPAEMANN, *Personas*, cit., p. 112.

Además, esa incapacidad de objetivarse, conduce a que en los animales su mundo interno permanezca oculto para ellos mismos así como su existencia y la existencia del resto de seres.

¿Qué es lo que el hombre objetiva reflexivamente? Contesta Spaemann que lo mismo que nos permite manifestarnos a los demás como personas, a saber, nuestra naturaleza. “Yo sólo puedo *ser* para otros, si no soy exclusivamente conciencia, es decir, si tengo «un lado exterior», una naturaleza, que a los demás se les da como «algo»²²⁷. Del mismo modo, entendemos que yo sólo puedo ser para mí mismo si no soy exclusivamente conciencia. Nosotros somos reales para nosotros mismos en la medida en que nos objetivamos y nos vemos y nos pensamos en tercera persona. Por eso, “la constitución de la identidad personal es inseparable del proceso de exteriorización”²²⁸ de los sujetos. Esto se debe a que la pura instantaneidad de la subjetividad, tal y como la pensaba Descartes, no permite la distancia del sujeto sobre sí mismo para alcanzar un conocimiento objetivado de sí (identidad).

Consideremos una última observación sobre subjetividad, exterioridad y la relación con los demás. Decíamos que uno no se torna real para sí mismo si no se objetiva. Sin embargo, tal objetivación no es un mero hecho de conciencia que pivota sobre sí misma²²⁹, sino la reflexión sobre unas vivencias previas que forman la biografía de un hombre concreto. Inevitablemente, esas vivencias nos ponen en contacto con otras personas, sobre todo, aunque también con otras realidades (animales, lugares, etc.). Por lo tanto, es inexplicable nuestra identidad sin los otros. Más todavía si tenemos en cuenta la función del lenguaje en nuestra autoconciencia: para poder objetivarnos, esto

²²⁷ R. SPAEMANN, *Personas*, cit., p. 112.

²²⁸ *Ibid.*, p. 114.

²²⁹ Para Spaemann, la subjetividad es conciencia presente puntual y, en esa medida, no puede objetivarse porque sólo puede ser vivida en primera persona y en el momento presente: “la subjetividad es algo esencialmente presente, y sólo así es inmediatamente consciente de sí misma. Como el tema de Descartes es la subjetividad, no la persona, no reflexiona sobre el hecho de que es la misma *cogitatio* la que deviene constantemente *cogitatum*. Lo recordado, inmediato y de realidad incierta, no pertenece, justamente por ello, el ámbito del «mundo exterior». Permanece siendo conciencia, vivencia, e incluso *mi* conciencia, *mi* vivencia. No es cierto en modo alguno que mi propia vivencia se me dé siempre en una evidencia inmediata. No lo es para la mayor parte de mi vivencia, a saber, de la recordada. Es mi propia subjetividad la que, en el transcurso del tiempo, deviene continuamente exterior para mí, pero de forma que continúa siendo la mía, pues sólo como mía la recuerdo” (R. SPAEMANN, *Personas*, cit., p. 113).

es, pensarnos, hacemos uso del lenguaje²³⁰. “Sólo hay personas en plural”²³¹ asegura Spaemann.

La objetivación implica vernos en tercera persona, desde la perspectiva de los otros. Se hace imperiosamente necesario que existan los otros. Por tanto, no podríamos objetivarnos sin el reconocimiento previo de que otros existen. Un ejemplo bastará para reflejar lo que queremos decir. Imaginemos por un momento un ser humano que nunca hubiera conocido a otro humano. Que, además, hubiera sido engendrado de forma artificial en un laboratorio y desarrollado en un útero artificial y que, de esta forma, se le hubiera privado incluso de una relación materno-filial. ¿Podría este desafortunado hombre preguntarse quién es? Difícilmente diríamos que, a falta de un sujeto como interlocutor, este hombre se preguntaría por su propia identidad. Tampoco encontraría un destinatario para su benevolencia. Su racionalidad se encontraría en estado de latencia esperando a despertar a la realidad. El mismo sentido del ejemplo tiene el siguiente texto de Spaemann:

“Nosotros podemos descubrirnos a nosotros mismos como el fundamento de la unidad transtemporal de esos estados y vivencias en la medida en que, saliendo de la centralidad propia del viviente, descubrimos la realidad del otro: en tanto que el otro no es sólo correlato de nuestros estados intencionales. Este descubrimiento no puede ser meramente teórico”²³².

La relación sujeto-objeto se ve con total transparencia en la relación interpersonal: yo sé que soy más que mi exterioridad, que poseo una subjetividad irreductible ante la objetivación ajena, también irreductible a mi propia objetivación, pero al mismo tiempo reconozco tal subjetividad en el otro. Toda la realidad, sostiene

²³⁰ El lenguaje es el que permite, precisamente, la reflexión –se suele decir que pensar es hablar con uno mismo–. El lenguaje no sólo se aprende de otros, sino que también es una evidencia de la mutua interdependencia. Es asimismo fundamental el lenguaje para la autoconciencia puesto que “solamente con la ayuda del lenguaje surge la autoconciencia” (R. SPAEMANN, “Realidad como antropomorfismo”, cit., p. 208).

²³¹ R. SPAEMANN, *Personas*, cit., p. 137.

²³² R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 145.

Spaemann, se nos presenta, al menos a nosotros, bajo este esquema sujeto-objeto²³³. De ahí que Spaemann defienda que “el modo de ser de la persona –la reciprocidad interpersonal– es el paradigma del modo en que la realidad es en sí misma”²³⁴.

d) Intencionalidad y alma

Tener alma ha sido, tradicionalmente, otra de las características asignada a la personalidad, sin embargo, como recuerda Spaemann, las interpretaciones materialistas del ser humano han propiciado el descrédito de las propuestas antropológicas que tratan del alma incluso entre teólogos cristianos²³⁵. Para el monismo materialista, lo que llamamos alma o mente es, en realidad, un epifenómeno del cerebro, por eso, no consideran el alma como metafísicamente existente. En *Personas*, Spaemann intenta superar el materialismo analizando la intencionalidad propiamente humana. Advierte que no puede ser reducida a un epifenómeno psíquico y que, por tanto, debemos aceptar la existencia de una dimensión inmaterial del hombre, el alma.

La acción del hombre es intencional. “Denominamos intencionales a los actos y actitudes que no se pueden describir como estados observables de ciertos seres, sino como un estar dirigido a estados de cosas”²³⁶. Spaemann propone varios ejemplos: así, que Carlomagno fue coronado emperador el 25 de diciembre del año 800 no es un contenido del que se pueda informar mostrando qué ocurre en el cerebro de quien lo dice²³⁷. Los monistas materialistas también aceptan esta distinción, aunque reducen el estado mental a epifenómeno del estado cerebral. No obstante, vemos una diferencia clara y real entre estado psíquico y estado mental. Ahora bien, sólo podemos

²³³ En la línea de Kant, Spaemann piensa que “la relación es lo auténticamente real. Todas las entidades reales se hallan en relación recíproca. Reciben y son recibidas” (R. SPAEMANN, “Realidad como antropomorfismo”, cit., p. 208). Por eso no puede haber un objeto sin sujeto.

²³⁴ R. SPAEMANN, *Realidad como antropomorfismo*, cit., p. 195.

²³⁵ Cfr. R. SPAEMANN, *Personas*, cit., p. 149.

²³⁶ R. SPAEMANN, “¿Son personas todos los hombres? Acerca de nuevas justificaciones filosóficas de la aniquilación de la vida”, en *Límites*, cit., pp. 404-405.

²³⁷ Cfr. R. SPAEMANN, *Personas*, cit., pp. 66-67.

comprender los estados mentales de manera intencional. Comprendemos la información sobre la coronación de Carlomagno si “miramos” en la misma dirección que quien nos informa.

Al margen de la intencionalidad, todavía se podría definir el dolor u otro tipo de estados psíquicos no intencionales (“estados de ánimo o difusas situaciones estimulares de carácter emocional”²³⁸) como los efectos psíquicos (cerebrales) de acontecimientos físicos. Pero la hipótesis materialista no funciona cuando la aplicamos sobre actos como pensar, conocer, juzgar o querer. Para estos casos necesitamos reconocer una estructura intencional del hombre.

“La tesis [monista-materialista] fracasa cuando se extiende a los actos de pensar, conocer, juzgar y querer, pues el mundo físico se nos da exclusivamente en actos de pensar. Si éstos se rebajan a la condición de epifenómenos insignificantes, el propio mundo objetivo desaparece, que sólo en virtud de esos actos se nos hace presente. Algo análogo vale para los actos de preferir y tender conscientes. Si esos actos son meramente el lado subjetivo de procesos neurológicos en sí mismos indiferentes, la tesis misma se vuelve indiferente. Si nada importa, tampoco importa la diferencia entre verdaderas y falsas afirmaciones, entre teorías mejores y peores. [...] Cuando entra en juego la intencionalidad teórica o práctica, el reduccionismo materialista, en cualquiera de sus formas, se vuelve internamente contradictorio”²³⁹.

Dado que “no pertenece ni al mundo interior de los sujetos ni al exterior”²⁴⁰, la intencionalidad pertenece al alma, esto es, que nuestra forma substancial tiene una estructura intencional²⁴¹. De no ser así, de no tener una intencionalidad estructural, no

²³⁸ *Ibid.*, p. 67.

²³⁹ R. SPAEMANN, *Personas*, cit., p. 69.

²⁴⁰ *Ibid.*

²⁴¹ Algo parecido parece querer decir Aristóteles cuando identifica el alma con la forma del viviente y, a su vez, la forma con la naturaleza. Dice el Estagirita que “la forma es más naturaleza que la materia” (*Física*, II, 1, 193b, 5). Como la naturaleza es un principio de movimiento –entendido teleológicamente–, la forma determina tal movimiento y, en esa medida, la intencionalidad. Así, en el hombre, es el alma la que posee intencionalidad y la que propicia su movimiento teleológico específico.

tenderíamos a nada, cuyos efectos inmediatos serían los siguientes: las cosas dejarían de importar para nosotros tal y como apuntaba el texto anterior; y, además, no podríamos comprender nunca el dolor, el querer o el conocer ajeno. Porque tenemos tendencias sabemos qué significan esas tendencias en otros. La irreductibilidad de la intencionalidad a simple fenómeno material evidencia que existe esa dimensión no material a la que la tradición se ha referido con el término *alma*.

Para explicar qué es el alma, Spaemann toma las categorías clásicas del pensamiento aristotélico y del cristianismo. Para Aristóteles, “el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida”²⁴². Y encuentra así una relación entre el alma, la forma y la vida de los organismos. Así, el alma es la forma del ser viviente. No está lejos de lo que en biología se entiende por vida. A pesar de que no hay unanimidad en la misma definición de vida entre científicos, un biólogo podría decir perfectamente que la vida se corresponde con algún tipo de organización de la materia. Tal organización (forma) es precisamente lo que entenderíamos aristotélicamente por alma. En cambio, para Aristóteles, el espíritu es propia y exclusivamente divino²⁴³.

Por su parte, la antropología cristiana diferenció, aunque no separó, entre el alma y el espíritu. La vida que, como no puede ser de otra manera, es sinónimo de centralidad, de autoconservación, puede espiritualizarse a través del amor, puesto que sólo así imita a Dios. Para los pensadores cristianos, “el amor es el acto específico del alma espiritual, o sea, del alma personal”²⁴⁴. Por lo tanto, “el alma humana es

²⁴² ARISTÓTELES, *De anima*, II, 1, 412a, 15-20. Spaemann reflexiona sobre la relación alma-forma que establece el Estagirita: “La «forma» aristotélica no es sobreañadida, no es una superestructura sobre una unidad ya existente o sobre una pluralidad de unidades semejantes que las une en una unidad accidental más elevada, como los miembros de una sociedad se unen en una sociedad. La forma es, más bien, el principio estructural de una unidad viva, y ésta es una realidad elemental cuyas partes existen exclusivamente como partes. Las partes son tan sólo *entia per se*, entes independientes, virtuales. Llegarán a serlo de forma no virtual cuando se disuelva la unidad vida, es decir, cuando desaparezcan el «alma»” (R. SPAEMANN, *Personas*, cit., p. 155).

²⁴³ Cfr. R. SPAEMANN, *Personas*, cit., p. 151.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 152.

esencialmente un alma espiritual, es decir, espíritu”²⁴⁵ porque le es inherente su capacidad de amar.

Es necesario anotar que la intencionalidad de la que aquí hablamos no es equivalente a la teleología natural. De ser así, todos los animales serían personas. La teleología en el animal se presenta en forma de tendencias o instintos y no es consciente. Así, “el pájaro no necesita tener representación del nido que construye. De ahí que no podamos entrar en comunicación con él sobre el fin que persigue y sobre los medios adecuados para alcanzarlo”²⁴⁶. Por eso, “su tendencia se mantiene asimismo dentro del marco de aquello a lo que su dotación natural le «prescribe» que tienda, y no trasciende la *conditio animalis* dada”²⁴⁷. La intencionalidad personal, en cambio, permite trascender la naturaleza humana.

e) Naturaleza racional

“Cuando decimos de alguien que es una persona, decimos que es «alguien», o sea, un individuo y alguien único, que no puede ser entendido como consecuencia casual de uno o de la totalidad de sus predicados”²⁴⁸, es un *individuum vagum*. Y cuando decimos de alguien que es humano, decimos que tiene una naturaleza concreta. El modo de ser de un individuo equivale a su naturaleza. En el ser humano, tal y como se ha definido clásicamente, se trata de una naturaleza racional. Dentro de la clásica distinción entre esencia y existencia, la naturaleza racional del hombre cae de parte de la esencia y la personalidad de la existencia²⁴⁹. Sin embargo, ¿cómo es posible hablar de

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 153.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 73.

²⁴⁷ *Ibid.*

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 57.

²⁴⁹ Hallamos esta distinción básica en los manuales de antropología filosófica. Sirva un ejemplo: “La noción de persona hace referencia principalmente al individuo concreto, irrepetible y existente, al hombre o mujer que, con un nombre propio y único, se diferencia de manera profunda de los demás hombres y mujeres. La noción de naturaleza, por el contrario, hace referencia a lo común, al hecho de que ese hombre (o esa mujer) diferente de cualquier otro hombre (o mujer) de los que pueblan nuestro planeta es,

naturaleza racional si parece que “la oposición entre la condición de viviente y la racionalidad, entre vida orgánica y reflexión es de una índole que no permite un «desarrollo» contino de la una a la otra”²⁵⁰?

Ya hemos visto la diferencia entre la vida y la razón (en el apartado 2.2. de este capítulo), es decir, la diferencia entre la centralidad de la vida y la apertura de la razón. Sin embargo, en el ser humano ambas cosas se encuentran unidas en una misma naturaleza sin que tal convivencia sea, necesariamente, conflictiva²⁵¹. Spaemann considera que entre lo natural y lo racional no hay contraposición, sino continuidad. Pero tal continuidad sólo es posible si consideramos la naturaleza de manera teleológica. Por el contrario, bajo el sentido genético, la naturaleza se torna incompatible con la razón puesto que salir de su centralidad sería contradictorio con lo que ella misma es. Teleológicamente entendida, la naturaleza es tanto origen como un principio de movimiento y, por tanto, finalidad.

“Naturalmente el hombre está llamado a lo racional. En el reconocimiento de «lo otro» como real, el hombre se revela a sí mismo como algo más que naturaleza, como algo más que mera *curvatio*. Así, desde el concepto teleológico de naturaleza cabe afirmar simultáneamente del hombre que es un ser natural y no sólo natural, porque en la estructura teleológica de su naturaleza está preanunciada la trascendencia de la naturaleza”²⁵².

a pesar de todo, esencialmente igual a ellos, es un ser humano” (J. M. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia* (5ª ed.), Palabra, Madrid 2013, p. 58).

²⁵⁰ R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 135.

²⁵¹ Spaemann rechaza el dualismo que nos trajo las dos interpretaciones antropológicas opuestas que predominan hoy: la interpretación materialista (cientificista) y la espiritualista (hermenéutica): “El dualismo entre hermenéutica y científicismo en lo referente a la pregunta “¿qué es el hombre?” parece adoptar la forma de un empate insuperable. Para caracterizar nítidamente ambos extremos y poner a la vez de manifiesto en qué coinciden, mencionaré sólo dos autores más: Sartre y el biólogo molecular Dawkins” (R. SPAEMANN, “Sobre el concepto de una naturaleza del hombre”, cit., p. 20).

²⁵² A. M. GONZÁLEZ, *Naturaleza y dignidad*, cit., pp. 177-178. Sobre el concepto teleológico de la naturaleza humana que permite la continuidad sin ruptura entre naturaleza y razón, véase P. AGULLÓ, “Repensar teleológicamente la persona: un estudio desde la filosofía de Robert Spaemann”, en *Quién: revista de filosofía personalista*, 10 (2019), pp. 7-26.

Spaemann hace suya la tesis del Aquinate según la cual “la naturaleza se trasciende a sí misma en el hombre”²⁵³. Es precisamente esta trascendencia (racional) lo propio del ser personal: “las personas son porque tienen una naturaleza –naturaleza humana– como modo de ser. [...] Pero tampoco *son* su modo de ser, sino que se conducen respecto de él, lo aceptan y lo consuman o lo rechazan”²⁵⁴. La trascendencia que un ser racional lleva a cabo puede hacerse de estas dos formas: rechazando la propia naturaleza y atentando contra ella degenerando o aceptarla y llevarla a su máximo desarrollo²⁵⁵.

La clásica definición de hombre como animal racional adquiere en el pensamiento de Spaemann un sentido pleno: la persona es animal en la medida en que comparte con el resto de animales un mismo sustrato material –compartido también con el resto de seres vivos–, una composición orgánica. También comparte con ellos unas funciones vitales concretas. Sin embargo, por la racionalidad, que no es un añadido accidental, sino su misma forma, un ser natural como el hombre está llamado a trascenderse y despertar a la realidad.

Creemos que, en el fondo, todas las cualidades convergen en la auto-relativización. Sólo podemos tener algún tipo de diferencia interna si no estamos sumidos en la centralidad de nuestra vida. Asimismo, la singularidad y la unidad son propias de un ser que trasciende su modo de ser relativizando aquello que es y se diferencia del resto de individuos de su propia especie. Sobre la exterioridad, se hace evidente que se requiere de una perspectiva “desde fuera” y la toma de conciencia de esta visión externa. Por su parte, el alma racional es la que permite al hombre el

²⁵³ R. SPAEMANN, “Sobre el concepto de una naturaleza del hombre”, cit., p. 31.

²⁵⁴ R. SPAEMANN, *Personas*, cit., p. 85.

²⁵⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 50-51. Spaemann también recalca que no sólo los humanos podemos degenerar, sino todo aquel ser que, como los animales o las plantas, tiene intercambio con un entorno. “Cualquier ser que sea capaz de establecer una relación perceptiva con el medio tienen la posibilidad de realizar falsas percepciones, y con ello la de llevar a cabo actividades que, aun procediendo de un impulso interior, malograr el sentido del mismo” (R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 242). Éstos también pueden percibir erróneamente un cierto dato y, aunque su respuesta sea instintiva, pueden ser asimismo errónea. “Allí donde hay un tender, una constitución teleológica, allí existe también la posibilidad de que se malogre” (R. SPAEMANN, *Personas*, cit., p. 33). El único campo en el que no existen yerros es en el de lo físico.

conocimiento de la realidad ajena. Vemos, por tanto, que la auto-relativización es la piedra angular del pensamiento antropológico *spaemanniano*.

f) Reconocimiento

Cuando alguien se relativiza, esto es, trasciende su centralidad de viviente, surge el reconocimiento de la realidad y, con ello, despierta a la realidad. A este reconocimiento es a lo que Spaemann llama benevolencia y que adquiere especial relevancia cuando se trata de reconocer a otras personas. La benevolencia no clasifica al otro según el significado que tenga para uno, sino que “hace que el ser «para sí» del otro sea para mí”²⁵⁶, con lo que se da un auténtico reconocimiento de la realidad personal.

Ahora bien, la realidad personal sólo se puede reconocer, no se puede percibir. El motivo es muy sencillo: las cualidades personales han de ser experimentadas en primera persona, no pueden ser percibidas exteriormente. Pongamos el caso de la reflexión, caso que para Spaemann es fundamental: “el ser personal puede ser entendido ciertamente como forma acrecentada de interioridad, como reflexión”²⁵⁷. Sin embargo, no tenemos acceso en primera persona a la reflexión de los otros, para saber si es capaz reflexión debemos interaccionar mediante el lenguaje. Y de esta forma, le tratamos de antemano como persona.

Por lo tanto, “ser persona no es un acontecimiento objetivo como la capacidad de sentir dolor”²⁵⁸ o como cualquier otro evento o fenómeno mundano. Por no ser un acontecimiento objetivo, “el reconocimiento de la identidad es siempre un acto de libertad”²⁵⁹. Podemos negarnos a reconocer la personalidad de un hombre, así como los cartesianos pudieron negar subjetividad a los animales. No estaban dispuestos a hacer una analogía entre la vida humana, como modelo de subjetividad, y la vida animal,

²⁵⁶ R. SPAEMANN, “Lo natural y lo racional”, cit., p. 129.

²⁵⁷ R. SPAEMANN, *Personas*, cit., p. 178.

²⁵⁸ *Ibid.*

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 177.

como otra forma de subjetividad que, aunque no igual, pudiera poseer algún tipo de autonomía. Dedujeron, además, que los animales no podían sentir dolor. Sus gestos y sus chillidos respondían, a su juicio, a efectos meramente mecánicos²⁶⁰. Es un buen ejemplo de cómo la benevolencia puede recortarse todo lo que se quiera.

En el reconocimiento, el ser que reconoce se manifiesta como persona en la medida en que es capaz de benevolencia, sin embargo, ese acto implica que el otro, más allá de su manifestarse, sea aceptado como persona. Es el motivo por el que Spaemann dice que “yo sólo me puedo definir a mí mismo como persona en relación con todas las demás personas”²⁶¹.

El reconocimiento personal es especial puesto que es “el modo recíproco de darse las personas el que hace de paradigma para el modo como las cosas se nos dan”²⁶². Ya hemos visto algo sobre esto cuando analizamos el concepto de benevolencia. Ahora sólo diremos que reconocer la realidad personal es paradigmático en la medida en que va unido al reconocimiento de un ser para sí más allá de mí y de mis intereses. Supone reconocer otro centro desde el que se observa e interpreta la realidad. Eso es, de alguna forma, lo que hacemos cuando reconocemos otras realidades no humanas, le concedemos ser más allá de nuestro pensarlas.

No obstante, no es el mismo caso el del reconocimiento de personas que el de realidades no humanas: *persona* no es un término descriptivo, sino normativo; en cambio, términos referidos a especies animales o a cosas, sí son descriptivos y, por ello, señalan cualidades de los seres.

3.1.3. Todos los hombres son personas

Relacionar la personalidad con ciertas cualidades, tal y como hemos hecho, plantea un inconveniente inicial al que el propio Spaemann responderá con claridad.

²⁶⁰ Cfr. *Ibid.*

²⁶¹ *Ibid.*, p. 179.

²⁶² *Ibid.*, p. 177.

Podemos plantear el problema del siguiente modo: si la personalidad viene asociada a unas cualidades concretas, ¿qué sucede con aquellos hombres en los que no descubrimos esas manifestaciones?

En su autobiografía, Spaemann asegura que su libro *Personas* nace de la preocupación por este asunto, por la respuesta que algunos como Peter Singer o Norbert Hörster habían dado a la pregunta anterior. Para estos autores la respuesta es clara: aquellos hombres que no muestren racionalidad ni intencionalidad –cualidades que asociamos a la personalidad– no pueden ser contados entre el número de las personas²⁶³. Para estos autores, todos aquellos seres humanos que no fueran personas verían limitados sus derechos drásticamente, sobre todo el derecho a la vida. Spaemann mostró su preocupación:

“Me preocupaba la creciente expansión de puntos de vista que ya no querían reconocer el estatus de persona para todos los hombres, sino únicamente a determinados individuos de la especie *homo sapiens* que disponen de ciertas cualidades añadidas, pero negando la condición personal, por ejemplo, a los nacidos, a los embriones, a los dementes y a los dementes seniles”²⁶⁴.

Debemos recordar que hemos tomado el término *persona* como un término normativo, no como uno descriptivo; lo que significa que no viene determinado por cualidades empíricas como sí sucede en el concepto de *naturaleza humana*. De esa manera, *persona* se aplica normativamente a todos los hombres. Sin embargo, esta decisión puede parecer arbitraria y, por eso, requiere de alguna explicación razonada. En nuestra argumentación para defender que todo hombre es personas, nos centraremos en las razones metafísicas y, en segundo, lugar añadiremos algunas aportaciones de carácter ético-pragmático.

Cuando intentamos definir la esencia de algo, también la del hombre, nos topamos con que no tenemos acceso directo a la esencia. De modo que las definiciones

²⁶³ Las posiciones de Singer y Hörster son muy parecidas. Como referencia tomamos las siguientes obras en su versión en español: P. SINGER, *Ética práctica* cit.; N. HÖRSTER, *En defensa del positivismo jurídico*, Gedisa, Barcelona 1992; D. PARFIT, *Razones y personas*, A. Machado Libros, Madrid 2004.

²⁶⁴ R. SPAEMANN, *Sobre Dios y el mundo*, cit., p. 320.

esenciales son, más bien, definiciones operativas. Y así, sabemos lo que algo es por su forma de comportarse. Es esta la opinión de Tomás de Aquino:

“Puesto que las esencias de las cosas nos son desconocidas, mientras que sus potencias se nos hacen manifiestas a través de sus actos, nosotros utilizamos con frecuencia los nombres de facultades o de potencias para designar las esencias. Pero puesto que nada es conocido más que por algo que le es propio, es preciso que, puesto que una esencia es designada por medio de una potencia suya, lo sea por una potencia que le es propia”²⁶⁵.

Sucede lo mismo con el hombre al que denominamos persona. Como no tenemos acceso directo a su esencia, menos todavía al supuesto personal, designamos cualidades personales. Es en las cualidades como la razón, la conciencia, la interioridad, etc., donde se nos muestra que un ser natural es más que naturaleza y más que su naturaleza. El comportamiento consciente e inteligente de un ser evidencia que se trata de una persona. Sin embargo, no denominamos persona a esas cualidades ni a su actuar, sino al núcleo substancial que origina esa actuación. *Agere sequitur esse* (el hacer sigue al ser) es el principio metafísico que Spaemann emplea para señalar esta distinción fundamental: “una entidad natural muestra lo que es a través de lo que hace, según el modo como se manifiesta. *Agere sequitur esse*, dice un adagio escolástico”²⁶⁶.

Un segundo dato de carácter metafísico que aporta Spaemann es que “la esencia o la naturaleza de algo se puede comprobar en lo que se manifiesta en la mayoría de los casos”²⁶⁷. En lo que respecta al hombre, “la naturaleza racional tiene la condición de realizarse, por lo común, como vida consciente de sí propia. La racionalidad es, por así decir, su «forma normal»”²⁶⁸. Aunque Spaemann no identifica la normalidad con lo estadísticamente mayoritario, en este caso coincide, dado que la inmensa mayoría de las personas muestran externamente sus cualidades personales cuando han alcanzado su madurez. Así, ante aquellos hombres que no muestran cualidades personales estamos

²⁶⁵ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, 10, 1.

²⁶⁶ R. SPAEMANN, *Personas*, cit., p. 32.

²⁶⁷ R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 177.

²⁶⁸ *Ibid.*

ante casos anormales de una misma cosa, de una misma naturaleza o esencia. Ante un hombre. Spaemann concluye: “en el hombre sano adulto se puede advertir la esencia de *todo* hombre, también la de aquél en que no se manifiesta lo esencial del hombre. La esencia que se manifiesta en la mayoría de los casos, y que a veces no se manifiesta, se llama «alma»”²⁶⁹.

Esta tesis es inaceptable para una postura nominalista empirista. Para el nominalista, presuponer que existe un sustrato metafísico a ciertas manifestaciones empíricas es un salto ilegítimo de la razón. Para asegurarse de que un hombre es persona, “el nominalista se empeñaría en comprobar caso por caso la adecuación de un individuo a un criterio general por lo demás extrínseco: se dispondría a efectuar test de inteligencia y a decidir de acuerdo con ellos quién merecería el nombre de persona. Los individuos humanos que no reunieran determinadas características quedarían automáticamente excluidos de esta denominación, y, con ello, despojados de la dignidad que les es propia”²⁷⁰. No es de extrañar, señala Spaemann, que aquellos filósofos que niegan la personalidad de los hombres de los que no percibimos cualidades como la consciencia o la racionalidad y que están a favor del aborto y de la eutanasia procedan del empirismo²⁷¹.

Pasemos ahora a exponer algunas reflexiones de carácter prácticas que Spaemann lleva a cabo para puntualizar por qué todos los hombres son personas. A lo que a esto respecta, dos son principalmente los casos en los que a ciertos seres humanos se les priva del reconocimiento como personas: el caso de los no nacidos y el de los enfermos²⁷².

Es bastante común encontrar la convicción de que un ser humano no nacido, o en alguna etapa inicial de su desarrollo intrauterino –como embrión o feto–, no es persona porque no tiene racionalidad y conciencia. No se les niega la humanidad, puesto que efectivamente son seres humanos, pero sí se les niega la personalidad y, con ello,

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 250.

²⁷⁰ A. M. GONZÁLEZ, *Naturaleza y dignidad*, cit., p. 54.

²⁷¹ Cfr. R. SPAEMANN, “Realidad como antropomorfismo”, cit., p. 202.

²⁷² Cfr. R. SPAEMANN, *Personas*, cit., pp. 227-236.

todos los derechos que van asociados. Spaemann subraya, en primer lugar, el parentesco entre seres vivos para determinar la naturaleza de un ser. *Naturaleza* tiene dos sentidos: “por un lado se trata de un concepto genético que designa una determinada relación de origen; por otro, es un concepto normativo que menciona un criterio para juzgar tendencias, acciones o estados”²⁷³. Nos interesa el primer sentido por el que advertimos que el origen genealógico de un ser indica qué tipo de ser tenemos ante nosotros.

Por otro lado, Spaemann también remarca la imposibilidad de que *algo no personal* se convierta en *alguien personal*: “no existe un tránsito paulatino desde «algo» «alguien»”²⁷⁴. La identificación inequívoca de ciertas cualidades y el reconocimiento de la personalidad nos llevaría a incongruencias como la defendida por Dereck Parfit para quien la personalidad exige tener en acto ciertas cualidades. La radicalidad es máxima, hasta el punto de que el durmiente no es persona por no poseer en acto la conciencia²⁷⁵. La postura de Spaemann coincide con los dos sentidos en que Tomás de Aquino utiliza el término *razón* a lo largo de sus obras, un sentido estricto y otro lato. En sentido estricto, *razón* se refiere al pensamiento, como función concreta del intelecto y que debe estar en acto. En sentido lato, *razón* designa al conjunto de todas las potencias del intelecto²⁷⁶. De este último sentido participan el *nasciturus*, como también el niño recién nacido. Ellos poseen ya la razón en sentido lato, puesto que su naturaleza les otorga unas estructuras que, si se desarrollan con normalidad, alcanzarán el pensamiento y la conciencia en acto.

Finalmente, sobre la personalidad de los disminuidos psíquicos, Spaemann indica que “podemos, ciertamente, alcanzar una certeza indudable sobre la existencia de intencionalidad siempre que entramos en comunicación personal inmediata. Pero no podemos determinar con igual certidumbre cuándo no existe”²⁷⁷. Esto exigiría una máxima prudencia y considerar persona al hombre que no manifiesta externamente las

²⁷³ R. SPAEMANN, “Lo natural y lo racional”, cit., p. 120.

²⁷⁴ R. SPAEMANN, *Personas*, cit., p. 231.

²⁷⁵ Cfr. R. SPAEMANN, “¿Son todos los hombres personas?”, en *Ética, política y cristianismo*, cit., pp. 217-221.

²⁷⁶ Cfr. G. MARTÍ, “La noción de persona en Tomás de Aquino: el estatuto ontológico del alma separada”, en *Thémata*, 35 (2005), pp. 343-348.

²⁷⁷ R. SPAEMANN, *Personas*, cit., p. 232.

cualidades personales mientras no se demuestre lo contrario. Además, que su naturaleza sea defectuosa nos lleva a ver en ellos casos anormales. Los percibimos como enfermos y casos no normales, sin embargo, pertenecientes a nuestra especie. Ciertamente, “no sabemos qué significa ser un hombre así. No conocemos su *modus essendi*. [...] Pero percibimos inmediatamente que los disminuidos no están reintegrados en el reino animal”²⁷⁸. Son, desde luego, personas.

Estos temas serán tratados con más profundidad en la siguiente sección. No obstante, de momento, podemos obtener alguna conclusión sobre la identificación como persona relacionada con la aceptación y el reconocimiento. Nosotros no reconocemos a la persona empíricamente, como sí sucede con las cualidades objetivas, por eso, hace falta un reconocimiento del otro como persona. Un reconocimiento que para Spaemann siempre es un acto de libertad. “El otro se me debe dar en la experiencia sensible como viviente «hombre», en la forma específica en que se nos da lo vivo. Sin embargo, su ser persona no es nunca algo dado, sino algo percibido en un acto de reconocimiento libre”²⁷⁹. Precisamente porque reconocer al otro como persona parte de una decisión libre, uno puede privar de ese reconocimiento a otro ser humano. ¿Significa esto que sólo existe la persona cuando se la reconoce como tal? En absoluto. Sin embargo, los deberes frente a las otras personas sí nacen del reconocimiento de la persona.

¿Es el reconocimiento del que hablamos un reconocimiento intra-especie, algo así como especismo²⁸⁰? Spaemann lo niega. Un reconocimiento como especie no funda derechos ni deberes. También los animales se reconocen entre sí y compiten por la supervivencia (por el alimento, las hembras...) sin que entre ellos surjan obligaciones. Percibir al otro como perteneciente a mi especie no significa más que eso, que es como yo. Sin embargo, ese “ser como yo” puede suponer un motivo para el conflicto, para la violencia si, por ejemplo, pone en peligro mi supervivencia. Es lo que sucede entre los

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 233.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 179.

²⁸⁰ Creencia según la cual el ser humano se atribuye una supuesta superioridad frente al resto de animales generando una discriminación hacia ellos similar a la del racismo. Esta supuesta discriminación con la que Spaemann no está de acuerdo, ha sido popularizada por pensadores y grupos ecologistas. Véase P. SINGER, *Animal liberation*, Bodley Head, Londres 2015.

animales que pelean hasta la muerte, como lo leones o los gorilas, para monopolizar a las hembras. En el reconocimiento personal es de otra manera:

“Aceptación de la persona significa en principio sencillamente repliegue de la propia tendencia expansiva, que en principio es ilimitada, renuncia a ver al otro exclusivamente por la importancia que tenga para *mi* propio contexto vital, profesarle respeto como alguien que nunca se puede convertir objetivamente para mí en medio dentro el propio ámbito de importancia”²⁸¹.

3.2. Dignidad humana

Al comienzo del presente capítulo relacionábamos a la persona con la dignidad anticipando que la persona es un ser que posee dignidad. De hecho, en el lenguaje cotidiano es común referirnos a la dignidad humana. También en las constituciones de países democráticos o en la Declaración Universal de los Derechos Humanos la idea de dignidad juega un papel central. En ésta última se declara que “la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana”²⁸². Se apela a la dignidad como un hecho. Sin embargo, su justificación se nos presenta como una empresa más complicada.

Tomás de Aquino relacionó claramente la condición personal con un valor elevado, con la dignidad. Relaciona, asimismo, la dignidad con Dios fundamentando en él la dignidad del hombre.

“Porque en las comedias y tragedias se representaba a personajes famosos, se impuso el nombre de persona para indicar a alguien con dignidad. Por eso en las iglesias empezó la costumbre de llamar personas a los que tienen alguna

²⁸¹ R. SPAEMANN, *Personas*, cit., p. 182.

²⁸² Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948). Asimismo, en la Constitución Española se declara que “la dignidad de la persona, los derechos inviolables que le son inherentes, el libre desarrollo de la personalidad, el respeto a la ley y a los derechos de los demás son fundamento del orden político y de la paz social” (art. 10).

dignidad. Por lo cual algunos definen la persona diciendo que es la hipóstasis distinguida por la propiedad relativa a la dignidad. Como quiera que subsistir en la naturaleza racional es de la máxima dignidad, todo individuo de naturaleza racional es llamado persona, como ya dijimos (a.1). Pero la dignidad de la naturaleza divina supera toda dignidad. Por eso, en grado sumo a Dios le corresponde el nombre de persona”²⁸³.

La *dignitas* latina tiene su origen en el término griego *axioma*. Y aquí encontramos una primera dificultad para precisar qué es la dignidad puesto que los axiomas son verdades evidentes no definibles. No obstante, aunque la dignidad no es demostrable de forma discursiva sí puede ser mostrada. Dice Ana Marta González que, para Spaemann, aunque la dignidad es un concepto trascendental sí tiene manifestaciones fenoménicas²⁸⁴. Así, hablamos de actos y cargos dignos e indignos, por ejemplo. Inicialmente, por tanto, podemos definir la dignidad humana como sigue: “la dignidad humana significa el valor interno e insustituible que le corresponde al hombre en razón de su ser, no por ciertos rendimientos que prestara ni por otros fines distintos del mismo”²⁸⁵.

A pesar de la convicción compartida sobre la existencia de algo así como la dignidad humana, debemos preguntarnos, como lo hace Spaemann, si existe realmente –metafísicamente– o si, por el contrario, sola existe como un reconocimiento arbitrario entre humanos para salvaguardar el orden y el respeto mutuo y para pacificar las sociedades. Si así fuera, la dignidad humana sería un ejercicio de *especismo* puesto que los derechos que se derivan de tal reconocimiento –como el derecho a la vida– serían meras convenciones²⁸⁶. A continuación, intentaremos explicar el fundamento de la dignidad humana tal y como Spaemann lo ve.

²⁸³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 29, 3.

²⁸⁴ Cfr. A. M. GONZÁLEZ, *Naturaleza y dignidad*, cit., pp. 46-47.

²⁸⁵ U. FERRER, “La dignidad y el sentido de la vida”, en *Cuadernos de bioética*, 26 (1996), p. 191.

²⁸⁶ “En la discusión sobre la fundamentación de los derechos humanos tenemos que habérmolas con una alternativa que parece insalvable: o bien se entiende que los derechos humanos asisten a todo hombre por naturaleza en virtud de su ser, de su pertenencia a la especie *homo sapiens* o de una determinada actualización de características propias de la especie humana, o bien los derechos humanos son derechos

3.2.1. Fundamentación de la dignidad humana

En una entrevista, nuestro autor definió la dignidad del siguiente modo: “por dignidad entiendo el carácter del hombre como un incondicional fin en sí mismo”²⁸⁷. A lo que añadió: “apreciamos el valor, o bien la irrelevancia, que para nosotros tienen las cosas. Cada valor tiene su precio. El hombre en cambio, no tiene precio, ya que él es valioso por sí mismo, esto es, él mismo constituye la condición o supuesto de cada valor”²⁸⁸. Esta definición nos lleva inevitablemente a dialogar con Kant para quien también el hombre es un fin en sí mismo. El de Königsberg escribió:

“Las personas, por lo tanto, no son meros fines subjetivos cuya existencia tiene un valor para nosotros como efecto de nuestra acción, sino que constituyen fines objetivos, es decir, cosas cuya existencia supone un fin en sí mismo y a decir verdad un fin tal en cuyo lugar no puede ser colocado ningún otro fin al servicio del cual debiera quedar aquél simplemente como medio, porque sin ello no encontraríamos en parte alguna nada de ningún valor absoluto; pero si todo valor estuviese condicionado y fuera por lo tanto contingente, entonces no se podría encontrar en parte alguna para la razón ningún principio práctico supremo”²⁸⁹.

A juicio de Kant, para que pueda tener lugar valoración alguna, y por tanto moralidad, es necesario que haya algo así como valores absolutos. Se trata de algo parecido a un postulado que podría resumirse así: se requiere valores no condicionados o absolutos para que haya moralidad; como hay moralidad, existen valores absolutos. Estos valores absolutos son las personas. De ahí el imperativo categórico que prohíbe tratar a la persona como mero medio. En cambio, para Spaemann, decir que el hombre

que nos concedemos recíprocamente mediante la creación de sistemas jurídicos, quedando al arbitrio de los creadores de un sistema jurídico determinar en qué consistan esos derechos y cómo se delimite el conjunto de los titulares de los mismos, esto es, quién sea «hombre» en el sentido de la ley y quién no” (R. SPAEMANN, “Sobre el concepto de dignidad humana”, en *Límites*, cit., p. 105).

²⁸⁷ R. SPAEMANN, “Ninguna ciencia puede dar razón última del mundo”, en *Ética, política y cristianismo*, cit., p. 86.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 86-87.

²⁸⁹ E. KANT, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, cit., p. 138.

es un fin en sí mismo es como no decir nada puesto que, en un mundo entendido teleológicamente, todo ser natural es un fin en sí mismo porque lo es para sí mismo²⁹⁰. Esto se debe a que, como vimos, todos los seres naturales están finalizados, es decir, tienen una serie de tendencias internas que los orientan hacia unos objetivos concretos. Teniendo en cuenta lo indicado, Spaemann reformula el imperativo kantiano del siguiente modo: “actúa de tal modo que no uses nada del mundo sólo como medio y no a la vez como fin”²⁹¹.

Gracias a la teleología natural, el mundo es visto por Spaemann como un lugar preñado de seres finalizados que exigen de nosotros cierto respeto. Reconoce, así, un valor objetivo inherente a los seres naturales que nos impone responsabilidades para con ellos²⁹². No obstante, existiría una gradualidad en el respeto debido a los seres naturales. Debemos mayor cuidado y protección a un animal mamífero con un sistema cerebral central desarrollado que a un insecto, por ejemplo. Tener responsabilidad sobre seres naturales significa que nuestras acciones pueden interferir en el devenir normal de la vida de estos seres.

Debemos tener en cuenta, y esta es una cuestión sobre la que Spaemann incide mucho, que únicamente podemos ejercer violencia contra un ser si lo consideramos bajo una concepción teleológica: una acción sólo puede ser violenta si atenta contra un *telos* natural, si impide que alguna de las finalidades naturales sean alcanzadas por el ser en cuestión. De ser así, se atenta contra la finalidad del ser y, al mismo tiempo, contra el ser mismo. “A una naturaleza que no tiende de suyo a nada tampoco cabe hacerle ninguna violencia. Con ello cae la diferencia entre el movimiento natural y el violento”²⁹³. Pero, si la naturaleza finalizada es valiosa en sí misma, “¿qué diferencia existe entonces –se pregunta Spaemann–, en el terreno de los principios, entre el

²⁹⁰ Cfr. P. AGULLÓ, “La dignidad según R. Spaemann: un concepto puente ontológico-antropológico-ético”, en P. GARCÍA y A. R. MIÑÓN (ed.), *La humildad del maestro. En homenaje a Urbano Ferrer*, Encuentro, Madrid (2019), p. 32.

²⁹¹ R. SPAEMANN, “Sobre el concepto de dignidad humana”, cit., p. 110.

²⁹² En relación con estas exigencias morales que impone la naturaleza teleológicamente entendida, la profesora María Luisa Pro Velasco se ha referido al pensamiento de Spaemann como un “pensamiento ecoético”. Cfr. M. L. PRO, “El pensamiento ecoético de Robert Spaemann: ética de la benevolencia y cuidado del mundo natural”, cit.

²⁹³ R. SPAEMANN, “Naturaleza”, cit., p. 27.

carácter de fin en sí de todo lo que existe y el carácter específico de fin en sí que denominamos «dignidad humana» y declaramos inviolable?»²⁹⁴.

La clave está en que “el concepto de dignidad hace referencia a la peculiaridad de un ser que precisamente no es sólo «fin en sí para él mismo», sino «fin en sí absolutamente»”²⁹⁵. Que los animales sean fines en sí mismos, es decir, que ellos mismos y sus vidas sean el motivo último por el que actúan, no implica necesariamente que lo sean o deban serlo para el resto. La diferencia con los humanos reside en lo que dijimos con anterioridad sobre la centralidad de la vida animal en particular o la no humana en general. Tales seres no humanos son fines para sí mismos y, por ello, mediatizan el entorno; la relación que mantienen con su entorno siempre tiene lugar de manera autorreferencial.

“Los seres no humanos no pueden hacer propio el contexto de fines en el que son incluidos desde fuera. Permanecen ineludiblemente en el centro de su propio ser y refieren todo lo demás a ese centro, a ellos mismos, a sus genes quizá o al conjunto de individuos de su misma especie que habitan un área determinada en un momento dado. Lo que ellos hacen a todos los demás se les hace también a ellos: también ellos son incluidos por otros seres en el desarrollo de su existencia como elementos”²⁹⁶.

En cambio, el hombre es el ser que puede descentralizarse o relativizarse, esto es, que adopta una posición excéntrica tal y como la definía Plessner. El hombre inserta, así, sus propios intereses en un contexto de múltiples fines de los que él es consciente. Tal inserción supone que otros seres cuyos fines no son los suyos pueden ser tenidos en cuenta y, a su vez, respetados. Puede, incluso, concebirse como medio y entorno de los otros.

“Que el individuo acoja lo universal inmediatamente como interés propio, sólo eso cumple el concepto de razón y convierte al individuo mismo en un ser al que

²⁹⁴ R. SPAEMANN, “Sobre el concepto de dignidad humana”, cit., pp. 110-111.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 109.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 111.

se debe respetar incondicionadamente y que se opone a toda mediatización, como medio para un fin más amplio, que olvide su autodeterminación. Es *real* en un sentido enfático porque para él todo es real. Ya no es para sí mismo un centro en relación con el cual todo lo demás es de menor realidad, es decir, entorno. Se da cuenta de que a su vez él es entorno para otros”²⁹⁷.

El reconocimiento de la dignidad humana es, en definitiva, el reconocimiento de la realidad misma, que se da a través del reconocimiento de un ser concreto, el ser racional. Al respecto, Spaemann afirma que “la realidad inequívoca es, empero, la persona” y que “el respeto incondicionado hacia el hombre es equivalente a la adhesión a la realidad”²⁹⁸. Lo que se entiende recurriendo a una idea que ya ha sido citada, la idea de que el hombre es el paradigma de sustancia. El hombre es un ser real, que existe objetivamente con sus tendencias e interioridad propias y que no podemos reducir a nuestro percibirlo o a nuestro pensarlo subjetivamente porque lo desborda. Un ser así exige de nosotros el máximo respeto. Un ser así no puede ser nunca mediatizado. Spaemann está diciendo que no podemos reconocer la realidad personal y, al mismo tiempo, no concederle un respeto absoluto.

Aclaremos un poco más la cuestión del absoluto que aparecía en el texto anterior estableciendo una diferencia entre el hombre y los animales. El animal permanece en su centralidad, por eso no deviene totalidad, es pura parcialidad. Nuestra benevolencia para con los animales se corresponde con sus formas de vida. El animal, que no es consciente de sí mismo, “vive completamente en sus diferentes situaciones. Por eso, la benevolencia para con él se refiere también a esos estados, a sus modos de experiencia, no a su vida como totalidad”²⁹⁹. Nuestra benevolencia se limita a estas experiencias: no debemos causar dolor injustificado a los animales, así como que todo dolor debe tener unos máximos; y para matarlos también debemos tener una razón de peso. El animal no se nos muestra como un ser al que hemos de respetar de forma absoluta porque su relación con el entorno es, exclusivamente, mediatizadora. Con las personas es otra la

²⁹⁷ R. SPAEMANN, “Lo natural y lo racional”, cit., p. 128.

²⁹⁸ R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 161.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 180.

situación pues no mediatizan todo su entorno, sino que son capaces de reconocer el grado de realidad que caracteriza su medio.

Creemos que, en el fondo, subyace la idea de que reconocemos el ser de las cosas, y por tanto su valor, por su modo de comportarse. En su libro sobre Spaemann, A. M. González cita a Joseph de Finance para explicar tal idea:

“La acción no es constitutiva del ser, no es el acto interno que le sustenta (el *esse*), pues es preciso ser para obrar: pero sólo al obrar, el *esse* se manifiesta y justifica su existir. El sentido común afirma lo que la reflexión metafísica se esforzará en fundamentar: a saber, que la riqueza de existencia de un ser se mide por la amplitud y la profundidad de su acción”³⁰⁰.

Una idea que nos remite al clásico adagio según el cual el obrar sigue al ser (*agere sequitur esse*) y que presupone una relación proporcional entre el ser y el hacer. Por eso, a un ser cuyo modo de obrar es racional, consciente y libre, un ser que no vive apegado a su naturaleza, sino que la trasciende, le corresponde un valor absoluto, puesto que refleja lo Absoluto. El hombre se absolutiza en la medida en que su relación con el mundo no es autorreferencial:

“Precisamente en esta relativización del propio yo finito, de los propios apetitos, intereses y propósitos, se amplía la persona y se convierte en un absoluto. Se torna inconmensurable. [...] Y precisamente en virtud de esta posibilidad se convierte la persona –no como ser natural, pero sí como ser potencialmente moral– en fin en sí absoluto. Dado que ella misma puede relativizar sus propios intereses, le es lícito exigir que se la respete en su estatus absoluto de sujeto. [...] Porque el hombre en cuanto ser moral es representación del absoluto, y sólo por eso, le corresponde lo que denominamos «dignidad humana»³⁰¹.

³⁰⁰ J. FINANCE, *Ensayo sobre el obrar humano*, Gredos, Madrid 1966, p. 11.

³⁰¹ R. SPAEMANN, “Sobre el concepto de dignidad humana”, cit., p. 111.

El tratamiento que Spaemann hace del Absoluto no es necesariamente religioso, aunque, desde luego, se advierte el poso cristiano de su propuesta³⁰². Parece indicar las dificultades que encontramos a la hora de justificar la dignidad humana sin una entidad superior de carácter divino que le dote de fundamento. Resulta difícil ver cómo puede tener algún valor superior un ser que es imagen de un Absoluto que no existe. Se cumple lo que Dostoyevski dijo: si Dios no existe, todo está permitido, puesto que todos los valores serían relativos y, *a priori*, ninguna acción estaría prohibida.

Hemos justificado la dignidad humana de forma teórica, sin embargo, quedan por aclarar algunas cosas de carácter práctico como su operatividad o si un ser humano podría llegar a perder su dignidad por algún motivo. En relación con la operatividad del término, encontramos una afirmación de Spaemann que puede darnos alguna pista: dice nuestro autor que “sólo el concepto de naturaleza humana hace que el concepto de dignidad de la persona sea operativo”³⁰³. La frase se enmarca en el contexto de una explicación sobre el papel que desempeña la idea de naturaleza en el derecho. La opinión de Spaemann es, en resumidas cuentas, que sólo la naturaleza funda derechos. Igualmente, la operatividad de la dignidad humana reside en la naturaleza. Así, respetamos la dignidad personal en la medida en que respetamos la naturaleza de alguien, de este o de aquel ser humano en concreto. ¿Cómo se respetaría una dignidad abstracta? Apelar al respeto por una dignidad que no se materializa en algún individuo no tiene ningún sentido y, al mismo tiempo, es peligroso.

Spaemann encuentra que el hombre tiene una naturaleza que no es un elemento meramente instrumental, sino que la persona se representa en ella en el mundo fenoménico y que, “en este sentido, si se debe respetar en general al hombre, se debe respetar su naturaleza. El hombre como tal y su dignidad pueden ser lesionados en su naturaleza”³⁰⁴. Por eso, Spaemann afirma que “el cuerpo humano es el hombre mismo”³⁰⁵ y que “la contraposición entre naturaleza y persona olvida que la persona

³⁰² Cfr. M. L. PRO, *Introducción a la ética de Robert Spaemann*, cit., 55.

³⁰³ R. SPAEMANN, “El significado de lo natural en el derecho”, en *Límites*, cit., p. 140.

³⁰⁴ R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 247.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 248.

finita es en sí misma una naturaleza en la que se representa la persona, en la que la persona se puede contemplar y tocar”³⁰⁶.

Urbano Ferrer aclara la relación de la naturaleza con la dignidad: la naturaleza proporciona el contexto en el que se desenvuelven las acciones que desvelan la dignidad del ser humano. Por su interés, reproducimos al completo un fragmento relativamente extenso:

“Naturaleza y persona tienen un papel irremplazable y recíproco en la dignidad humana. El hombre es digno en tanto que persona, al no limitarse a ejercer como miembro de una especie natural. Pero, a su vez, los comportamientos en que se patentiza su dignidad moral son *secundum naturam*, conforme a su naturaleza, hasta el punto de instaurar con ellos una segunda naturaleza, armónica con la primera, según la tesis clásica. Por ser persona, son comportamientos que recaen sobre el sujeto digno que los realiza, más allá de la función inmanente de autoconservación que tiene en común con los otros vivientes; pero, por ser naturaleza, cuenta con un marco de desenvolvimiento normativo que los cualifica como moralmente dignos. Tan expresiva de la dignidad es la apropiación personal de cualquiera de los actos singulares como su posibilidad natural definida”³⁰⁷.

Para Ferrer, la dignidad humana se halla entre la naturaleza finalizada y el agente personal y no se identifica con ninguna de ambas partes de forma exclusiva. Si recayera de parte de la naturaleza, si el hombre fuera un ejemplar más de su especie, no hablaríamos de dignidad, sino de especismo. Por el contrario, si recayera de parte de la persona, al margen de toda naturaleza, se confundiría fácilmente con éxitos alcanzados o elementos culturales. Así, concluye diciendo que “la tarea moral de *dignificación de la persona se funda en la dignidad* que conviene inicialmente y por igual a todos los seres humanos desde su reconocimiento natural como siendo alguien”³⁰⁸.

³⁰⁶ *Ibid.*

³⁰⁷ U. FERRER, *¿Qué significa ser persona?*, Madrid, Palabra 2002, p. 267.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 264.

Spaemann, por su parte, cita en varios textos las tres esferas principales en las que el respeto por la naturaleza humana es el respeto por la persona misma y su dignidad. Se trata de la vida, la sexualidad y el lenguaje³⁰⁹. Aunque en otros ámbitos, como podría ser el laboral, también cabe la instrumentalización de la persona y la lesión de su dignidad, permiten cierto margen de cálculo en vista de otros objetivos. Un empresario podría despedir a un trabajador si las pérdidas de su empresa así lo exigieran. Tal supeditación de la persona a otros fines no es posible en las tres esferas citadas. Utilizar a una persona en busca de satisfacción sexual o mentir a alguien para evadir una responsabilidad son ejemplos claros de cómo se puede lesionar la dignidad humana actuando en contra de los fines que nuestra naturaleza humana establece. Desde luego que acabar con la vida de un ser humano por razones de utilidad, como salvaguardar otro proyecto de vida, incluido el de la madre, es quizá la forma más clara de negarle dignidad a un hombre.

3.2.2. Sentidos de la dignidad humana

En cuanto a la posibilidad de perder la dignidad, debemos diferenciar, al menos, tres sentidos de la dignidad humana: el sentido ontológico, el ético y el jurídico. Es cierto que, en sus escritos, Spaemann no utiliza estos términos, pero en su propuesta se distinguen claramente estos niveles o sentidos de la dignidad³¹⁰. En primer lugar, por dignidad ontológica entendemos aquel valor incondicional inherente de la persona. Su justificación es la que ya hemos ofrecido y tiene que ver con el ser. Como tiene que ver con el ser, en este nivel –originario, podríamos decir–, la dignidad no puede perderse

³⁰⁹ “Si repasamos el canon tradicional de esos modos de actuar que siempre son reprobables encontraremos reproducida en él con mucha exactitud –sin que hasta ahora se haya reflexionado expresamente sobre ello en la tradición filosófica y teológica– una determinada estructura de automanifestación personal, una manifestación que no está a libre disposición del hombre, sino que merece el nombre de «natural» Hay tres esferas en las que la personalidad se expresa directamente y en relación con las cuales, por esa razón, no se puede comportar de modo meramente instrumental sin violar la propia dignidad o la de otros: la vida orgánica, el lenguaje y la sexualidad” (R. SPAEMANN, “¿Quién es responsable y de qué?”, cit., p. 223).

³¹⁰ Utilizamos la distinción que han establecido algunos pensadores al respecto como Urbano Ferrer (cfr. U. FERRER, *¿Qué significa ser persona?*, cit., pp. 264-273) o Francesc Torralba (cfr. F. TORRALBA, *¿Qué es la dignidad humana? Ensayo sobre Peter Singer, Hugo Tristram Engelhardt y John Harris*, Herder, Barcelona 2005, pp. 84-95).

salvo con un cambio sustancial, cambio que, desde luego, no experimentamos a lo largo de nuestra vida. Por eso, como apunta Francesc Torralba, “esta noción de dignidad se funda en la idea de que es posible un acceso a la naturaleza metafísica del ser humano, a lo que subyace en el más allá de las apariencias”³¹¹. Se reafirma, por tanto, la tesis de Spaemann de que no hay benevolencia sin metafísica.

Existe, en segundo lugar, otro tipo de dignidad que sí puede perderse; esta es la dignidad ética. Aunque no debe confundirse con la ontológica, la dignidad ética está fundamentada en ella. Como se ha dicho, la razón de la dignidad reside en la capacidad de un ser, el hombre, que puede *autorrelativizarse* integrando racionalmente en su acción los fines de otros seres. Es decir, la dignidad le corresponde a un ser capaz de benevolencia. Siendo así, se ve fácilmente que alguien pueda renunciar a la benevolencia y actuar desde la máxima “subjetividad natural”³¹². Un comportamiento de este tipo, por parte de una persona, se diferencia poco del comportamiento animal. La persona vería su dignidad ética afectada. Para ejemplificarlo, Spaemann recurre a algunos casos reales como el de Maximiliano María Kolbe o el del padre Popiełuszko. De ellos dice que, a pesar de las vejaciones y torturas y del asesinato al que fueron sometidos, su dignidad permaneció intacta y que, más bien, fueron sus captores y asesinos los que perdieron su dignidad ética³¹³. No deja de ser curioso que el mismo motivo por el que reconocemos en el hombre dignidad, por su distancia con respecto a la naturaleza –sólo el hombre puede actuar deliberadamente *contra naturam*–, sea la misma causa de un comportamiento profundamente indigno³¹⁴.

En este caso, la dignidad no tiene que ver con el ser, sino con el obrar. “Ahora bien, ¿por qué no es posible perder el mínimo de dignidad al que denominamos «dignidad humana»? No es posible perderlo porque no se puede perder la libertad en cuanto moralidad posible. El hombre, mientras vive, es tal que podemos y debemos esperar de él su aquiescencia al bien”³¹⁵. El hombre, en cuanto ser potencialmente

³¹¹ F. TORRALBA, *¿Qué es la dignidad humana?*, cit., p. 85.

³¹² R. SPAEMANN, “Sobre el concepto de dignidad humana”, cit., p. 111.

³¹³ Cfr. *Ibid.*, p. 108.

³¹⁴ A. M. GONZÁLEZ, *Naturaleza y dignidad*, cit., pp. 47-48.

³¹⁵ R. SPAEMANN, “Sobre el concepto de dignidad humana”, cit., p. 112.

moral, es digno. Así que, lo repetimos una vez más, ninguna persona perderá jamás ni un ápice de la dignidad ontológica.

Aceptamos un mínimo por debajo del cual nadie puede descender: nadie puede perder su dignidad ontológica. Ni siquiera el criminal más abyecto deja de ser ontológicamente digno. Quizá sea esta una noción de dignidad que no es aceptada por la mayoría de nuestros conciudadanos occidentales, en quienes predomina, por lo general, una visión justiciera del derecho. Sin embargo, los problemas prácticos asociados a una concepción no metafísica de la dignidad son evidentes: si obviamos este nivel de dignidad, se abre la posibilidad de un reparto arbitrario de la misma.

Ana Marta González ha indicado que la dificultad que encontramos para diferenciar entre dignidad ontológica y ética proviene, en gran medida, de la filosofía de Kant³¹⁶. En el momento en el que Kant hace consistir la dignidad humana en la libertad entendida como autonomía, dificulta una distinción clara entre los dos sentidos indicados. Al mismo tiempo, Kant facilitará el camino para la disolución de la noción misma de dignidad que llevarán a cabo posteriormente los irracionistas modernos como Freud, Nietzsche o Marx. Tras la crisis de la idea de *libertad*, será difícil seguir manteniendo la idea de dignidad basada en la autonomía.

También diremos algo sobre el sentido jurídico de la dignidad. Para este sentido la dignidad ontológica funciona como un *a priori*, es decir, hay derecho porque hay algo que proteger, la inviolabilidad de la dignidad humana. Para Spaemann “no cabe duda de que la idea de dignidad humana es más antigua que la de derechos humanos”³¹⁷. La primera ha posibilitado la segunda. En este sentido, y como apunta U. Ferrer, para Spaemann, la dignidad ontológica “tiene un alcance trascendental”³¹⁸. Por otro lado, el sentido jurídico de la dignidad también presupone su sentido ético, sobre todo en

³¹⁶ Cfr. A. M. GONZÁLEZ, “La dignidad de la persona, presupuesto de la investigación científica. Concepciones de la dignidad”, en J. BALLESTEROS y A. APARISI (ed.), *Biotecnología, dignidad y derecho: bases para un diálogo*, Eunsa, Pamplona 2004, pp. 17-41.

³¹⁷ R. SPAEMANN, “Sobre el concepto de dignidad humana”, cit., p. 107.

³¹⁸ U. FERRER, “La dignidad de la persona humana y el sentido de la vida”, en A. C. MARCUELLO (ed.), *I Symposium Internacional de Ética en Enfermería*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1990, p. 25.

acepción subjetiva a la que nos referimos en el lenguaje cotidiano con la expresión *tener derecho a*. “Sin el dominio genérico sobre sí tampoco podría ejercer el dominio sobre sus movimientos, opciones, actos de posesión..., a los que se denomina significativamente no solo derechos subjetivos, sino también libertades fundamentales”³¹⁹.

Como vemos, la dignidad es intrínseca a la persona humana y su dimensión ontológica no puede ser nunca suprimida. A esto, debemos añadir que todo hombre es persona, idea sobre la que incide Spaemann, de modo que todo hombre, por el hecho de serlo, es digno. No lo es en función de unas cualidades empíricas, por mucho que sean estas las que evidencien que el hombre es persona. En lo que a esta situación respecta, Spaemann nos recuerda que la condición para que existan los derechos humanos es precisamente que nadie tenga la potestad de decidir sobre quién es persona y quién no.

“Ello es así porque la idea de derechos humanos significa precisamente que el hombre no es un miembro de la sociedad humana cooptado por poseer determinadas cualidades, sino que forma parte de ella por derecho propio. Por derecho propio no puede significar más que esto: debido a su pertenencia biológica a la *species homo sapiens*. Cualquier otro criterio convertiría a unos en jefes de otros. La sociedad humana se convertiría en una *closed shop*. Con ello, la idea de derechos humanos quedaría anulada desde su fundamento. Sólo si el hombre es aceptado por lo que es por naturaleza, se le acepta tal como en sí mismo es, no como alguien que satisface un criterio que ha fijado otro”³²⁰.

De lo contrario, hablaríamos de privilegios y no de derechos.

3.3. Actitudes éticas personalistas basadas en la benevolencia

Tras definir a la persona y ver en ella una realidad que trasciende la naturaleza, Spaemann propone tres actitudes éticas propiamente personalistas: el reconocimiento, la

³¹⁹ U. FERRER, *¿Qué significa ser persona?*, cit., pp. 268-269.

³²⁰ R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 250.

promesa y el perdón. Tales actitudes dan buena cuenta del modo de existir propio de la persona. Estas actitudes sobrepasan los fines naturales. De hecho, son actitudes no asociadas a fines, sino que tienen un carácter *suprautilitario* como el ser personal al que se dirigen. Así, quien perdona o cumple una promesa no lo hace en vista de unos objetivos, lo hace porque el ser ante el que se encuentra así lo exige.

Pensemos en el perdón. Perdonar es algo que carece de sentido en el plano natural. Se puede perdonar a un ser que elige, que es libre. El animal que actúa desde su centralidad tal y como vimos, puede errar, sin embargo, su yerro es absolutamente inocente. No habría nada que perdonar. Lo mismo sucede con la promesa, sólo tiene sentido en el plano personal. Por su parte, el reconocimiento, sin dejar de ser una actitud y, por lo tanto, libre, es la actitud hacia la persona que fundamenta el resto actitudes y de obligaciones.

3.3.1. Reconocimiento de la persona

La primera actitud ética de las tres a las que se refiere nuestro autor es el reconocimiento. De ella podríamos decir que es la más básica u originaria puesto que precede a la promesa y al perdón: no puedo perdonar o prometer a un ser que no haya reconocido previamente como destinatario apropiado de tales dones y un destinatario apropiado sólo puede ser una persona por los motivos que en adelante se verán.

Cuando hablamos del reconocimiento de personas no se trata de un reconocimiento de tipo natural puesto que, como ya se ha visto sobradamente, *persona* no es una especie definida por unas cualidades empíricas. “El reconocimiento de la persona como «alguien» no es una conclusión analógica o la certeza subjetiva de algo sólo objetivamente probable”³²¹ como sucede con el conocimiento de la realidad natural. Por ejemplo, reconozco el dolor de un hombre o de un animal de manera analógica: porque ya hemos sentido dolor reconocemos el dolor en otros seres. En el reconocimiento del dolor aparece una certeza subjetiva (una creencia individual sobre el dolor que siente un ser y que está guiada por la gesticulación facial y por otros signos) y

³²¹ R. SPAEMANN, *Personas*, cit., p. 178.

una posible confirmación objetiva (si nuestra creencia coincide con la realidad). Es por eso que es un reconocimiento de tipo natural.

El reconocimiento personal, en cambio, “no es una conclusión analógica, como la conclusión que hacemos del dolor de los vivientes a partir del propio. En realidad el propio ser personal no se nos da antes que el de los demás”³²². Esto es, no reconozco a los otros como personas después de que me haya reconocido a mí mismo como tal, sino que me reconozco a mí como persona al tiempo que reconozco a los otros como personas. Debemos recordar que la persona trasciende sus manifestaciones empíricas, que para decir de alguien que es personas debemos aceptar en él algo más de lo que se manifiesta. No existe ningún fenómeno empírico que experimentemos, por muy interno que sea, que sirva para entender de forma analógica que el otro es persona. De hacerlo así, estaríamos reduciendo objetualizando al otro y, paradójicamente, me estaría reduciendo a mí mismo –el individuo que puede objetivar la realidad– a mero objeto. Este proceso no desembocaría en el reconocimiento del hombre como persona.

La no coincidencia entre el manifestarse empírico del hombre y la persona misma conlleva que el reconocimiento del otro como persona sea un acto de libertad. No hay un dato empírico que me indique que alguien es persona, estos datos sólo me muestran la naturaleza humana de la persona. “El otro se me debe dar en la experiencia sensible como viviente «hombre», en la forma específica en que se nos da lo vivo. Sin embargo, su ser persona no es nunca algo dado, sino algo percibido en un acto de reconocimiento libre”³²³.

Esta situación pone en peligro a algunas personas, principalmente a aquellas cuya naturaleza presenta alguna deficiencia, quienes podrían no ser reconocidas como tales. Sucede habitualmente con los no nacidos o con enfermos graves. No se les reconoce como personas siendo privados de derechos fundamentales como el derecho a la vida. Esta situación pone de relieve que el reconocimiento precede a los deberes para con las personas. “Es propiamente la experiencia del deber la que se funda en la

³²² *Ibid.*

³²³ *Ibid.*, p. 179.

percepción de la persona, percepción es idéntica al acto de reconocimiento de la misma como «semejante»³²⁴.

El reconocimiento del hombre como persona debe materializarse de alguna manera, no es suficiente con que ese reconocimiento en un plano teórico. La puesta en práctica del reconocimiento es el respeto, es decir, el “repliegue de la propia tendencia expansiva”³²⁵ para dejar ser al otro. Pero esto sólo se puede hacer si respetamos su naturaleza en su vida, su sexualidad, su razón...

Con el reconocimiento de la persona como tal aparecen las obligaciones para con ella. Ante un ser personal, que es un fin en sí absolutamente, nos vemos en la obligación, en primer lugar, de cumplir aquello a lo que nos hemos comprometido, aquello que hemos prometido. De ahí que la promesa sea otra actitud ética personalista fundamental.

3.3.2. La promesa

Sobre la promesa, asegura Spaemann que “la persona *es* una promesa”³²⁶; y más adelante que “el fenómeno de la promesa arroja luz especialmente clara sobre lo que llamamos «persona»”³²⁷. Unas afirmaciones como estas sugieren que hay algo en el fenómeno de la promesa que expresa el ser del hombre, algo que explicita su peculiar modo de existir. Y es precisamente esto lo que nos interesa, la dimensión ontológica –por decirlo de alguna manera– de la promesa, y no tanto la casuística del prometer.

En la promesa se expresa la esencia de la obligación moral y se manifiesta el ser relacional de la persona. Quien promete se compromete con el cumplimiento de lo

³²⁴ *Ibid.*, p. 180.

³²⁵ *Ibid.*, p. 182. Spaemann no ha relacionado la dignidad humana con el poderío, lo ha relacionado, más bien, con la renuncia de ese poderío. “Dignity is about mastering one’s existence and the displacing that mastery” (R. SPAEMANN, *Love & the dignity of human life. On nature and natural law*, Eerdmans Publishing, Cambridge 2012, p. 32). En este sentido, Cristo es el arquetipo de hombre digno.

³²⁶ *Ibid.*, p. 215.

³²⁷ *Ibid.*

prometido más allá de las circunstancias que virtualmente pudieran sobrevenir. Así, Spaemann entiende que la promesa obliga moralmente y que “lo característico de la obligación moral parece consistir precisamente en que no tolera una determinada reflexión, a pesar de que sea posible hacerla, una reflexión que permitiera a las personas desvincularse de toda obligatoriedad”³²⁸. La promesa, como obligación moral, es incondicional.

Sin embargo, una cosa es prometer algo, con lo que aceptamos libremente una obligación moral concreta, y otra cosa muy distinta es decir que la persona *es* una promesa. ¿Qué quiere decir Spaemann con una afirmación tan arriesgada? Como vimos, la persona ocupa un lugar determinado en la comunidad de personas; existe necesariamente vinculada a otras. Dada la posición que ocupa alguien en la comunidad de personas, “no puede ni renunciar a los derechos ni negarse a las obligaciones”³²⁹. Las obligaciones personales, que adquirimos como pertenecientes a la comunidad personal, tienen forma de promesa: así, de una persona se espera que, por su racionalidad, sea capaz de benevolencia. Eso significa que toda persona *es* una promesa.

Es importante ver que la promesa no es una simple expectativa. La expectativa está fundada en la regularidad natural. Así, tenemos ciertas expectativas de que los animales, o incluso los eventos medioambientales, se comportarán de una forma concreta. En cambio, la promesa es de índole personal. Está fundada en la capacidad que tiene el hombre de prometer porque él mismo *es* una promesa. No obstante, dice Spaemann que las promesas tienen “componentes empíricos”³³⁰, esto es, aquellos elementos fácticos que son necesarios para que pueda hacerse efectivo lo prometido. Son elementos muy diversos como los hábitos de la persona que promete o el contenido de la promesa. Así, posiblemente no se cumpla la promesa de alguien que acostumbra a no hacerse cargo de sus obligaciones ni aquella que es materialmente imposible. A pesar de esto, tales componentes empíricos no son lo esencial en una promesa.

³²⁸ *Ibid.*, p. 214.

³²⁹ *Ibid.*, p. 215.

³³⁰ *Ibid.*, p. 213.

“La promesa crea, no obstante, algo distinto, a saber, un derecho a que se satisfaga la expectativa. La categoría de derecho, como la de obligación, pertenece a un orden completamente distinto. No es de naturaleza psicológica sino moral. Una obligación y un derecho son válidos independientemente de que las personas afectadas sean conscientes de ellos en un momento. El olvido de una promesa no anula la obligación de cumplirla, La promesa es algo que uno no *debería* haber olvidado. Y un derecho no desaparece cuando el poseedor del derecho no lo recuerda”³³¹.

Por lo tanto, la promesa opera en el ámbito de la persona y no tanto en el de la naturaleza. “La evolución es algo propio de la naturaleza de un ser vivo. Y, como el ser de la persona consiste en tener una naturaleza, no se puede sustraer a esta ley de la naturaleza. Pero sí puede relacionarse con ella en el sentido de privar a la evolución de su naturalidad y someterla a la ley superior de la identidad personal”³³². Como apuntábamos, la promesa nos obliga más allá de las condiciones: más allá de mi estado de ánimo o más allá de las circunstancias externas. Esta obligación que mira hacia el futuro puede llevarla a cabo únicamente un ser con voliciones de segundo nivel que, por ellas, disponga de un control sobre sus impulsos. De no ser así, la promesa sería inverosímil puesto que su cumplimiento dependería de nuestros cambiantes estados de ánimo así como de nuestros impulsos. En el fondo, como dice Spaemann, tiene que ver con “poder fiarse de uno mismo”³³³. Si bien percibimos el mundo que nos rodea, e incluso a los demás hombres, como cambiantes, nos percibimos estables en el tiempo como seres personales. Esto es precisamente lo que la promesa expresa, esa condición intemporal de la personalidad:

“La promesa revoca la determinación de cambiar (eso es lo que una promesa expresa) al conceder a otro el derecho a confiar en que la determinación se mantendrá, es decir, el derecho a incluirla como dato firme en sus propios

³³¹ *Ibid.*, p. 216.

³³² *Ibid.*, p. 218.

³³³ *Ibid.*, p. 217.

proyectos prácticos. [...] Unimos inmediatamente el contenido de la promesa con la promesa que como *en tanto que personas*”³³⁴.

Spaemann relaciona la *autoposesión* con la *autoenajenación*: para que la persona se posea, tenga control sobre sí misma, debe pensarse en tercera persona, debe ocupar una posición excéntrica. La promesa desvela esta *autoposesión* como enajenación porque cuando prometemos, “concedemos al otro un derecho sobre nosotros”³³⁵, siendo así que en ella se expresa con total claridad la libertad personal.

En una conversación con el también filósofo Holger Zaborowski, Spaemann vinculó la promesa con la libertad hasta el punto de considerar que la actual crisis de la promesa –pensemos en la caída en picado de las promesas matrimoniales– es en realidad una crisis de la libertad³³⁶. El matrimonio puede servirnos como ejemplo paradigmático puesto que es una promesa que no se limita al cumplimiento de algo en un momento concreto, sino que involucra la vida completa de las personas que participan del matrimonio. Hasta hace poco, los contrayentes se prometían una serie de cosas de no poca exigencia: compartir bienes, respeto, fidelidad, exclusividad sexual... Prometían, en definitiva, formar una comunidad humana para siempre. También civilmente, el matrimonio se concebía, en cierto sentido, como una promesa que permanecería en pie siempre. Así, firmar el contrato matrimonial comprometía al cumplimiento de ciertas obligaciones libremente aceptadas. Sin embargo, la situación ahora es otra: no sólo han disminuido drásticamente la formación de nuevos matrimonios y aumentado exponencialmente los divorcios, sino que, además, los pocos que se atreven a casarse (civil o eclesiásticamente) ya no van al matrimonio con la idea de que les compromete para siempre³³⁷.

³³⁴ *Ibid.*, p. 217.

³³⁵ *Ibid.*, p. 221.

³³⁶ Cfr. H. ZABOROWSKI, “Conversación con Robert Spaemann: un animal capaz de prometer y perdonar” en *Humanitas: revista de antropología y cultura cristiana*, 52 (2008), pp. 682-693.

³³⁷ Según los datos ofrecidos por Eurostat el descenso de matrimonios en poco más de 50 años ha sido drástico en la Unión Europea: en 1964 hubo 3.315.614 matrimonios frente a los 1.950.935 de 2017. Por otro lado, el número de divorcios se ha triplicado en el mismo tiempo hasta suponer la mitad de las bodas de cada año. Cfr. EUROSTAT, *Marriage and divorce statistics*, European Commission, Bruselas 2022.

¿Qué ha pasado aquí? Uno podría pensar que en la negativa a casarse o en considerar el matrimonio un enlace temporal, las personas expresan su intención de ampliar todo lo posible su libertad individual. Para una libertad así entendida parece que un compromiso tan duradero es un estorbo. La interpretación de Spaemann es, justamente, la contraria. Si en la promesa se realiza la libertad humana, puesto que nos independizamos del contexto, de las circunstancias que acontecen en cada momento (condiciones psicológicas, dificultades, situación económica, etc.), cuánto más en una promesa que nos involucra durante toda la vida. En la promesa matrimonial se realiza la libertad personal en la medida en que esa decisión no queda delimitada por un cierto acontecer externo: “el matrimonio supone la capacidad personal de dar a la propia vida, independientemente de cualquier suceso imprevisible, una estructura que resuelva de antemano de una vez por todas el modo de tratar con esos sucesos y, de ese modo, se independice de la causalidad”³³⁸.

Un apunte más sobre la promesa en relación con la benevolencia. La promesa parte del reconocimiento benevolente del otro; quien promete “se ha situado en la relación personal supuesta en toda promesa concreta”³³⁹. La benevolencia, dijimos, nos revela que el hombre es persona, esto es, un valor absoluto (dignidad), sin embargo, su respeto efectivo se da siempre en el ámbito de la naturaleza (de su vida, de su sexualidad, etc.). La promesa se mueve en las mismas coordenadas: nace del ser personal y funda un derecho al que se debe dar cumplimiento incondicionalmente, pero, al mismo tiempo la promesa ha de poder cumplirse y, en este sentido, opera en el ámbito de lo empírico. Asimismo, el acto de prometer por el que alguien se compromete a cumplir algo (factible) de manera incondicional se corresponde con el valor incondicional del ser personal.

Para concluir, podemos decir que en la promesa aparecen dos elementos sin los cuales no sería factible: el otro y el futuro. Únicamente puede la persona introducir

Accesible en: [https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Marriage and divorce statistics](https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Marriage_and_divorce_statistics)

³³⁸ R. SPAEMANN, *Personas*, cit., p. 219.

³³⁹ *Ibid.*, p. 214.

ambos elementos en su acción y, por eso, solo una persona puede prometer y solo ante una persona se puede prometer.

3.3.3. El perdón

No obstante, sabemos que habitualmente las personas no correspondemos a la promesa que como seres racionales somos. Nuestro despertar a la razón no es perfecto y siempre cabe la posibilidad de que la autotrascendencia por la que las otras personas y sus intereses se hacen reales para nosotros se vea truncada por diferentes motivos. En estos casos, nuestro comportamiento no suele corresponderse con la realidad. Esto se debe a que, a pesar de ser racionales, seguimos siendo seres vivos. La centralidad de la vida condiciona nuestra relación con el mundo forzándonos a obviar alguna realidad. El egoísmo es, probablemente, la mejor expresión de este fenómeno: el comportamiento egoísta es de una centralidad tal que priva a los otros de lo que les corresponde. Para ello, uno debe cerrar los ojos ante la realidad. De este comportamiento es el hombre culpable. Es aquí donde entra “aquel acto que sólo cabe entre personas: el perdón”³⁴⁰.

Por ser el perdón un acto que sólo cabe entre personas, podemos decir lo mismo que acerca de la promesa, que arroja luz sobre lo que significa ser persona. Veamos qué dice Spaemann sobre este asunto al que dedica un capítulo completo de *Felicidad y benevolencia*.

Spaemann define el perdón como una ayuda que “consiste en la disposición de otros –de todos aquellos a los que atañe la culpa– a no identificar al culpable con lo que ha hecho”³⁴¹. Esta definición está basada en la diferencia interna de la persona: existe una diferencia entre la naturaleza humana y la persona. Se trata de una diferencia que se evidencia en la diferencia entre actuar y el ser personal. Para aclarar tal diferencia, Mariano Crespo, en su libro sobre el perdón³⁴², recurre a un texto de San Agustín en el

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 222.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 223.

³⁴² Cfr. M. CRESPO, *El perdón. Una investigación filosófica* (2ª ed.), Encuentro, Madrid 2016.

que se expresa perfectamente lo que queremos mostrar. El Santo escribe a Macedonio, funcionario romano en África, sobre el trato justo hacia los reos:

“No es, pues, que aprobemos las culpas que queremos corregir, ni queremos que la maldad cometida quede sin castigo, porque nos place. Tenemos compasión del hombre, detestamos su crimen o su torpeza: cuanto más nos desagrada el vicio, tanto menos queremos que aparezca el vicioso sin enmienda. Cosa fácil es e inclinación natural odiar a los malos, porque son malos; raro es y piadoso el amarlos porque son hombres; de modo que a un mismo hombre has de condenar la culpa y aprobar la naturaleza y, por eso, es justo que odies la culpa porque afea a esa naturaleza que amas. No está atado por ningún lazo con la iniquidad, sino más bien con la humanidad quien persigue el crimen para librar al hombre. Ahora bien, no queda lugar sino en esta vida para corregir las costumbres; después de ella cada cual recogerá lo que aquí se hubiese conquistado. Por eso, por caridad para con el género humano, nos vemos compelidos a intervenir en favor de los reos para que no acaben su vida en el suplicio de manera que, al llegar a su fin, entren en un suplicio sin fin”³⁴³.

Odiar el mal y amar al hombre parece ser la consigna de Agustín. A nuestro juicio, es este el núcleo del perdón. Perderlo de vista supone su imposibilidad. Si alguien fuera exactamente tal y como actúa, si se identificara con su acción, sería absolutamente inocente de sus errores. Sería inocente porque no encontraría alternativas a su acción. Sucede en los animales. No se les puede imputar culpa alguna puesto que se comportan de forma naturalmente estipulada. En ellos deja de tener sentido el perdón. Por eso dice Spaemann que “el perdón supone culpa, es decir, libertad de una persona que es «ella misma», no un modo de ser dado de antemano, el fundamento de un obrar determinado”³⁴⁴. Pero esto sólo es válido en aquellos seres naturales en los que la acción se identificase con la naturaleza. En el caso de un ser no natural en el sentido de que su obrar no viene determinado por su naturaleza, la identificación exacta de su ser con su obrar tendría la forma de total culpabilidad, es decir, sería absolutamente responsable de lo que hiciera. Este sólo es el caso de Dios y en Él tampoco tiene sentido el perdón.

³⁴³ AGUSTÍN DE HIPONA, *Carta 153*, I, 3.

³⁴⁴ R. SPAEMANN, *Personas*, cit., p. 222.

Asimismo, el perdón mantiene una íntima relación con la libertad: la presupone –para que alguien pueda ser culpable de algo, debe haber actuado voluntariamente– al tiempo que la restaura. No perdonar a alguien significa reducirlo a *ser* tal y como ha actuado. La frase “tú no eres así” es fundamental para que alguien pueda perdonar la ofensa del otro. Al contrario, “siempre que uno haga responsable a otro de ese «precisamente así eres tú», se destruye el camino hacia la libertad”³⁴⁵.

También para Hanna Arendt el perdón renueva la libertad. Y, así, en consonancia con Spaemann dice que “sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad para actuar quedaría, por decirlo así, confinada a un solo acto del que nunca podríamos recobrarlos”³⁴⁶. Si bien el perdonado se libera no quedando atado a la culpa, también se libera quien perdona. Quien actúa vengándose lo hace “en forma de re-acción contra el pecado original”³⁴⁷, es decir, como respuesta contra una ofensa inicial y, de ese modo, se encuentra encadenado a un proceso de acción-reacción. Arendt misma califica la venganza de “reacción natural y automática”³⁴⁸. La venganza, por tanto, carece de libertad. La dinámica del perdón es la contraria:

“Perdonar es la única reacción que no re-actúa simplemente, sino que actúa de nuevo y de forma inesperada, no condicionada por el acto que la provocó y por lo tanto libre de sus consecuencias, lo mismo quien perdona que aquel que es perdonado. La libertad contenida en la doctrina de Jesús sobre el perdón es liberarse de la venganza, que incluye tanto al agente como al paciente en el inexorable automatismo del proceso de la acción, que por sí mismo nunca necesita finalizar”³⁴⁹.

De manera similar a como lo hacía con la promesa, Spaemann diferencia dos dimensiones del perdón, la ontológica y la moral. En relación al perdón ontológico,

³⁴⁵ R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 278.

³⁴⁶ H. ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Barcelona 2009, p. 257.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 260.

³⁴⁸ *Ibid.*

³⁴⁹ *Ibid.*

podemos decir que hay algo en nosotros, en nuestra constitución, que exige ser perdonados. “La razón está en que no habiéndonos hecho a nosotros mismos, la responsabilidad de ser como somos no parece alcanzarnos”³⁵⁰. Si nos hubiéramos hecho, seríamos absolutamente responsables de nosotros mismos y de nuestras acciones, así como lo afirmábamos anteriormente de Dios. Que poseamos una naturaleza que no hemos creado ni elegido significa que nuestro ser no parte de una elección propia. Sin embargo, seguimos siendo más que naturaleza, esto es, personas, y por tanto libres. De esta *tensión* que genera nuestra constitución ontológica (personal-natural) nace la necesidad de ser perdonados³⁵¹. El hombre es un ser libre que actúa voluntariamente y, en esa medida, se le puede imputar cierta culpa de lo que hace; sin embargo, actúa desde una naturaleza sobre la que él no ha decidido, de la que no es responsable. Ambos elementos son necesarios para que tenga lugar el perdón.

Llegados a este punto, Spaemann relaciona el perdón ontológico con la promesa:

“En el perdón «ontológico» permitimos al otro que no cumpla la promesa que como ser racional *es*. Le permitimos la perspectiva de un *ordo amoris* finito, en el cual somos menos reales para él de lo que nosotros mismos nos sentimos, por lo cual su *ordo amoris* coincide con el nuestro únicamente en que sabe sobre su propia finitud y perspectiva, la acepta y se anula a sí mismo como condición de la coexistencia con otros órdenes de la benevolencia”³⁵².

Se trata, en definitiva, de la *tensión* entre lo natural y lo racional. Estar despiertos a la razón supone el reconocimiento de la realidad. Sin embargo, la centralidad de la naturaleza nos priva de una conciencia plena del mundo, nos priva de una benevolencia perfecta. De este modo nuestra benevolencia siempre es limitada y, por ello, sabemos de antemano que nuestras acciones no pueden hacer justicia a toda la

³⁵⁰ R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., pp. 273-274.

³⁵¹ Sobre la constitución ontológica ambivalente del hombre, Spaemann ha visto “la normalidad de la *conditio humana* como una anomalía ontológica” (R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 275).

³⁵² R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., pp. 276-277. Idea también citada en otros textos: “El perdón ontológico se funda en que nosotros, como seres infinitos y naturales, defraudamos la promesa que como persona somos” (R. SPAEMANN, *Personas*, cit. pp. 224-225).

realidad. De ahí que sea necesario adecuarlas a la realidad que alcanza nuestra benevolencia. “El *ordo amoris* limita nuestros deberes de un modo que es compatible con las condiciones de nuestra finitud”³⁵³.

Por otro lado, antropologías filosóficas carentes de contenido metafísico como las de Hume o Nietzsche imposibilitan, al menos teóricamente, el perdón. El perdón pone de relieve “que hay un sujeto al que imputar las acciones, es decir, alguien que se manifiesta en ellas”³⁵⁴ pero que, sin embargo, no se identifica con ellas. Manifestar e identificar en este caso son bien distintos. Cuando Nietzsche dice todo lo contrario, que “no hay ningún «ser» detrás del hacer, del actuar, del devenir; «el agente» ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo”³⁵⁵, está condenando al individuo a su modo de actuar y, con ello, impide a todas luces la posibilidad de perdonar.

No es casualidad que para Nietzsche no haya un sustrato personal estable en el hombre. De modo que cada hombre es exactamente lo que hace. Por eso, Nietzsche puede afirmar que “siempre eres otro”³⁵⁶. Y así, un hombre que nunca es el mismo, que cambia con el tiempo, también encontraría dificultades para prometer. ¿Cómo puedo mantener mi palabra en el futuro si mañana no seré yo?³⁵⁷

Lo que sucede en el perdón en sentido específicamente moral es que la benevolencia se restaura³⁵⁸. A nuestro modo de ver, según las propuestas de Spaemann, la benevolencia se restaura en dos direcciones: hacia el que perdona y hacia el que ha perdonado. Sobre el primer caso pregunta Spaemann “¿qué ocurre en el perdón?”³⁵⁹, a lo que contesta: “el que perdona percibe la realidad del otro o la identidad de su ser más

³⁵³ R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 271.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 278.

³⁵⁵ F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid 1988, p. 52.

³⁵⁶ F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, Akal, Madrid 2014, p. 225.

³⁵⁷ Sobre la promesa, Nietzsche mantuvo una postura ambivalente: si bien consideraba al hombre como el animal capaz de prometer, no valoró la promesa de forma positiva puesto que, al hacerlo calculable, no la vio siempre como un síntoma de vitalidad (F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, cit., pp. 67-68). En la medida en que es calculable, el hombre pierde espontaneidad, pierde libertad.

³⁵⁸ Cfr. R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 279.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 277.

allá del modo específico de ser que se manifiesta en sus acciones u omisiones”³⁶⁰. Cuando perdonamos, el otro se torna real más allá de sus manifestaciones empíricas. Como repara Vladimir Jankélévitch, “una mentira no hace un mentiroso; la persona rebasa infinitamente el pecado en el que nuestro rencor quiere encerrarlo”³⁶¹. En la otra dirección, el perdonado recibe una nueva oportunidad de manifestar la benevolencia de la que es capaz. Para ello, claro está, el perdonado debe ser culpable, lo que significa que ha cerrado los ojos a la realidad, que ha optado por la centralidad propiamente vital y que se ha alejado de la excentricidad propiamente racional.

³⁶⁰ *Ibid.*

³⁶¹ V. JANKÉLÉVITCH, *El perdón*, Seix Barral, Barcelona 1999, p. 28.

Sección tercera. Cuestiones aplicadas

Algo destacable de la trayectoria filosófica de Spaemann es su participación en debates de actualidad. Lejos del academicismo de otros pensadores, nuestro autor ha publicado artículos accesibles para un público amplio en revistas y periódicos no especializados en filosofía¹. Allí se ha implicado en debates de diferente índole, en debates bioéticos como el del aborto, pedagógicos, sobre el armamento nuclear, el terrorismo, los problemas ecológicos, jurídicos, etc. Se trata, pues, de cuestiones aplicadas propias del ámbito de la filosofía práctica. Por ello, Spaemann es un autor comprometido, compromiso que, además, le causó algunos problemas en las instituciones académicas. Seguramente, habría sido más fácil para él no tomar partido ante problemas tan polémicos y medrar en lo académico. En este sentido, debemos agradecer su honestidad.

En todas las cuestiones prácticas a las que dedicó algún escrito, Spaemann defendió siempre una postura acorde con su fe católica y con la tradición del pensamiento cristiano. No por ello, como se verá, su propuesta pierde racionalidad. De hecho, Spaemann tenía muy claro que, si la verdad es una, fe y razón deben coincidir. Por eso, veremos que aborda las cuestiones desde ideas y argumentos racionales que dentro de este trabajo ya han sido justificados. La comprensión teleológica del hombre, la dignidad del hombre, la benevolencia o la libertad humana, entre otros, son los fundamentos teóricos de sus escritos prácticos.

Creemos que para que este trabajo sea representativo de la obra de Spaemann, debe incluir una sección en la que aparezcan algunas de las cuestiones aplicadas que trabajó. A continuación, trataremos de explicar las aportaciones de Spaemann a debates tan importantes como los del aborto y la eutanasia, el problema ecológico y la pedagogía actual. Consideramos que la vida, nuestra relación el mundo que habitamos y la educación son cuestiones suficientemente importantes como para darles prioridad sobre otros temas que también preocuparon a nuestro autor.

¹ Muchos de esos escritos han sido incluidos en el volumen *Límites* y en otras publicaciones como *Ética, política y cristianismo*.

Capítulo I. Ética del comienzo y del final de la vida

Spaemann ha manifestado una opinión abiertamente pesimista sobre la sociedad moderna. De ella dice lo siguiente: “la civilización moderna constituye para la dignidad del hombre una amenaza mayor que cualquier otra que haya existido hasta hoy”². ¿Qué hace que la sociedad moderna sea tan peligrosa para el propio hombre y para su dignidad?, ¿qué la diferencia de otras civilizaciones más inseguras y con menos derechos reconocidos como en épocas antiguas? Si bien en las sociedades antiguas no había un reconocimiento explícito ni conciencia de la dignidad humana o de la de grupos humanos, había un cierto respeto *de facto* por ella. En cambio, la sociedad moderna, donde existe tal reconocimiento teórico de la dignidad humana, “contiene una poderosa tendencia a la eliminación de la idea misma de dignidad”³: se trata del avance de la ciencia y de la técnica bajo una concepción anti-teleológica de la naturaleza. Esta “poderosa tendencia” que se manifestaba, principalmente, de forma práctica (en la ciencia o en la medicina), comenzaba entonces, en la época en la que Spaemann escribía, a reflejarse de forma teórica en argumentaciones filosóficas o, lo que era más inquietante, en las legislaciones de los países occidentales, aquellos con raíces cristianas.

Piensa Spaemann que la visión moderna del hombre es deudora del dualismo cartesiano. Como es sabido, Descartes separó radicalmente la *res cogitans* de la *res extensa*, sin embargo, según la versión moderna de este dualismo, la diferencia estriba en la persona y el ser humano. Con *ser humano* —u *homo sapiens sapiens*— se refieren a un organismo biológico concreto que no se identifica necesariamente con la persona. La persona es entendida de diversas maneras, como ser consciente, como ser capaz de autoestima, como ser reconocido por la sociedad, etc., pero en lo que todas las concepciones modernas concuerdan es en que hablar de persona es hacerlo sobre un humano que presenta en acto ciertas cualidades superiores a las presentes en la naturaleza y que, por ello, porque es poseedor en acto de ciertas cualidades tiene

² R. SPAEMANN, “Sobre el concepto de dignidad humana”, cit., p. 116.

³ *Ibid.*

derechos. Se reproduce, a su manera, el dualismo cartesiano: la *res cogitans* correspondería a la persona y la *res extensa* a lo biológico.

Ahora bien, desde este punto de vista, no todo ser humano es persona y, en consecuencia, no todos los seres humanos tienen el mismo valor: no todos tienen dignidad, ni los derechos que le acompañan. El problema de fondo reside en que el hombre se ha convertido en un objeto más de la ciencia y de la técnica puesto que su naturaleza ha sido separada de su personalidad. Buena muestra de ello da la fecundación *in vitro* y otro tipo de prácticas como los vientres de alquiler. En nuestras sociedades, la dignidad ha dejado de ser un valor inherente a todos y cada uno de los hombres para convertirse en un privilegio que cada humano debe ganarse. Como se aprecia, cuando Spaemann indica que la civilización moderna tiene una “tendencia a la eliminación de la idea misma de dignidad” lo hace con conocimiento de causa.

La tendencia moderna a eliminar la idea misma de dignidad se manifestó de forma muy concreta a partir de los años 70 en dos problemas de relevancia bioética como son el aborto y la eutanasia. Spaemann participó activamente en los debates en defensa de la tesis clásica según la cual todo ser humano es persona. Lo hizo, en primer lugar, a través de varias publicaciones en forma de artículos en los que atajaba el problema del aborto o de la eutanasia de forma concreta y, posteriormente, con su libro de 1996 *Personas*. Obra que surge de la preocupación por aquellos autores que, como Peter Singer, Derek Parfit, Norbert Hoerster y otros tantos, “ya no querían reconocer el estatus de persona para todos los hombres”⁴ dejando fuera a los no nacidos, a los ancianos que padecen demencia senil, a los enfermos mentales grave y a muchos otros. En este capítulo trataremos de exponer las razones por las que Spaemann se opuso al aborto y a la eutanasia, razones que son de diferente índole; son razones éticas, por supuesto, pero también metafísicas, antropológicas o políticas. Argumentos que se asientan en su ética de la benevolencia y en su rechazo del consecuencialismo.

⁴ R. SPAEMANN, *Sobre Dios y el mundo*, cit., p. 320.

1.1. Aborto

1.1.1. Estado de la cuestión, el aborto en Alemania

Antes de comenzar con el desarrollo de la argumentación de Spaemann, convendría contextualizar brevemente la situación política, social y religiosa en la que se encontraba la práctica del aborto. Antes de 1927, el artículo 218 del Código Penal alemán condenaba explícitamente el aborto. Se refería a esta práctica como “dar muerte al fruto del vientre”⁵. Su despenalización tiene lugar en 1927, en plena crisis económica y social producida por el Tratado de Versalles. Inicialmente, se legalizó su práctica en aquellos casos en los que la vida de la madre corriera grave peligro⁶. Con el ascenso del nazismo al poder, el aborto fue prohibido y perseguido en Alemania, pero se permitió y alentó en los casos de defectos congénitos o en países ocupados como Polonia⁷.

Después del Tercer Reich, la legislación alemana que reguló el aborto tuvo dos momentos relevantes. El primero, en los años 70. En 1974, la Quinta Ley de Reforma del Código Penal de la República Federal de Alemania permitió el aborto dentro de las doce primeras semanas de gestación siempre y cuando la madre presentara un certificado de asesoramiento por el que un profesional le habría informado de las ayudas de las que disponía para continuar con el embarazo. Esta misma ley ampliaba hasta las 22 semanas la posibilidad de abortar sin penalización si la salud de la madre corría peligro o el *nasciturus* presentaba daños irreparables. Lo que se conoce como indicaciones médicas y eugenésicas. En definitiva, las modificaciones del famoso artículo 218 del Código Penal permitían la práctica del aborto y, pese a que algunos políticos pro-vida denunciaron la ley al Tribunal Constitucional por ser incompatible

⁵ Cfr. I. ZOLDER, “Reforma y regulación legal del aborto a la luz de la jurisprudencia del Tribunal Constitucional Alemán” en *Anuario de Derecho Penal y Ciencias Penales*, 1 (1996), p. 221.

⁶ Cfr. *Ibid.*

⁷ Cfr. M. SCHOLET, “El control de la natalidad: un esbozo de historia” en *Papeles de población*, 54 (2007), pp. 115-161.

con la constitución alemán y el tribunal falló a su favor⁸, apenas sufrió cambios. No sólo eso, sino que, además, en 1975 el Bundestag aprobó la financiación pública del aborto.

El otro momento relevante en el proceso de legalización del aborto tuvo lugar después de la reunificación de Alemania. En 1992 se consolidó el apoyo de los partidos políticos al aborto quedando, finalmente, el artículo 218 del siguiente modo⁹:

- No se tuvo por delito que se impida intencionadamente que el óvulo fecundado no anide. Lo que se puede lograr con algunos fármacos (como la píldora del día de después), aunque tales fármacos no siempre son anticonceptivos sino, más bien, abortivos.
- Una mujer podía abortar libremente en las primeras 12 semanas de gestación si cumplía el requisito del certificado de asesoramiento que debe haber recibido con una antelación de, al menos, tres días.
- Se mantenía el aborto por indicaciones: si hay peligro para la madre (indicación médica), si el embarazo es fruto de una violación (indicación ética o criminológica) o si se debía a malformaciones del hijo (indicación eugenésica). En este último caso, el plazo se ampliaba hasta las 22 semanas de gestación.

Esta es la situación en la que Spaemann debate, desde la filosofía, el drama del aborto en Alemania¹⁰. Sin embargo, pronto surgirían nuevos frentes en el debate. La biotecnología que se desarrolló a finales del siglo XX permitió la fecundación *in vitro* y abrió la puerta a la manipulación y a la experimentación con embriones.

⁸ Se trata de la sentencia del 25 de febrero del Tribunal Constitucional alemán que “incluye la vida del *nascitutus*, como objeto legal independiente, en el deber general de protección” (U. STEINER, “La controversia constitucional en Alemania sobre la regulación penal del aborto”, en *Revista española de derecho constitucional*, 37 (1993), p. 163).

⁹ Cfr. E. BURGUETE, *Bases para una fundamentación de la bioética del inicio de la vida en la filosofía de Rober Spaemann. Consideraciones a propósito del aborto*, cit., p. 263-265.

¹⁰ Sobre las bases éticas y antropológicas que permitieron una legislación favorable al aborto en Alemania, bases que Spaemann discute, consultar U. FERRER, “Bases ético-antropológicas de la legislación alemana sobre el embrión”, en J. BALLESTEROS (ed.), *La humanidad in vitro*, Comares, Granada 2002, pp. 87-108.

1.1.2. La posición de Spaemann ante el aborto

a) Las bases antropológica y ética para la justificación del aborto

A partir de los años 70, los países occidentales comenzaron en masa a legalizar el aborto. Muchos filósofos, sobre todo aquellos cuya especialidad era la filosofía moral, participaron en un intenso debate sobre el asunto. La justificación filosófica del aborto tuvo lugar, principalmente, desde unas posiciones concretas: en lo ético, desde el utilitarismo; y en lo antropológico, desde el empirismo nominalista. Uno de los autores favorables al aborto con los que a menudo dialoga Spaemann en sus obras es Peter Singer (1946-). A continuación, nos disponemos a sintetizar su argumentario ético y antropológico.

La antropología de Peter Singer parte de una distinción que nosotros hemos mantenido y explicado en este trabajo, la distinción entre ser humano y persona. *Ser humano* es una categoría biológica con la que nos referimos un ser perteneciente a la especie *homo sapiens sapiens*. En cambio, *persona* asigna un valor especial al ser al que se aplica por el que se le reconocen ciertos derechos. Singer mantiene una distinción clara entre ambos:

“Yo propongo utilizar el término «persona» en el sentido de ser racional y consciente de sí mismo, para englobar los elementos del sentido popular de «ser humano» que no entran dentro de la expresión «miembro de la especie *homo sapiens*»¹¹.

Advierte, además, sobre el error de identificar persona y ser humano: “los dos términos no son equivalentes, ya que podría haber una persona que no fuera miembro de nuestra especie del mismo modo que podría haber miembros de nuestra especie que no fueran personas”¹².

Para Singer, la vida tiene mayor valor por ser personal que por humana. La diferencia se encuentra, principalmente, en la racionalidad y la conciencia, así como en

¹¹ P. SINGER, *Ética práctica*, cit., pp. 109-110.

¹² *Ibid.*, p. 109.

otras características derivadas de las primeras como la capacidad de interactuar con otras personas, la autonomía o la capacidad de representarse el futuro¹³. Sin embargo, estas características han de ser tenidas en acto y, por eso, la personalidad aparece y desaparece. Podría darse el caso de que una persona humana (ser humano racional y consciente) perdiese sus facultades debido a alguna enfermedad. Esa situación provocaría que ese humano abandonase la comunidad de personas y que sus derechos más básicos se viesen afectados. Este humano perdería el derecho a la vida.

En el libro *Ética práctica*, Singer reconoce su deuda con Derek Parfit¹⁴, cuyas tesis sobre la identidad personal encajan perfectamente con las del australiano. Partiendo de las reflexiones empiristas de John Locke, según las cuales el fundamento de la identidad personal reside sólo en la memoria¹⁵, Parfit sostiene que

“según la concepción reduccionista [la que él mismo subscribe], la existencia de cada persona no implica otra cosa que la existencia de un cerebro y un cuerpo, la realización de determinados actos, el pensar ciertos pensamientos, la ocurrencia de determinadas experiencias, y así sucesivamente”¹⁶.

¹³ Singer define *persona* del siguiente modo: “un ser con conciencia de su propia existencia en el tiempo y con capacidad para tener necesidades y planes para el futuro” (P. SINGER, *Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional*, Paidós, Barcelona 1997, p. 213).

¹⁴ Cfr. P. SINGER, *Ética práctica*, cit., pp. 454-455.

¹⁵ “Debemos ahora considerar qué se significa por *persona*. Y es, me parece, un ser pensante inteligente dotado de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como el mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan sólo hace en virtud de tener conciencia, que es algo inseparable del pensamiento y que, me parece, le es esencial, ya que es imposible que alguien perciba sin percibir que percibe. Cuando vemos, oímos, olemos, gustamos, sentimos, meditamos o deseamos algo, es que sabemos que hacemos cualquiera de esas cosas. Así acontece siempre respecto a nuestras sensaciones o percepciones actuales, y es precisamente por eso por lo que cada quien es para sí mismo aquello que llama *sí mismo*, sin que se considere en este caso si el mismo *sí mismo* se continúa en la misma o en diversas substancias. Porque, como el tener conciencia siempre acompaña al pensamiento, y eso es lo que hace que cada uno sea lo que llama *sí mismo*, y de ese modo se distingue a sí mismo de todas las demás cosas pensantes, en eso solamente consiste la identidad personal, es decir, la mismidad de un ser racional. Y hasta el punto que ese tener conciencia pueda alargarse hacia atrás para comprender cualquier acción o cualquier pensamiento pasados, hasta ese punto alcanza la identidad de esa persona: es el mismo *sí mismo* ahora que era entonces; y esa acción pasada fue ejecutada por el mismo *sí mismo* que el *sí mismo* que reflexiona ahora sobre ella en el presente” (J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano* (libro II, cap. XXVII), Fondo de Cultura Económica, México 2005, p.318).

¹⁶ D. PARFIT, *Razones y personas*, A. Machado Libros, Madrid 2004, p. 389.

Es importante esta cita porque Parfit exige “determinados actos” para ser considerado persona y no sólo que existe como miembro de la especie humana (“existencia de un cerebro y un cuerpo”). Sobre la identidad personal consciente, asegura que se trata de un “suceso” y no de un estado como se deriva de la propuesta lockeana, puesto que un estado supone un sujeto sobre el que se aplica¹⁷. Que sea un suceso tiene muchas implicaciones como que la personalidad, del mismo modo que aparece con ciertos actos, podría desaparecer si desaparecen tales actos. Es clara la raíz empirista de Parfit. Ya David Hume manifestaba una interpretación de la personalidad muy parecida: “cuando mis percepciones son suprimidas durante algún tiempo: en un sueño profundo, por ejemplo, durante todo ese tiempo no me doy cuenta de mí mismo, y puede decirse que verdaderamente no existo”¹⁸. Un empirismo coherente no diferencia entre ser y hacer y, de este modo, dejan de existir personas. Lo que existe son, más bien, sucesos personales.

Parfit se opone a la teoría que él llama “no-reduccionista” que se caracteriza por presuponer un sujeto personal más allá del cuerpo físico y de la actividad intelectual que caracterizan a ese individuo. Entiende, además, que sólo desde este punto de vista uno podría oponerse al aborto desde la concepción. Sin embargo, desde su posición reduccionista, la cosa es distinta:

“Ahora podemos negar que un óvulo fertilizado sea una persona o un ser humano. Esto es como negar que una bellota sea una encina. Dadas las condiciones adecuadas, una bellota se convierte lentamente en una encina. Esta transición lleva tiempo, y es una cuestión de grado. No hay línea divisoria nítida. Deberíamos afirmar lo mismo de las personas y los seres humanos. Entonces podremos plausiblemente adoptar una perspectiva diferente sobre la moralidad del aborto. Podremos pensar que no hay nada incorrecto en un aborto temprano, pero que sería gravemente incorrecto hacer abortar a un niño próximo al término del embarazo. Ese niño, si no es deseado, debería nacer y ser dado en adopción. Los casos que se sitúan en el medio los podemos tratar como cuestiones de

¹⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 389-399.

¹⁸ D. HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, cit., p. pp. 355-356.

grado. El óvulo fertilizado no es al principio un ser humano, ni una persona, pero lentamente se convierte en eso”¹⁹.

Parfit une su teoría de la personalidad con la ética utilitarista. Como “la identidad personal no es lo que importa”²⁰, el egoísmo (él lo denomina propio interés) que implica es absurdo. La identidad es tan débil que sólo podemos actuar movidos por principios utilitaristas que prescriben el beneficio para todas las personas o para el mayor número de ellas no para nosotros mismos. El aborto, por tanto, también tiene una justificación utilitarista: “Después de no ser de ningún modo incorrecta [la acción por la que se aborta], se convierte en una maldad menor, que estaría justificada en resumidas cuentas sólo si el posterior nacimiento del niño fuese mucho peor para sus padres o para otras personas”²¹.

A todas estas elucubraciones, compartidas por Singer, subyace un empirismo nominalista radical que no distingue metafísicamente entre la esencia y sus manifestaciones. Como dice Francesc Torralba, “Singer [como Parfit] desarrolla una antropología que se ubica en una esfera *post* o *antimetafísica*. Desde su perspectiva, no es posible constatar la presencia de un *idem* o de un yo permanente más allá de las mutaciones que acarrea el hecho de existir”²². También Spaemann sitúa a Singer y a los que piensan como él en la misma órbita nominalista, pues ellos niegan que “haya algo así como un concepto general de la «naturaleza humana»”²³ que vaya a la par con la personalidad.

Hasta aquí, Singer no es más que deudor de la tradición occidental empirista. Quizá ha radicalizado su empirismo, pero se inserta en esa tradición. No obstante, lo revolucionario de su propuesta reside en la defensa del derecho de los animales a ser considerados personas. En su obra *Repensar la vida y la muerte*, Singer sostiene que la

¹⁹ *Ibid.*, p. 561.

²⁰ D. PARFIT, *Persona, racionalidad y tiempo*, Síntesis, Madrid 2004, p. 122.

²¹ D. PARFIT, *Razones y personas*, cit., p. 561.

²² F. TORRALBA, *¿Qué es la dignidad humana?*, cit., p. 109.

²³ R. SPAEMANN, *Personas*, cit., pp. 228-229.

ciencia ha demostrado que los grandes simios son racionales y conscientes y que la filosofía y, sobre todo, el derecho deben dar el paso y reconocerlos como personas.

“Hay otras personas en este planeta. La prueba de que son personas es hoy en día más concluyente para los monos superiores, pero con el tiempo se podrá demostrar que las ballenas, los delfines, los elefantes, los perros, los cerdos y otros animales también son conscientes de su propia existencia en el tiempo y pueden razonar. Por tanto, también se les tendrá que considerar personas”²⁴.

Para Singer, el término *personas*, aunque pertenece a la tradición cristiana que él mismo aspira a superar²⁵, es una etiqueta relevante puesto que condiciona nuestra postura moral frente a la realidad. Si bien, muchos animales deben ser incorporados a la comunidad de personas, otros han de ser apartados, como los embriones o los fetos,

“porque en cualquier comparación justa de las características moralmente pertinentes, como la racionalidad, la conciencia de sí mismo, el conocimiento, la autonomía, el placer, el dolor, etcétera, la ternera, el cerdo y la tan ridiculizada gallina se encuentran muy por delante del feto en cualquier etapa del embarazo, mientras que si hacemos la comparación con un feto de menos de tres meses, un pez mostraría más señales de conciencia”²⁶.

Singer también excluye a los recién nacidos (“ni un recién nacido ni un pez son personas”²⁷ asegura) puesto que tampoco muestran racionalidad ni conciencia. La única razón por la que nos veríamos obligados a mantener con vida a un recién nacido es por el valor que le dan sus padres y familiares. Padres y familiares, como adultos y

²⁴ P. SINGER, *Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional*, cit., p. 181. En este sentido, Singer no sólo es un académico, sino que también destaca en el activismo animalista. Uno de los proyectos que ha abanderado es el Proyecto Gran Simio, cuyo objetivo es el reconocimiento jurídico como personas de los grandes simios (gorilas, chimpancés, bonobos y orangutanes) por estar evolutivamente muy cercanos a nosotros y por presentar, a juicio de sus defensores, racionalidad y conciencia. Para más información, consultar la siguiente obra: P. CAVALIERI y P. SINGER (ed.), *El proyecto «Gran Simio». La igualdad más allá de la humanidad*, Trotta, Madrid 1998.

²⁵ Cfr. M. A. POLO, “Bioética y persona en Peter Singer”, en *Escritura y Pensamiento*, 14 (2004), pp. 61-78.

²⁶ P. SINGER, *Ética práctica*, cit., pp. 186-187.

²⁷ P. SINGER, *Repensar la vida y la muerte*, cit., p. 214.

personas que son, tendrían alrededor del niño recién nacido una serie de intereses (afectivos, proyectos o del tipo que sean) que obligarían a la sociedad a respetar su vida. Pero en absoluto tiene el recién nacido un derecho propio a la vida en sentido personal.

En esta línea, Singer ha comparado el racismo con el *especieísmo*. Según él, defender la superioridad de una raza frente a otra es similar a priorizar los intereses humanos sobre los del resto de especies²⁸.

¿Cómo se puede articular una ética que sea coherente con esta antropología? Singer la encuentra en el utilitarismo de la preferencia. Una forma refinada de consecuencialismo.

“Hay, sin embargo, otra versión del utilitarismo que da un mayor peso a la distinción [entre ser humano y persona]. Esta otra versión del utilitarismo juzga las acciones, no por su tendencia a maximizar el placer o minimizar el dolor, sino por la medida en que están de acuerdo con las preferencias de cualquier ser afectado por la acción o sus consecuencias. Esta versión del utilitarismo es conocida como «utilitarismo de preferencia». Es al utilitarismo de preferencia y no al clásico al que llegamos universalizando nuestros propios intereses de la forma descrita en el capítulo que abre este libro: es decir, si tomamos la posición plausible de considerar, equilibradamente y tras reflexionar sobre todos los hechos relevantes, que los intereses de una persona son los que ella prefiere”²⁹.

En este sentido, “quitar la vida de una persona será normalmente peor que quitar la vida de cualquier otro ser, ya que las personas están muy orientadas hacia el futuro en

²⁸ “Los racistas violan el principio de igualdad al dar mayor peso a los intereses de los miembros de su propia raza cuando se produce un conflicto entre sus intereses y los de los miembros de otra raza. Es típico de los racistas de origen europeo no aceptar que el dolor importe por igual cuando afecta por ejemplo a los africanos y a los europeos. Igualmente, aquellas personas a las que yo llamaría «especieístas» dan mayor valor a los intereses de los miembros de su propia especie cuando se da un conflicto entre sus intereses y los intereses de los miembros de otra especie. Los especieístas humanos no aceptan que el dolor sea tan malo cuando lo sufren los cerdos o los ratones por un lado, y los humanos por otro” (P. SINGER, *Ética práctica*, cit., p. 73).

²⁹ P. SINGER, *Ética práctica*, cit., pp. 117-118.

sus preferencias”³⁰. Los embriones, fetos, recién nacidos o dementes no tienen, por carecer de racionalidad y consciencia, preferencias. La vida de estos seres humanos cuenta menos, o nada, en el cálculo consecuencialista de Singer.

En Ética práctica, Singer cita a Michael Tooley para justificar su posición. Tanto para Tooley como para Singer, un derecho, como el derecho a la vida, debe ser reconocido por quien lo tiene. Debe existir cierta expectativa, cierto deseo de, por ejemplo, seguir viviendo. Sin esta expectativa, el asesinato no le arrebatara nada al sujeto. En uno de sus artículos titulado *Abortion and Infanticide*, Tooley se manifiesta en estos términos:

“Tener derecho a la vida presupone que se es capaz de continuar existiendo como sujeto de experiencias y otros estados mentales. Esto, a su vez, presupone que se tiene el concepto de tal entidad continua y que se cree que uno es esa entidad. De modo que una entidad que carece de esa consciencia no tiene derecho a la vida”³¹.

Por cierto que Tooley defiende, en el mismo artículo citado, el infanticidio³²: como tampoco los recién nacidos satisfarían los mínimos exigidos para ser persona, tampoco se podría reivindicar un derecho a la vida para ellos. Singer, en la misma línea, considera un acto de eutanasia moralmente aceptable acabar con las vidas de neonatos con severas deficiencias (ausencia de cerebro u otras). De esta forma, el aborto se ampliaría a una práctica postparto. Pensamos que, aunque intolerable, esta es una

³⁰ *Ibid.*, p. 118.

³¹ M. TOOLEY, “Aborto e Infanticidio”, en AA. VV., *Debate sobre el Aborto. Cinco Ensayos de Filosofía Moral*, Cátedra, Madrid 1974, p. 84.

³² “Sería natural preguntar, llegados a este punto, si la satisfacción de esta exigencia [se “sujeto de experiencias y otros estados mentales” como la consciencia de ser uno mismo] es no sólo necesaria sino suficiente para asegurar que una cosa tiene derecho a la vida. Me siento inclinado a decir que sí, sin embargo, la cuestión no es urgente en este contexto, ya que, en la medida que la exigencia es realmente necesaria, ya tenemos la base para una defensa adecuada del aborto y el infanticidio” (M. TOOLEY, “Aborto e Infanticidio”, cit., p. 84).

consecuencia perfectamente lógica desde los postulados utilitaristas y empiristas. Otros autores han llegado a la misma conclusión³³.

Así pues, la filosofía de Singer no solo es coherente con el aborto, sino que, además, alienta su práctica para garantizar las preferencias de aquellos que poseen capacidad para preferir, esto es, las personas, incluso las no humanas. ¿Por qué debería una madre cargar con el peso de un hijo no deseado si sus preferencias con las que cuentan son otras? ¿Por qué deberían los miembros de una sociedad cargar con el peso (en forma de impuestos u otro tipo) de un niño deficiente si sus preferencias son las que cuentan? Son preguntas que para Singer tienen fácil solución.

Antes de pasar a explicar la postura de Spaemann sobre el aborto, nos gustaría añadir dos críticas al utilitarismo de la preferencia de Singer. Advertimos cierta incoherencia en la teoría singeriana: por un lado, su concepción de la persona es claramente empirista puesto que un ser (sea humano o no) será considerado como persona siempre y cuando manifieste empíricamente una serie de capacidades. Huye de definiciones metafísicas o sustancialistas que entienden que la persona es el sustrato continuo que se encuentra más allá del hacer. Sin embargo, y aquí está la incoherencia, parece hipostasiar el fenómeno de la preferencia sobre el que gira su utilitarismo. El siguiente texto da cuenta de ello:

“Matar a una persona que quiere seguir viviendo es, por tanto, injusto, siendo las demás circunstancias iguales. El que las víctimas ya no estén después del acto para lamentar el hecho de que sus preferencias no hayan sido tenidas en

³³ Sobre este asunto, tuvo notable repercusión un artículo de los académicos Alberto Giubilini y Francesca Minerva en el que defendían la licitud moral y jurídica del asesinato de los neonatos por las mismas circunstancias que se hace con los no nacidos, ya que ambos tienen el mismo estatus moral, pues no son sujetos de derechos. No son personas, en definitiva. Para estos autores no se trataría de infanticidio, sino de aborto postparto. El aborto, por tanto, debería ampliarse a los momentos posteriores al parto porque existen enfermedades o circunstancias que habrían legitimado un aborto pero que no son descubiertas hasta que el bebé nace. Entre esas circunstancias se encontrarían las relacionadas con el bienestar de la madre o de la familia. Cfr. A. GIUBILINI y F. MINERVA, “After-birth abortion: why should the baby live?”, en *Journal of medical ethics*, 5 (2013), pp. 261-263; A. GIUBILINI y F. MINERVA, “Clarifications on the moral status of newborns and the normative implications”, en *Journal of medical ethics*, 5 (2013), pp. 264-265.

cuenta no tiene ningún valor. El daño está hecho cuando la preferencia queda frustrada”³⁴.

Si un ser debe demostrar empíricamente racionalidad y consciencia en acto para que sea considerado persona, también debería estar empíricamente presente, aquí y ahora, la preferencia que frustramos cuando acabamos con la vida de una persona para considerar que lo que se hizo fue injusto. De no ser así, siguiendo la lógica del australiano, la injusticia duraría, en todo caso, el tiempo del asesinato, pero dejaría de serlo en el mismo momento en el que la persona agredida falleciese. En el momento de la muerte, la preferencia desaparece, empíricamente no está presente ni lo estará nunca más, y con ella desaparece la injusticia.

Por otro lado, también resulta difícil ver cómo, en un contexto utilitarista, se articularían las preferencias de los animales, teniendo en cuenta que la comunicación con ellos es mínima. La decisión caería de parte del humano, quien decidiría si el animal al que alcanzarían las consecuencias de sus acciones prefiere protección, alimento o cualquier otra cosa. Nos toparíamos de nuevo con la superioridad humana propia del especismo que de entrada rechaza Singer.

Con todo, nos parece que el triunfo del pensamiento empirista-utilitarista favorable al aborto no se ha dado tanto en el ámbito académico como en el político y, consecuentemente, en un contexto popular. Es en estos últimos donde su aceptación ha sido mayoritaria. La idea empirista radical de que los embriones y los fetos no son personas se impuso en el ideario colectivo a través de campañas y legislaciones³⁵. Asimismo, uno de los principales argumentos esgrimidos en los debates políticos a favor del aborto ha sido claramente consecuencialista. Por ejemplo, en el debate sobre la modificación de la ley del aborto que tuvo lugar en 2020 en Argentina. Los políticos, y

³⁴ P. SINGER, *Ética práctica*, cit., pp. 118.

³⁵ Al respecto, se popularizó el término “pre-embrión” (inútil científicamente) para referirse a los embriones de menos de 14 días. Con ello, se conseguía eliminar toda consideración de humanidad y, sobre todo, de personalidad de los embriones más jóvenes (cfr. M. F. COLOMER y L. P. GARCÍA, “Génesis y uso del término «Pre-embrión» en la literatura científica actual”, en *Persona y bioética*, 2 (1998), pp. 2-27). Un primer paso para la eliminación definitiva de la consideración de humano y de persona para todos los embriones. Este término apareció en la legislación sobre técnicas de reproducción asistida española a partir de 1996.

también los periodistas y otros comunicadores de diferente índole, favorables a la ley de plazos que ampliaba las posibilidades de abortar en relación con la anterior ley, argumentaban del siguiente modo: se producen muchos abortos clandestinos que están fuera de los casos permitidos legalmente y que ponen en peligro a la madre; despenalizando el aborto hasta las 14 semanas conseguiremos reducir los peligrosos abortos clandestinos y sus negativas consecuencias al tiempo que disminuirá el número total de abortos. Más allá de que estos argumentos siempre esconden cifras intencionadamente manipuladas, la estructura del mismo es claramente consecuencialista.

b) La posición de Spaemann sobre el aborto

En un artículo de 1988 titulado *Responsabilidad por los no nacidos*, tras más de una década de implementarse políticas abortistas, Spaemann explicó el estado de la cuestión sobre el debate en torno al aborto. A su juicio, el debate se había terminado entonces. Y el resultado había sido favorable a los adversarios del aborto. De modo que quienes lo defendían, se habían retirado a posiciones voluntaristas que pretenden conservar el *statu quo*³⁶.

“Ya no hay duda razonable alguna acerca de que los niños no nacidos son seres humanos. Así lo dice el tribunal constitucional”³⁷ en su sentencia del 25 de febrero de 1975. Normalmente, también lo reconocen así los filósofos favorables al aborto: el no nacido, en cualquiera de sus fases, es un ser humano. Por tanto, Spaemann apunta al *quid* de la cuestión: “la cuestión es si en todo estadio de la vida humana estamos ante la realidad de una persona”³⁸. Su posición es clara: todo ser humano es persona. Este es un tema que ya hemos abordado en sección anterior en el que analizamos las notas características de la persona. Sin embargo, lo abordamos de forma general. Por eso, en

³⁶ Cfr. R. SPAEMANN, “Responsabilidad por los no nacidos”, en *Límites*, cit., p. 353.

³⁷ *Ibid.*, p. 353.

³⁸ *Ibid.*

este momento nos disponemos a abordarlo desde los textos en los que se ocupa específicamente del aborto.

La primera dificultad con la que se encuentran quienes separan ser humano y persona para justificar el aborto es con la de establecer el momento en el que aparecería la personalidad y de estar en condiciones de asumir las consecuencias. El momento debe ser, además, preciso, puesto que hay, incluso para la postura pro-aborto, mucho en juego. De no hacerlo con precisión, se podría estar aniquilando la vida de muchas personas inocentes. Así, aunque Singer considera falsa la primera premisa de lo que denomina *el argumento conservador*, a saber, “es malo matar a un ser humano inocente”³⁹, sí reconoce derecho a la vida de las personas. Entonces, si no queremos dar término a las personas injustamente, debemos hacernos la siguiente pregunta: ¿en qué momento el ser humano, en cualquiera de sus etapas, es persona en acto?

Si seguimos al pie de la letra las propuestas de los que piensan como Singer, que una vida es personal si es racional y consciente en acto, supondría que los recién nacidos y los niños no tendrían derecho a la vida. Spaemann lo explica perfectamente:

“Si quisiéramos suponer un comienzo de la persona posterior al momento de la procreación, tendríamos que equiparlo con el surgimiento de la conciencia del yo. Esto significaría que habría que despenalizar el acto de matar vida humana antes de que el niño haya aprendido a hablar y a decir «yo»⁴⁰”.

No sería condenable el infanticidio, al menos con la gravedad en que lo es en el asesinato de un adulto. El infanticidio sería equiparable a matar a un animal, pero nada más. Al respecto, Spaemann precisa algunas cosas:

“La equiparación del surgimiento del hombre [como persona] con el surgimiento de la conciencia del yo tropieza con la naturaleza misma de la conciencia del yo. La autoconciencia es algo que, por así decir, siempre existe antes que ella misma, siempre tiene un hacia atrás en el pasado, sin un comienzo precisable.

³⁹ P. SINGER, *Ética práctica*, cit., p. 185.

⁴⁰ R. SPAEMANN, “Responsabilidad por los no nacidos”, cit., p. 354.

Todo el que afirma que sabe cuándo comienza el hombre, está afirmando más de lo que puede probar. La carga de la prueba incumbe, inequívocamente, a quien exige la despenalización del acto de matar, pues para que fuese lícito matar habría que saber algo que no se puede saber”⁴¹.

Ahora se ve claro que toda decisión sobre el comienzo del hombre como persona que no sea la concepción supone una decisión arbitraria. Al legislador que pone un plazo para abortar –las primeras 14 semanas de gestación parece lo común– siempre cabe cuestionarlo sobre el momento establecido y por qué no adelantar o atrasar días, o incluso horas, el momento de abortar legalmente, teniendo en cuenta que cada embarazo se desarrolla a un ritmo y que es prácticamente imposible determinar el momento exacto de la procreación, momento en el que aparece por primera vez el embrión.

Spaemann apela a que metafísicamente no hay ningún cambio sustancial a lo largo del desarrollo de los seres humanos desde su concepción hasta su muerte. El proceso es paulatino y los cambios sólo son accidentales. No hay cambio de sustancia: es tan humano un hombre adulto como un embrión y así lo avala la ciencia⁴². ¿Qué cambio sustancial puede producirse para que un mero ser humano, algo, devenga una persona, alguien?

“De algo *no deviene* alguien. Si el ser persona fuera un estado, podría surgir poco a poco. Pero si el ser persona fuera un estado, podría surgir poco a poco. Pero si persona es alguien que pasa por diferentes estados, entonces los supone todos. No es el resultado de un cambio, sino de una generación, como la sustancia según Aristóteles. [...] El ser personal no es resultado de un desarrollo, sino la estructura característica de un desarrollo”⁴³.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Cfr. A. PARDO, “Embrión y «preembrión»”, en *Cuadernos de Bioética*, 4 (1997), pp. 1416-1431. A juicio del autor, basta con la comprobación científica (análisis genético) para reconocer de qué tipo de viviente se trata. Desde su inicio, el embrión que surge de la unión de gametos humanos es humano, perteneciente a la especie *homo sapiens*. Cualquier terminología que no reconozca esta realidad y que utilice otros términos, como el de *preembrión*, para referirse a lo que ya es un ser humano, responde a intereses ideológicos por encima de los científicos cuyo objetivo es deshumanizar el embrión.

⁴³ R. SPAEMANN, *Personas*, cit., p. 234.

A esto, Spaemann añade:

“Hablar de personas potenciales carece asimismo de sentido porque el concepto de potencialidad sólo puede seguir suponiendo el ser personal. Las personas son la condición trascendental de posibilidades. Llamar posible a algo que realmente no lo es ha sido criticado repetidas veces desde los megáricos. A lo meramente posible, le falta, al parecer, una condición para ser real. Pero, en esa medida es, justamente, imposible. Algo es posible cuando se dan todas las condiciones. Pero, en ese caso, también es real”⁴⁴.

La esencia nunca se encuentra en potencia. Lo que está en potencia es la actualización completa de sus capacidades. Del mismo modo, el embrión no puede ser persona en potencia. O lo es y lo será siempre o no lo es y no lo será nunca. Desde un punto de vista metafísico esta es la situación⁴⁵. Quizá se pueda objetar que tales reflexiones no afectan a las teorías de Singer o Parfit, puesto que ellos no aceptan la metafísica tradicional. Eso es cierto. Sin embargo, sí aceptan el término *persona* y sus implicaciones. Por tanto, o *persona*, en realidad, no añade nada al ser humano y no existe nada parecido a derechos. No es esta la conclusión de Singer. O si por *persona* se refieren, como de hecho sucede, a aquellos individuos que poseen en acto ciertas cualidades (racionalidad y consciencia), llegaríamos a conclusiones inaceptables como que “a cualquier hombre dormido podría serle impedido despertar vivo, pues mientras duerme claramente no sería persona”⁴⁶ al no ser consciente y racional en ese momento; o que no existan seres personales, sino, más bien, situaciones personales sin personas.

Ante el desconocimiento y la inseguridad de una ley de plazos como las vigentes en numerosos países, quizá valga el consejo prudencial que ofrece no Robert Spaemann, sino el mismo Peter Singer: “si es malo matar a una persona cuando podemos evitarlo, y existen dudas reales sobre si el ser que pretendemos matar es persona o no, deberíamos

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Sobre la reflexión metafísica acerca del estatus del embrión humano remitimos a la siguiente lectura: E. FORMENT, “El estatuto ontológico del embrión”, en *Espíritu*, 50 (2002), pp. 257-270.

⁴⁶ R. SPAEMANN, “¿Son todos los hombres personas?”, cit., p. 219.

otorgar a ese ser el beneficio de la duda”⁴⁷. *In dubio pro reo* dice el principio jurídico clásico. Lo contrario, no conceder el beneficio de la duda, es una flagrante violación del estado de derecho por medio de la violación de la presunción de inocencia, derecho que surge con la oficialización del anterior principio⁴⁸. A un principio prácticamente igual (*in dubio pro vita*) apela Spaemann cuando se trata de determinar la muerte de una persona⁴⁹.

Existe una clara diferencia entre la consciencia y el sujeto que es consciente. Sabemos que la consciencia brota de un sujeto potencialmente consciente. Pero ese brotar es siempre con posterioridad. Es imposible determinar en qué momento el niño dice “yo” y toma consciencia de su propia existencia, sin embargo, para que ese momento pueda realizarse, el niño debe ser tratado de antemano como persona porque “a decir «yo» no aprendemos hasta que nuestros padres nos lo enseñan”⁵⁰. Hablar y enseñar a alguien no puede significar otra cosa que ser aceptado en la comunidad de personas. Son los padres, principal y normalmente, los que ejercen como interlocutores con su propio hijo y hacen que en él brote el interlocutor esperado. “*La dedicación al niño tiene desde el comienzo el carácter del reconocimiento de un «sujeto», y sólo así, y no como «criatura» de sus padres, puede llegar a ser «para sí» lo que es «en sí»: sujeto*”⁵¹.

“Precisamente gracias a tal distinción entre el hombre y el sujeto consciente «yo» es posible extender a toda la humanidad la noción de comunidad interpersonal, que hace valer para todos los hombres el reconocimiento a su condición de personas, también para los que no pueden participar en la

⁴⁷ P. SINGER, *Ética práctica*, cit., p. 148.

⁴⁸ Cfr. F. TOMÁS Y VALIENTE, “«In dubio pro reo», libre apreciación de la prueba y presunción de inocencia”, en *Revista Española de Derecho Constitucional*, 20 (1987), pp. 9-34.

⁴⁹ “For anybody who is still doubtful, the principle applies, according to Han Jonas, *in dubio pro vita*” (R. SPAEMANN, *Love & the dignity of human life. On nature and natural law*, cit., p. 69.

⁵⁰ R. SPAEMANN, “¿Tienen los no nacidos derecho a la vida?”, en *Límites*, cit., p. 349.

⁵¹ *Ibid.*

interlocución ni ser consciente de tal incapacidad, por tener una conciencia menguada —y a veces ni eso— de su yo”⁵².

En este sentido, la carga de la prueba la tienen quienes niegan el estatus personal del no nacido. Ellos deben ser los que indiquen el momento en el que un simple humano se convierte en persona. Como se ha visto, determinar ese momento es imposible y, por tanto, nos vemos obligados a aceptar que si el embrión es un ser humano, debe ser reconocido como persona. Y, desde luego, seguirá siendo persona a lo largo de todas las etapas de su vida. Para Spaemann, la exclusión de ciertos seres humanos de la comunidad de personas la convierte en una *closed shop* (algo así como un club privado), donde el acceso es exclusivo para aquellos que manifiesten racionalidad y consciencia⁵³.

Es importante comprender bien qué entiende Spaemann por *comunidad de personas*. La comunidad de personas nace del reconocimiento mutuo (analizado más arriba). Ahora bien, “el reconocimiento de la identidad es siempre un acto de libertad”⁵⁴, por eso, puede darse el caso, como de hecho sucede en el aborto, en el que no se reconozca a alguien como persona. En ese momento se convierte en una *closed shop* cuyos nuevos miembros son cooptados, esto es, elegidos por los miembros que ya pertenecen a esa comunidad privada y que decidirán las cualidades que contarán y las que no. La única forma de no convertir la comunidad de personas en un club privado pasa por exigir una única condición, la pertenencia natural a la especie humana.

“El reconocimiento de un ser racional distinto sólo se puede realizar como reconocimiento de este ser en su naturalidad. Pues si lo reconozco sólo *qua* ser racional, entonces no es el otro sujeto lo que reconozco, sino mis propios criterios de racionalidad que encuentro realizados en él. Y en la medida en que

⁵² U. FERRER, *Acción, deber, donación. Dos dimensiones éticas inseparables de la acción* (1ª ed.), Dykinson, Madrid 2015, p. 183.

⁵³ Cfr. R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 250.

⁵⁴ R. SPAEMANN, *Personas*, cit., p. 177.

no los encuentro realizados, le excluyo del reconocimiento (como menor de edad, como demente, como disidente o como hombre inmoral)”⁵⁵.

El reconocimiento de la personalidad entre los humanos tiene un alto grado de libertad porque su ser personal no se nos manifiesta directamente. “Del «alma» personal hay exclusivamente representaciones empíricas”⁵⁶. Además, la racionalidad, la reflexión, la consciencia y las demás características propias del ser personal solo son percibidas por el sujeto que las ejerce, no por alguien externo. Externamente, la personalidad sólo puede ser reconocida como un acto de libertad.

Por otro lado, y aquí tocamos una cuestión de vital relevancia para la cuestión del aborto, el reconocimiento del que hablamos parece necesitar reciprocidad. Si es cierto que “yo sólo me puedo definir a mí mismo como persona en relación con todas las demás personas”⁵⁷, ¿qué ocurre con todos aquellos hombres de los que no recibimos nada, que son incapaces de reciprocidad?, ¿deberíamos seguir reconociendo como personas, por ejemplo, a los discapacitados?

A propósito de la reciprocidad en las relaciones personales, Urbano Ferrer comenta que “cuando verdaderamente se pone a prueba *in extremis* la bilateralidad en el don es siempre que el receptor no está en condiciones ni siquiera de agradecerlo: es el caso de los deficientes [también de los no nacidos], que no son conscientes del servicio que se les presta”⁵⁸. Dos grupos de humanos, principalmente, se encuentran incapacitados para la reciprocidad: los disminuidos psíquicos, entre los que se incluyen los ancianos que padecen de profunda demencia, y los no nacidos.

Sobre los primeros, los disminuidos psíquicos, Spaemann aclara que son percibidos como enfermos, como seres humanos no normales, pero en ningún caso son percibidos como seres de otra especie ni, mucho menos, como animales. El que su naturaleza esté enferma o sufra deficiencias no significa que no posean nuestra misma

⁵⁵ R. SPAEMANN, “Lo natural y lo racional”, Rialp, Madrid 1989, p. 152.

⁵⁶ R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 177.

⁵⁷ R. SPAEMANN, *Personas*, cit., p. 179.

⁵⁸ U. FERRER, *Acción, deber, donación*, cit., p. 183.

naturaleza. De las reflexiones de Spaemann, obtenemos dos conclusiones. Por un lado, que estos hombres ponen a prueba nuestra comprensión de lo que significa ser persona; por otro, que dan más de lo que reciben, puesto que, siendo acogidos por lo que son y no por lo que hacen u ofrecen, “suscitan lo mejor del hombre, el verdadero fundamento del respeto a sí mismo”⁵⁹, haciendo brillar el auténtico sentido de la comunidad de personas. El texto completo, que vale la pena transcribir, es el siguiente:

“La verdad es que dan más de lo que recibe. Lo que reciben son ayudas en el plano vital. Pero el que la parte sana de la humanidad dé estas ayudas tiene para ella una significación más fundamental. Permite que luzca el sentido más profundo de la comunidad personal. El amor a un hombre, o su aceptación, va dirigido, como hemos visto, a él, no a sus cualidades. Ciertamente sólo lo percibimos a través de sus cualidades. Especialmente el amor de amistad o el amor erótico no surgiría sin que el amante tuviera especiales cualidades. Un deficiente mental no las tiene. El que en la comunidad de acogida de la humanidad lo que verdaderamente está en juego es el reconocimiento de la identidad, no la apreciación de cualidades útiles o agradables, se aprecia con claridad en el trato con los que no las tiene en absoluto. Ellos suscitan lo mejor del hombre, el verdadero fundamento del respeto a sí mismo. Lo que de este modo, aceptándolos, dan a la humanidad es más que lo que ellos reciben”⁶⁰.

Estas reflexiones sirven como argumento para rechazar el aborto por indicación eugenésica. Las apreciaciones de Spaemann confirman que también los discapacitados son personas y que, efectivamente, su aportación no es menos valiosa que la del hombre más sano.

Sobre la personalidad de los no nacidos ya se ha hablado bastante, y aunque sea suficiente asumir que todo ser humano es persona para rehusar cualquier tipo de aborto, todavía podemos decir algo más sobre los abortos por prescripción. En el fondo, estos abortos sólo pueden defenderse desde posturas consecuencialistas y ya hemos visto la incorrección de las mismas (en el Capítulo II de la Sección primera). En este sentido, no

⁵⁹ R. SPAEMANN, *Personas*, cit., p. 234.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 233-234.

pueden tener una justificación sólida: la vida humana no puede equipararse a otros bienes como el bienestar, la salud o la economía. Además, la legislación que permite el aborto por casos convierte a unos en jueces de otros. La vida del no nacido dependería de la decisión de los padres, de la situación en que haya sido concebido o de su condición genética. El siguiente texto va en esta línea:

“La despenalización del aborto, especialmente la prescripción por razones sociales, hace de la sociedad una *close shop* en la que la entrada depende del consentimiento de quienes ya están dentro. Pero esta es una forma totalitaria de malentender la sociedad. Cada uno de nosotros entra en la sociedad por derecho propio. Tan pronto existe, es miembro, miembro nato, no cooptado. La transformación de la sociedad en una asociación cuyos miembros son cooptados sería el final de una sociedad libre”⁶¹.

Lo cierto es que, pasados unos años, este voluntarismo al que se refería Spaemann pide hoy más “derechos” y no parece conformarse con asegurar el *statu quo* actual, sino que se pretende ampliar un supuesto “derecho” al aborto. Así, por ejemplo, en España se preparan leyes que permitan abortar a menores sin consentimiento de los padres o que los hospitales públicos estén obligados a realizar el aborto más allá de la objeción de conciencia de los profesionales sanitarios y no se deriven a centros privados. No obstante, consideramos que las razones de Spaemann siguen siendo hoy, como ayer, verdaderas y, por mucho que cambie la orientación del debate, ha demostrado que el aborto es profundamente injusto.

c) El fundamento consecuencialista en el debate sobre el certificado de asesoramiento previo al aborto

Análisis aparte merece la cuestión del certificado de asesoramiento previo al aborto que, a partir de 1974, comenzó a ser condición necesaria para que una mujer pudiera abortar en Alemania sin consecuencias penales. Las mujeres que quisieran

⁶¹ R. SPAEMANN, “Responsabilidad por los no nacidos”, cit., p. 365.

interrumpir su embarazo debían recibir un asesoramiento gratuito y obligatorio en el que se le informaba de, entre otras cosas, las opciones disponibles para continuar con su embarazo. Muchas clínicas dependientes de instituciones católicas (sobre todo de Cáritas y del Servicio social de las mujeres católicas o SkF) comenzaron a participar en la red pública de asesoramiento con la intención de reducir el número total de abortos y de no abandonar a las mujeres embarazadas con dificultades.

Dado que la Constitución alemana reconoce la dignidad de todo ser humano y se compromete con su protección⁶², el certificado funcionó como salvaguarda de esta obligación. El problema y la solución se plantearon del siguiente modo: en ciertos embarazos entran en conflicto los intereses de la madre y del *nasciturus*; no se puede obligar, con la amenaza de la punibilidad, a que la madre cargue con un embarazo bajo ciertas circunstancias, pero, al mismo tiempo, el Estado se ve obligado constitucionalmente a defender la vida del no nacido. Por tanto, con el certificado de asesoramiento obligatorio el Estado podía dar por satisfechas las exigencias de defensa de la vida al tiempo que cedía libertad a la mujer para decidir sobre su embarazo.

Así, el certificado de asesoramiento previo al aborto propició, entre los católicos alemanes, un intenso debate dentro de un debate más amplio, el del aborto. En el caso del certificado, giró en torno a la licitud o ilicitud de que católicos cooperasen con abortos concretos mediante su expedición cuando se pudiera reducir virtualmente el número total de abortos. Los católicos que defendieron su participación en la red de pública de asesoramiento para el aborto, entre ellos la mayoría de los obispos alemanes, consideraron que con su colaboración tendrían la oportunidad de convencer a algunas mujeres de que no abortaran. De hecho, según un informe de Cáritas, entidad a la que pertenecían un importante número de consultorios adheridos a la red pública, el 30% de las mujeres que acudían a los consultorios católicos llevó a término su embarazo⁶³.

⁶² En el primer artículo de la Constitución alemana (Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland) leemos lo siguiente: “Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt” (La dignidad humana es intangible. Respetarla y protegerla es obligación de todo poder público).

⁶³ Cfr. E. BURGUETE, *Bases para una fundamentación de la bioética del inicio de la vida en la filosofía de Rober Spaemann. Consideraciones a propósito del aborto*, cit., 308-309.

Spaemann expuso una serie de críticas que evidenciaban las incongruencias del certificado más allá del debate interno de los católicos. Vio, por ejemplo, que era una mera formalidad, que el Estado abdicaba de su deber de proteger la vida humana, que declaraba a la mujer incapaz de responder de sus actos o que exoneraba al padre y al entorno que rodeaba a la mujer⁶⁴. No obstante, por cuestiones de brevedad, en este apartado analizaremos dos problemas que, a nuestro juicio, son de vital importancia en el debate sobre la implicación de católicos en el asesoramiento, cuestión que preocupó de manera especial a Spaemann. Por un lado, la participación en la red pública de asesoramiento con el objetivo de reducir los abortos en Alemania introducía a los católicos en una lógica consecuencialista difícilmente compatible con la moral cristiana. Por otro, estuvo presente el problema de si expedir el certificado suponía una cooperación formal o material con el mal.

La duda sobre si expedir el certificado es cooperación formal con el aborto no es una cuestión baladí. Para la Iglesia Católica, el hombre es responsable no solo del pecado que pueda cometer él en primera persona, sino también de aquella cooperación con el pecado de otros⁶⁵. En el caso del aborto, el católico que cooperase formalmente con un aborto cometería una falta grave con pena de excomunión⁶⁶. Vemos que, para la doctrina católica, la cooperación con el aborto es de máxima gravedad, pero, ¿podemos

⁶⁴ Todos estos argumentos y algunos más se encuentran en español en los artículos recopilados, principalmente, en dos obras: *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar y Ética, política y cristianismo*.

⁶⁵ “El pecado es un acto personal. Pero nosotros tenemos una responsabilidad en los pecados cometidos por otros cuando cooperamos a ellos:

- participando directa y voluntariamente;
- ordenándolos, aconsejándolos, alabándolos o aprobándolos;
- no revelándolos o no impidiéndolos cuando se tiene obligación de hacerlo;
- protegiendo a los que hacen el mal” (Catecismo de la Iglesia Católica, n° 1868).

⁶⁶ “La cooperación formal a un aborto constituye una falta grave. La Iglesia sanciona con pena canónica de excomunión este delito contra la vida humana. “Quien procura el aborto, si éste se produce, incurre en excomunión *latae sententiae*” (CIC can. 1398), es decir, “de modo que incurre ipso facto en ella quien comete el delito” (CIC can. 1314), en las condiciones previstas por el Derecho (cf CIC can. 1323-1324). Con esto la Iglesia no pretende restringir el ámbito de la misericordia; lo que hace es manifestar la gravedad del crimen cometido, el daño irreparable causado al inocente a quien se da muerte, a sus padres y a toda la sociedad” (Catecismo de la Iglesia Católica, n° 2272).

considerar que expedir el certificado de asesoramiento supone cooperar con el aborto? Y si así fuera, ¿qué tipo de cooperación sería?

Conviene diferenciar inicialmente entre cooperación forma y material. En el primer caso, “la cooperación al pecado ajeno es querida directamente y por libre iniciativa nuestra, y como tal implica aprobación”⁶⁷, mientras que “se da *cooperación material* al mal cuando ni aprobamos ni queremos cooperar al pecado ajeno; toleramos o soportamos la cooperación porque se desprende inevitablemente de una acción que bajo algún aspecto tenemos necesidad de poner”⁶⁸. Siguiendo tal distinción clásica, Spaemann escribió que “si el asesoramiento a las mujeres embarazadas en su forma actual, y si expedir el certificado de que ha tenido lugar el asesoramiento constituye cooperación formal o material, es, por tanto, la cuestión moralmente decisiva. Si se trata meramente de cooperación formal, no hay para ella justificación alguna”⁶⁹.

El análisis que hizo Spaemann es meticuloso. Diferenció la expedición del certificado del mero asesoramiento. En el segundo caso, estaríamos ante una cooperación material en la que es posible ponderar los bienes que están en juego. “El asesoramiento, cuando tiene lugar de un modo responsable, sirve para impedir el aborto, por más que al mismo tiempo sea su condición”⁷⁰. De este modo, el asesoramiento podría servir para que la mujer no abortada —y ese sería su objetivo por parte de los asesores católicos. En cambio, el certificado, cuando se expide, sólo sirve para una cosa, para que la mujer aborte. El *finis operis* del certificado es claro: permitir que la mujer aborte sin consecuencias penales, por mucho que el motivo del asesor (*finis operantis*) fuera el contrario cuando la madre entra al consultorio. De hecho, la intención del asesor cambia cuando emite el certificado, puesto que, para emitirlo, ha de querer hacerlo. Dando, así, el visto bueno a ese aborto. “También cuando la expedidora rechaza por principio el aborto, tiene que *querer* efectuar la contribución al aborto que consiste en

⁶⁷ A. RODRÍGUEZ, *Ética general* (7ª ed.), Eunsa, Pamplona 2010, p. 286.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ R. SPAEMANN, “Expedir el certificado de asesoramiento, ¿es «cooperación formal» al aborto?”, en *Límites*, cit., p. 384.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 385.

expedir el certificado, pues de lo contrario no la efectuaría”⁷¹. Este certificado no se puede expedir con otra intención que la de permitir un aborto. Condición *sine qua non* para que eso suceda, además.

Según Spaemann, quien considera seguir el criterio clásico, ante una cooperación formal con el mal no caben cálculos consecuencialistas, especialmente si está en juego una vida humana. Entramos así en el segundo problema que plantea la cuestión del certificado, el relativo a la lógica consecuencialista que subyace.

El principal argumento de los católicos favorables al certificado es de índole claramente consecuencialista⁷². Con la participación, decían, de centros católicos en la red pública de asesoramiento, se evitan abortos. Si no hubiera católicos participando, todas las madres irían a parar a otros asesores que no están tan interesados en evitar los abortos. La emisión de cada certificado ni siquiera estaría justificada por las consecuencias derivadas de esa expedición concreta, sino por un resultado general. Que el consecuencialismo es impracticable, en lo práctico, e injustificable, en lo teórico, ya lo hemos visto en la Sección primera de este trabajo. No obstante, recordaremos dos elementos de la crítica de Spaemann al consecuencialismo en relación con la expedición del certificado. Si la aceptación por parte de los católicos de tal certificado está basada en una lógica consecuencialista, éstos incurren necesariamente en los mismos errores que el consecuencialismo.

En primer lugar, parece claro que los asesores católicos se arrojan una responsabilidad de tipo universal que no les corresponde. El deber y la responsabilidad siempre son frente a alguien, se concretan de diversas maneras. Cuando esa responsabilidad es frente a todos, es como decir que se es responsable frente a nadie. Como no podemos conocer todas y cada una de las consecuencias de nuestras acciones

⁷¹ *Ibid.*, p. 386.

⁷² Es necesario apuntar que doctrinalmente la moral cristiana es incompatible con teorías consecuencialistas. Juan Pablo II, en la encíclica *Veritatis Splendor*, dejó clara la postura oficial de la Iglesia Católica: “no poder aceptar las teorías éticas «teleológicas», «consecuencialistas» y «proporcionalistas» que niegan la existencia de normas morales negativas relativas a comportamientos determinados y que son válidas sin excepción” (Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*, Ciudad del Vaticano (6 de agosto de 1993), n° 90. Recuperado de https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html).

ni ponderarlas, no podemos saber qué camino tomar. El asesor católico que expide el certificado no sabe si a la larga contribuirá a la disminución o al aumento de los abortos⁷³. Esta incertidumbre bloquea, desde un punto de vista consecuencialista, la acción moral. Sin embargo, lo que sí sabe un asesor cuando expide el certificado es que esa mujer tiene su beneplácito para abortar.

Erróneamente, los asesores creyeron que eran responsables de reducir los abortos totales en Alemania, pero de lo único que ellos eran responsables era de las mujeres y de sus hijos que en cada uno de los casos tenían delante. Responsabilidad por evitar que la mujer cometiera una grave injusticia atentando contra la vida de su hijo y responsabilidad por defender la vida del hijo no nacido.

La forma consecuencialista de pensar disuelve la ética al permitir “disponer libremente por principio de todos los modos de actuar y que ninguno de ellos sea implanteable de antemano como «malo»”⁷⁴. Desaparecen los males intrínsecos haciendo depender la bondad y la maldad de las acciones de sus consecuencias, las que, a su vez, son valoradas en relación con la maximización de un valor *extramoral* (normalmente el bienestar o elementos de corte hedonista). De modo que, lo que en un contexto es bueno puede ser malo en otro. No hay nada intrínsecamente malo. Por eso, Spaemann denomina “visión moral de carácter estratégico”⁷⁵ a esta forma de pensar. El consecuencialismo, por tanto, deja de ser una ética para ser una mera estrategia.

⁷³ Spaemann asegura que los datos disponibles parecen indicar que, con la legalización, el número total de abortos aumenta. Difícilmente podrían los asesores católicos reducir estas tendencias con su participación. Cfr. R. SPAEMANN, “Al final del debate sobre el artículo 218 del código penal”, en *Límites*, cit., pp. 242-244. En otro texto apunta que “la cooperación al aborto puede que sirva para evitar otros abortos. Pero quizá –e incluso probablemente– la expedición del certificado por cristianos sirva para debilitar la conciencia de que se está obrando injustamente, y de ese modo a la larga contribuya a aumentar el número de abortos. Y ello también debido a que exime al Estado del deber de protección que le señala la Constitución” (R. SPAEMANN, “La mala doctrina del buen fin. El cálculo corruptor que subyace al debate acerca del certificado”, en *Límites*, cit., p. 380).

⁷⁴ R. SPAEMANN, “Fundamentación moral teleológica y deontológica”, en *Límites*, cit., 230.

⁷⁵ R. SPAEMANN, “La perversa teoría del fin bueno. Un cálculo corruptor en el fondo del debate sobre el asesoramiento previo al aborto en Alemania”, cit., p. 233.

Queda claro cómo “esta participación [mediante la expedición del certificado] tiene un efecto corruptor”⁷⁶ pues introduce a los católicos en una lógica consecuencialista para la que todo está permitido y los pone en el lugar de Dios, pues les impone una responsabilidad universal⁷⁷.

La otra crítica de Spaemann y, a nuestro juicio, la que mayor alcance tiene, es la que niega que el consecuencialismo mejore (optimice) el mundo. Su efecto parece ser, más bien, el contrario, el empeoramiento del mundo.

“Si alguien considera fines globales referidos al perfeccionamiento del mundo en su conjunto, ello le dispensa de las reglas que producen normalmente y en la mayoría de los casos el bien [...]. El consecuencialismo, que relativiza al individuo respecto de un proceso cósmico irrepresentable, produce, considerado como totalidad, un efecto desmoralizador en contextos concretos, contribuyendo de ese modo al empeoramiento del mundo”⁷⁸.

Del mismo modo, los asesores católicos expedidores del certificado pretendían reducir el cómputo global de abortos porque lo consideraban injusto. Sin embargo, facilitaban la práctica de abortos en sus consultas cotidianas. Difícilmente se puede combatir el mal con el que se participa.

Spaemann ilumina esta situación con un caso real. Cuanta que en 1952 se enjuició a unos médicos que en 1941 habían participado en las campañas nazis de eutanasia de personas con discapacidad. Se les acusaba de Estos médicos fueron absueltos porque alegaron que su participación tenía el propósito de salvar a los enfermos que pudiesen. De hecho, se demostró que consiguieron excluir de las listas a aproximadamente un cuarto de los enfermos, salvándoles la vida. En cambio, el Tribunal Supremo alemán revocó la absolución y justificó su fallo diciendo que, cuando están en juego vidas humanas, no se puede recurrir al principio del mal menor ni hacer

⁷⁶ R. SPAEMANN, “Responsabilidad por los no nacidos”, *Límites*, cit., p. 361.

⁷⁷ “En lo que respecta al mundo *como un todo*, la idea de una responsabilidad por él es nueva. Para los antiguos era exclusivamente Dios quien tenía que ocuparse del *bonum universi*” (R. SPAEMANN, “¿Quién es responsable y de qué?”, cit., p. 221).

⁷⁸ R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 192.

cálculos que busquen un resultado global; de hacerse así, se atenta contra la personalidad de los seres humanos. El tribunal apelaba, además, al fundamento cristiano de estas razones⁷⁹.

Ya hemos visto en este trabajo que “hay tres esferas en las que la personalidad se expresa directamente y en relación con las cuales, por esa razón, no se puede comportar de modo meramente instrumental sin violar la propia dignidad o la de otros”⁸⁰. La primera de ellas, y la más importante, es la vida. No se puede disponer instrumentalmente de la vida de nadie sin actuar indignamente. Ni siquiera en vista de un bien global. Ante una situación como la de los médicos, también como la de los asesores católicos, existe, nos dice Spaemann, la obligación de omisión del mal.

“Tenemos que entender la responsabilidad moral como una responsabilidad gradual. A este respecto hay tanto por arriba como por abajo un límite más allá del cual sólo podemos –y, a la vez, debemos– asumir nuestra responsabilidad negativa, mediante omisiones, pero de un modo más inequívoco y estricto que el que suele ser propio de la responsabilidad *activa*. El límite superior se sitúa allí donde está en juego el conjunto del universo, o del mundo o de la humanidad, y el límite inferior allí donde se toca la dignidad de la persona individual”⁸¹.

Huelga decir que, finalmente, la Iglesia Católica confirmó doctrinalmente lo que Spaemann defendía filosóficamente. En 1999, Juan Pablo II exigió que se dejaran de expedir certificados para el aborto por parte de consultorías católicos⁸².

⁷⁹ Cfr. R. SPAEMANN, “La perversa teoría del fin bueno. Un cálculo corruptor en el fondo del debate sobre el asesoramiento previo al aborto en Alemania”, cit., pp. 225-226.

⁸⁰ R. SPAEMANN, “¿Quién es responsable y de qué?”, cit., p. 223.

⁸¹ *Ibid.*, p. 221.

⁸² Las dos intervenciones papales más importantes fueron las de 1999. En un primer mensaje, Juan Pablo II pedía a los obispos alemanes que en los certificados se indicara explícitamente que ese certificado no podía utilizarse para abortar (cfr. JUAN PABLO II, *Mensaje a los obispos alemanes sobre la función de los consultorios católicos*, Ciudad del Vaticano (3 de junio de 1999). Recuperado de: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_03061999_german-bishops.html) En su segunda intervención, más decisiva que la anterior, el Papa exigía que los católicos dejaran de expedir el certificado (cfr. JUAN PABLO II, *Carta al presidente del episcopado alemán, S.E. Mons. Karl Lehmann*, Ciudad del Vaticano (20 de noviembre de 1999). Recuperado de:

1.2. Eutanasia

Como ha apuntado el bioeticista Albert. R. Jonsen⁸³, el hombre, movido por la compasión, siempre ha buscado formas de eliminar el dolor y el sufrimiento que en muchas ocasiones nos acompañan durante los últimos años de nuestra vida y en el momento de la muerte. La concepción judeocristiana de la persona y de su dignidad levantó un cierto tabú sobre la posibilidad de acabar con la vida de personas moribundas y sufrientes, incluso aunque estas lo demandasen. De hecho, la palabra *eutanasia* no tuvo el sentido actual, como suicidio asistido, hasta hace bien poco. Explica Jonsen que “durante el s. XIX, el término «eutanasia» aparece comúnmente en la literatura médica con el fin de describir los deberes del médico para aliviar la agonía extenuante”⁸⁴ y se encontraba lejos de referirse a la eliminación activa de la vida del paciente que lo pedía. Es cierto que siempre hubo pensadores, es el caso de David Hume⁸⁵, que se manifestaron a favor del suicidio, sin embargo, fueron voces minoritarias.

Es a principios del siglo XX, con la creación de grupo y movimientos pro-eutanasia, tanto en Europa como en EE.UU., cuando parecía que el tabú sobre la eutanasia comenzaba a caer. Sin embargo, los horrores nazis hicieron que, de nuevo, fuera mayoritariamente rechazada⁸⁶. “El tabú fue roto por Peter Singer con su libro *Ética práctica*”⁸⁷ y desde entonces, pensadores del ámbito del empirismo filosófico y del utilitarismo han justificado, como en el caso del aborto, la eutanasia. En el fondo, las

https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_20111999_kardinal-lehmann.html).

⁸³ Cfr. A. JONSEN, “Ética de la eutanasia”, en *Humanitas*, 1 (2003), pp. 103-104.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 105.

⁸⁵ Hume escribió un *Ensayo sobre el suicidio* en el que calificaba de superstición la condena cristiana del suicidio y lo vio como una forma de librarnos de una existencia penosa. Además, redujo al absurdo la idea teológica de providencia, diciendo irónicamente que si todo se debe a la voluntad divina, ni conservar la vida ni arrebatársela puede caer fuera de la providencia (cfr. D. HUME, *Sobre el suicidio y otros ensayos*, Alianza, Madrid 2002).

⁸⁶ Cfr. D. VON ENGELHARDT, “La eutanasia entre el acortamiento de la vida y el apoyo a morir: experiencias del pasado, retos del presente”, *Acta Bioética*, 1 (2002), pp. 55-66.

⁸⁷ R. SPAEMANN, “¿Son personas todos los hombres?”, cit., p. 400.

propuestas favorables a la eutanasia parten de una idea de *persona* de la que ya hemos hablado, la idea de que persona se es por poseer ciertas cualidades en acto.

1.2.1. La postura de Spaemann frente a la eutanasia

A partir de los años noventa, Spaemann publicó una serie de artículos criticando las nuevas justificaciones de la eutanasia. A su juicio, que el tabú de la eutanasia cayera no se debió, solamente, al atrevimiento de Singer, sino que también jugaron a su favor tres factores de carácter sociológico que facilitaron la aceptación de las tesis singerianas.

El primer factor es el estado de envejecimiento de la sociedad occidental. No es casualidad que el debate sobre la eutanasia haya sido abierto en un momento en el que la pirámide de población comienza a invertirse y cada vez más jóvenes mantienen a más ancianos. No obstante, Spaemann no es ingenuo y sabe que “no es que en este contexto la situación demográfica aparezca como argumento y se recomiende la eutanasia como su solución. Eso sería contraproducente. Es solo de manera latente como ese contexto produce todo su efecto”⁸⁸. Como segundo factor contamos con “el enorme aumento de las posibilidades de prolongar la vida mediante aparatos”⁸⁹. Esta capacidad técnica genera la siguiente confusión: la retirada de los medios que mantienen artificialmente con vida al paciente –respiradores artificiales y asistencias circulatoria, principalmente– puede interpretarse como una forma de acabar con su vida por omisión. Algunos apenas notan diferencia entre esta renuncia a los tratamientos y la eutanasia activa. El tercer factor tiene que ver con las tendencias propias de las sociedades del bienestar en las que vivimos: la civilización occidental “considera, por una parte, que divertirse, o al menos sentirse bien, es la meta suprema del hombre, y por otra que el deber moral supremo es

⁸⁸ R. SPAEMANN, “No existe un matar bueno”, en *Límites*, cit., p. 409.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 410. Curiosamente, esta es una de las causas a las que apela la reciente ley que en España regula la eutanasia (Ley Orgánica 3/2021, de 24 de marzo, de regulación de la eutanasia) en su preámbulo como motivo del surgimiento del debate en torno a la eutanasia. Para el legislador, se trata de “un debate en el que confluyen diferentes causas, como la creciente prolongación de la esperanza de vida, con el consiguiente retraso en la edad de morir, en condiciones no pocas veces de importante deterioro físico y psíquico; el incremento de los medios técnicos capaces de sostener durante un tiempo prolongado la vida de las personas, sin lograr la curación o una mejora significativa de la calidad de vida”.

optimizar el mundo mediante el aumento de la cantidad de sentimientos agradables”⁹⁰. Desde esta perspectiva se asume fácilmente que, si para eliminar el sufrimiento es necesario eliminar al sujeto sufriente, entonces es lícito hacerlo.

De los artículos de Spaemann entresacamos varias razones que nos parecen suficientes como para considerar que la eutanasia es peligrosa y en sí misma injusta. A continuación, dividimos en tres grupos tales razones, aunque en sus escritos no se encuentren separadas con tanta claridad.

a) Falsa autonomía y pendiente resbaladiza

Planteamos inicialmente la incoherencia que supone legislar algo como la eutanasia. Cuando comenzó el debate en Alemania en torno a la eutanasia, todavía estaba muy presente en la mente del pueblo alemán los planes eutanásicos que llevaron a cabo los nazis, como el programa Aktion T4. Los favorables a la eutanasia salieron al paso enseguida desvinculándose de todo parecido:

“Los nacionalsocialistas, así argumentó por ejemplo Hoerster, medían el valor de una vida con arreglo a un patrón externo a cada hombre concreto, a saber, el de la utilidad para la sociedad. En cambio, afirma, los nuevos partidarios de la eutanasia preguntan exclusivamente por el valor que tiene una vida para el hombre mismo que la vive. Nada permite pasar —piensa Hoerster— de un punto de vista a otro. Pero, por desgracia, eso es falso”⁹¹.

Quienes son favorables a la eutanasia apelan, pues, a la voluntad subjetiva y autónoma para decidir en qué momento acabar con la vida de uno mismo. Sin embargo, si algo hace una ley que apruebe y regule la eutanasia es, precisamente, violar tal autonomía. Lo hace porque todas las leyes de eutanasia introducen condiciones (de edad, de salud, etc.). Por lo tanto, existe una decisión previa del legislador, quien se

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ R. SPAEMANN, “¿Son personas todos los hombres?”, cit., p. 406.

arroga la autoridad para decidir qué vida es digna de ser vivida y cuál no lo es. Apelar a la autonomía personal cuando se trata de defender la eutanasia es una verdad a medias.

A propósito de esto, hoy sabemos que la autonomía de los pacientes que solicitan la eutanasia está, en la mayoría de los casos, gravemente limitada. En situaciones tan delicadas como las que se plantean, factores internos (como la soledad, la depresión o la desesperación) y externos (como sentirse una carga para los familiares, la poca cohesión familiar o la forma de abordar el tratamiento por parte de los médicos) pueden determinar la decisión del paciente⁹². De hecho, es curioso que “el dolor no suele ser un factor fundamental a la hora de solicitar o recibir la eutanasia. La depresión y también otros trastornos psicológicos, frecuentemente no tratados, sí se asocian de forma constante y repetida con el interés por la eutanasia”⁹³. Como vemos, las condiciones psicológicas en las que se suele solicitar la eutanasia no parecen ser las propicias para el ejercicio real de la autonomía.

También Spaemann manifiesta sus dudas sobre la autonomía de quien pide la eutanasia: “la ficción de la decisión voluntaria soberana precisamente en la situación de extrema debilidad es cínica, sobre todo con respecto a los ya de por sí perjudicados en la vida”⁹⁴. ¿Qué libertad podría tener una persona ante la opción de la eutanasia si no puede costearse una atención adecuada? Pero esta presión que recae sobre el paciente también la sufrirían los que sí tienen recursos puesto que “quien entre dos posibilidades legales elige una es responsable de las consecuencias”⁹⁵.

“Cuando seguir viviendo es una entre dos posibilidades legales, entonces todos son responsables de las cargas que en el futuro representa para otros el hecho de continuar viviendo. Ninguna vía, ninguna medida por sofisticada que sea permite escapar de esta inmisericorde lógica. En tales circunstancias, una vez el

⁹² Cfr. M. MARTÍNEZ-SELLÉS, *Eutanasia. Un análisis a la luz de la ciencia y la antropología*, Rialp, Madrid 2019, pp. 73-78.

⁹³ *Ibid.*, p. 78. También recoge Spaemann esta realidad: “un estudio hecho en Holanda revela que de 187 casos sólo en 10 eran los dolores el único motivo para desear la eutanasia; en menos de la mitad jugaban los dolores algún papel” (R. SPAEMANN, “No existe un matar bueno”, cit., pp. 416-417).

⁹⁴ R. SPAEMANN, “No existe un matar bueno”, cit., p. 417.

⁹⁵ R. SPAEMANN, “No podemos abandonar el tabú de la eutanasia”, en *Límites*, cit., p. 395.

tabú social de la eutanasia hubiera ido poco a poco desapareciendo, para un enfermo sensible la vida podría volvérselo, desde la «perspectiva interna», realmente insoportable»⁹⁶.

La eutanasia sería, más bien, el final de la autonomía del paciente. Tanto más si se aprecia desde una perspectiva jurídica. Tras recordarnos que la tentativa de suicidio no está jurídicamente penada, Spaemann dice lo siguiente:

“La competencia de la comunidad jurídica termina cuando alguien desea marginarse de esa estructura interpersonal [mediante el suicidio]. Si quiere hacerlo, entonces ha de hacerlo solo, puesto que todo el que se presta a ayudarlo en esa actuación, o incluso la lleva a cabo en su lugar, se encuentra dentro de esa estructura. So pretexto de respetar al otro como sujeto libre, no cabe destruir ese mismo sujeto de libertad”⁹⁷.

Este texto muestra la contradicción jurídica que conlleva aprobar y legislar la eutanasia. Pero, además, sirve para distinguir entre suicidio y eutanasia. Ante el primero, aunque no sea aceptable moralmente, el ordenamiento jurídico no puede hacer nada, ni siquiera penarlo. En todo caso, la sociedad puede intentar prevenirlo. Pero siempre habrá personas que quieran quitarse la vida. En el segundo caso, el propio ordenamiento jurídico asume que, para respetar la libertad de un ciudadano, deba acabar con su vida y, paradójicamente, con la condición para ser libre. Como dice Spaemann, se coloca “la autodeterminación por encima de las condiciones de posibilidad de la autodeterminación, esto es, por encima de la vida”⁹⁸. La paradójica situación que genera es evidente.

La visión idílica que ve en la eutanasia una muerte a petición basada en el respeto por la autonomía de la persona, nos lleva al argumento de la pendiente

⁹⁶ *Ibid.* Esta opinión es compartida por la Sociedad Española de Cuidados Paliativos (SECPAL) tal y como lo manifestó en una declaración oficial de 2002. Para la SECPAL, la eutanasia era un riesgo real para los más débiles. Cfr. R. ALTISENT ET AL., “Declaración sobre la eutanasia de la Sociedad Española de Cuidados Paliativos”, en *Cuidados paliativos*, 1 (2002), pp. 37-40.

⁹⁷ R. Spaemann, “Alegato a favor del respeto a la vida”, en *Ética, política y cristianismo*, cit., p. 292-293.

⁹⁸ R. SPAEMANN, “No existe un matar bueno”, cit., p. 415.

resbaladiza que utiliza Spaemann. Somos conscientes de que este tipo de argumentos suelen ser falacias, sin embargo, si hay antecedentes que permitan anticipar el resultado de, en nuestro caso, la legalización de la eutanasia, el argumento no puede tomarse en ningún caso por falaz. Enseguida veremos que esos antecedentes están ahí. El argumento con forma de pendiente resbaladiza dice así: “la muerte a petición es sólo la droga que sirve para «engancharse» y conduce al final a la eliminar del tabú de acabar con la «vida que no merece ser vivida», también sin consentimiento”⁹⁹.

En concreto, Spaemann cita dos antecedentes paradigmáticos que ponen ante nuestros ojos el resultado al que conduce la eutanasia, el asesinato sin petición de pacientes. El primero es uno histórico, en el sentido de hecho acontecido en el pasado. En varios de sus artículos, Spaemann se refiere al programa eutanásico nazi¹⁰⁰. Goebbels, el ministro de propaganda de Hitler, llevó a cabo una campaña para conseguir la aceptación social generalizada de la eutanasia. La intención del régimen no era, como se sabe, respetar la autonomía personal, sino eliminar a los individuos cuyo gasto, por enfermedad, discapacidad o ancianidad, fuera un lastre para la nación. Sin embargo, la campaña presentó la eutanasia como una forma de compasión e introdujo el concepto, todavía en pie, de “vida que no es digna de ser vivida”.

La película *Yo acuso* de 1941 fue uno de los medios de concienciación de las masas. En ella, una mujer gravemente enferma pide insistentemente a su marido que acabe con su vida. Cuando el hombre satisface los deseos de su esposa es llevado ante los tribunales y condenado. La película despierta en el público la compasión por la mujer y la comprensión por su marido, mientras que genera un sentimiento de rechazo por el tribunal. Goebbels sabía perfectamente que una vez abierta la veda de la eutanasia por compasión, la sociedad se deslizaría por la pendiente hasta el asesinato en masa.

Sobre la eutanasia voluntaria, debemos preguntarnos qué pasaría con aquellos pacientes que no tienen capacidad para decidir por ellos mismos (ancianos dementes o con Alzheimer, discapacitados mentales, etc.): si satisficieran las condiciones recogidas

⁹⁹ *Ibid.*, p. 414.

¹⁰⁰ Cfr. R. SPAEMANN, “No podemos abandonar el tabú de la eutanasia”, cit., pp. 294-395; R. SPAEMANN, “¿Son personas todos los hombres?”, cit., pp. 406-407; R. SPAEMANN, “No existe un matar bueno”, cit., pp. 409-410; R. SPAEMANN, “Alegato a favor del respeto a la vida”, cit., pp. 291-292.

en la ley que regulase en cada caso la eutanasia, no pudiendo dar su consentimiento, ¿alguien, un familiar o el propio médico, debería decidir por ellos? Para Spaemann esto no es una suposición, sino una inercia propia de cualquier legalización de la eutanasia. Lo explica de la siguiente manera:

“Si no partimos de que el suicidio es *siempre* irracional, todo criterio de racionalidad que establezca diferencias y matices representará una injustificable tutela. Si lo que en último término importa no es la autodeterminación como tal, sino la racionalidad del deseo de morir y si sobre esa racionalidad pueden decidir terceros, entonces estos terceros, en caso de incapacidad para autodeterminarse del candidato a morir, pueden también decidir sobre su vida en salvaguarda subsidiaria de su «interés bien entendido». De ese modo se ha logrado ya el paso de la muerte a petición a la muerte no solicitada”¹⁰¹.

No obstante, si el ejemplo de Goebbels puede ser tachado de exageración por parte de los defensores de la eutanasia, Spaemann añade otro que, desde luego, revela la conexión entre la eutanasia a petición y el asesinato sin consentimiento. Concretamente, el caso de Holanda. Allí, donde la eutanasia no está penalizada desde 1984 y es completamente legal desde 2001, un informe (el Informe Remmelink) estimó que se efectuaron unas 1000 eutanasias no voluntarias o involuntarias en 1990, 900 en 1995 y otras 1000 en el año 2001¹⁰². Teniendo en cuenta que en estos años el total de eutanasias solicitadas fue de 9200, los números de eutanasia no solicitada se encuentran en una proporción de casi una por cada tres eutanasias solicitadas. El porcentaje es, ciertamente, altísimo.

Es cierto que estos datos corresponden a los años previos a 2001, año en el que la eutanasia fue legalizada y algo más regulada. Sin embargo, los datos de los que disponemos sobre la situación actual no parecen ser más halagüeños.

¹⁰¹ R. SPAEMANN, “No existe un matar bueno”, cit., p. 415.

¹⁰² Cfr. I. ORTEGA Y J. VEGA, “La «pendiente resbaladiza» en la eutanasia en Holanda”, en *Cuadernos de Bioética*, 18 (2007), pp. 94-95.

“Actualmente, aproximadamente la mitad de los casos de la eutanasia no se comunican, y esto parece estar relacionado con no consultar la decisión con otro médico. Por último, 1 de cada 7 se realizan en personas que no han dado su consentimiento. Por tanto, podemos concluir que en Holanda sí se ha cumplido la teoría de la pendiente resbaladiza”¹⁰³.

A ello conviene recordar que en Holanda es legal aplicar la eutanasia a menores de edad de entre 12 y 16 años con consentimiento paterno; y que los menores de 16 y de 17 años pueden tomar la decisión de modo independiente aunque los padres deban participar de la misma. Así, a juicio del profesor de bioética Íñigo Ortega, la ley que regula la eutanasia en Holanda ha ido, por la vía de los hechos consumados, derribando “límites infranqueables”¹⁰⁴. El primero, la posibilidad de aplicar la eutanasia sobre pacientes que no padecen una enfermedad terminal. El segundo, que también se aplique a pacientes que no sufren un dolor físico, sino solamente psicológico. Y el tercero, la posibilidad de aplicar la eutanasia a personas que no están en condiciones de dar su consentimiento. En estos casos, la decisión está en manos de los familiares y de los médicos.

Como los antecedentes son evidentes, podemos afirmar, junto con Spaemann y sin miedo a incurrir en falacias, que aprobar la eutanasia nos sitúa en una peligrosa pendiente resbaladiza. Se trata de una dinámica interna a cualquier intento por regular dentro de la legalidad la eutanasia. Fenómenos como el dolor o el sufrimiento son difusos y son altamente subjetivos. Por eso, la norma inicial siempre se puede estirar hasta incluir cualquier caso.

b) Utilitarismo y empirismo

Entre los motivos de las leyes eutanásicas tiene un peso muy relevante el sentimentalismo. La eliminación del enfermo se presenta como un acto de compasión.

¹⁰³ M. MARTÍNEZ-SELLÉS, *Eutanasia*, cit., p. 28.

¹⁰⁴ Cfr. I. ORTEGA, “La «pendiente resbaladiza» en la eutanasia: ¿ilusión o realidad?”, en *Annales Theologici*, 17 (2003), pp. 92-99.

Inclusive su eliminación sin consentimiento. Detrás de este sentimentalismo mal entendido se encuentra, como en el caso del aborto, una idea utilitarista de la ética y una idea empirista del hombre. Ideas que convergen en los autores que ya hemos visto para abordar el tema del aborto.

Del mandato utilitarista de reducir el sufrimiento del mundo se deriva que se pueda sacrificar al sujeto sufriente. De este modo define Spaemann la propuesta utilitarista: “el sufrimiento no debe existir. Ésta es la máxima suprema. Así, si no se puede ayudar al que sufre, siempre se está todavía a tiempo de eliminar el sufrimiento por el procedimiento de eliminar a quien lo padece”¹⁰⁵.

Según Singer, “el dolor y el sufrimiento son malos y deberían ser evitados o minimizados independientemente de la raza, el sexo, o la especie del ser que sufra”¹⁰⁶. Para él, existe la obligación moral en pro la reducción del sufrimiento del mundo, pero no prescribe una responsabilidad por sujetos personales. En el siguiente texto se ve claro:

“Si un ser no es capaz de sufrir, o de experimentar gozo o felicidad, no existe nada para tener en cuenta. Ésta es la razón por la que el límite de la sensibilidad (usando el término como forma conveniente, aunque no del todo exacta, para referirnos a la capacidad para sufrir o para experimentar placer o felicidad) es el único límite defendible de preocupación por los intereses de los demás”¹⁰⁷.

En el fondo, encontramos la típica confusión que genera el empirismo entre el sujeto personal y sus manifestaciones. Ya en Hume aparece esta confusión cuando asegura que “el yo o la persona no es ninguna impresión, sino aquello a que se supone que nuestras distintas impresiones e ideas tienen referencia. Si hay alguna impresión que origine la idea del yo, esa impresión deberá seguir siendo invariablemente idéntica durante toda nuestra vida, pues se supone que el yo existe de ese modo. Pero no existe

¹⁰⁵ R. SPAEMANN, “¿Son personas todos los hombres?”, cit., p. 407.

¹⁰⁶ P. SINGER, *Ética práctica*, cit., p. 77.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 72.

ninguna impresión que sea constante e invariable”¹⁰⁸. Es por eso que, para Hume, “fingimos la existencia continua de las percepciones de nuestros sentidos; y llegamos a la noción de *alma, yo o sustancia* para enmascarar la variación”¹⁰⁹. La identidad personal es, pues, un añadido que nos permite unificar —mediante semejanza, contigüidad y causalidad— todas las percepciones, sin ser ésta una percepción a la que le corresponda una impresión. La persona en sentido sustancial no existe.

Consideramos importante recurrir a Hume para que se vea el fondo empirista de los autores favorables a la eutanasia. También ellos niegan o, al menos, omiten la existencia metafísica de un sujeto y reducen la existencia humana a las percepciones del dolor y del placer. Por eso, eliminar a un paciente que sufre no significa eliminar a alguien, pues no saben si lo hay, sino que solamente se elimina algo indeseado, el sufrimiento.

Así pues, como no hay nada que tener en cuenta más allá del sufrimiento, el sujeto mismo —si es que existe, insistimos— está supeditado a sus estados y podría ser mediatizado para alcanzar un mayor grado de placer universal. La eliminación de un anciano enfermo o de un moribundo, pero también la de un recién nacido discapacitado¹¹⁰, contribuyen a la optimización del mundo en términos de placer/dolor. “En el consecuencialismo desaparece la identidad inconmensurable del otro, que queda reducida a un mero momento dentro de un imaginario bienestar total. El individuo no deviene real para el agente, sino irreal. En el sentido pleno de la palabra sólo parece real aquel «todo» que, sin embargo, no es a fin de cuantas más que una abstracción”¹¹¹.

Los libros de Singer están plagados de cálculos utilitaristas donde la vida de unas personas está al servicio del bienestar de otras. Quizá el caso más llamativo sea el que Spaemann recoge en su artículo *No podemos abandonar el tabú de la eutanasia*:

¹⁰⁸ D. HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, cit., p. 355.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 359.

¹¹⁰ Sobre la postura de Singer sobre la eutanasia no voluntaria en recién nacidos discapacitados, ver P. SINGER, *Ética práctica*, cit., pp. 224-236.

¹¹¹ R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 199.

“Dado que Peter Singer niega el estatus de persona a los seres humanos sin racionalidad y autoconciencia actual, la vida de tales seres humanos también debe ponerse a disposición del interés de otros; así, por ejemplo, cuando se trata de hijos cuyos padres preferirían tener otro hijo. Sano, en vez de criar a uno mongólico”¹¹².

Es relevante este ejemplo porque Singer justifica el aborto post-parto, o lo que sería lo mismo, la eutanasia no voluntaria de un recién nacido. En el ejemplo, la justificación no es otra que el deseo de los padres de criar a hijos sanos. Frente al recién nacido discapacitado, cuyo placer es menos importante por no ser consciente, prevalece la supuesta felicidad de los padres. Este niño podría salvarse de la muerte, a juicio de Singer, si otros adultos quisieran adoptarlo¹¹³. En ese caso, incrementarían la felicidad de los padres adoptivos y la vida del discapacitado sería útil. Singer nos anticipa el final de la pendiente resbaladiza que supone la eutanasia: disponer unos de la vida de otros.

c) Benevolencia e inviolabilidad de la vida

Sobre nuestro occidente hedonista, dice Spaemann que es una sociedad “potencialmente terrorista”¹¹⁴. Damos toda la razón a esta provocativa frase. Si algo caracteriza al terrorismo es su forma de mediatizar las vidas humanas en aras de alcanzar un objetivo considerado superior, sea político, religioso o de cualquier otro tipo. En nuestra sociedad, ese objetivo es el bienestar y a él sacrifica las vidas de no nacidos y de enfermos, moribundos y ancianos. Esto es, las vidas de los más vulnerables.

Es en los casos prácticos cuando se ponen a prueba los conceptos teóricos. Con la eutanasia se pone a prueba, entre otros, el concepto de dignidad. De poco sirve que

¹¹² R. SPAEMANN, “No podemos abandonar el tabú de la eutanasia”, cit., p. 395.

¹¹³ Cfr. P. SINGER, *Ética práctica*, cit., pp. 229-235.

¹¹⁴ R. SPAEMANN, “¿Son personas todas las personas?”, cit., p. 407.

las constituciones de países democráticos o la Declaración Universal de los Derechos Humanos afirmen la dignidad de todo humano si se consagran prácticas indignas.

De qué manera se mediatiza a las personas con la eutanasia ya se ha visto. Ahora, retomamos una idea clásica a la que nos referimos más arriba, que existen tres esferas humanas en las que se expresa directamente la personalidad y que en ningún caso pueden ser mediatizadas, puesto que de hacerlo se estaría atentando contra la persona misma, contra su dignidad¹¹⁵. Entre ellas, la vida orgánica es la primera de las esferas humanas a proteger. “La inconmensurabilidad de las personas, el hecho de que tienen dignidad, significa que el valor de la vida de una persona no se puede medir con arreglo a criterio alguno”¹¹⁶. Ni siquiera cuando esa mediatización procede de uno mismo.

“El suicidio [también en su versión eutanásica] es por tanto aquel acto del olvido de uno mismo mediante el cual una persona da fe de que se entiende a sí misma sólo como medio para alcanzar o conservar estados deseables, como medio que, cuando fracasa, se quita a sí mismo de en medio. Pero ante nuestra propia vida, que es la condición de todo actuar instrumental, dirigido a fines, no nos encontramos en una relación puramente instrumental. El intento de liberarse del sufrimiento tiene siempre por objetivo la vida liberada. Pero ¿quién es el sujeto de una «liberación de la vida»?”¹¹⁷.

Es cierto que el respeto por el prójimo siempre es respeto por un sujeto libre. No obstante, nuestra relación con él está mediatizada por su naturaleza (“nadie posee una esfera propia de autodespliegue inaccesible para los demás, sino que, por el contrario, todos tenemos una esfera común —la naturaleza—”¹¹⁸). De modo que, por ejemplo, no estaríamos respetando a la persona ni su libertad si restringimos considerablemente sus desplazamientos. De la libertad del hombre se deriva “que la primera e incondicionada

¹¹⁵ Cfr. R. SPAEMANN, “¿Quién es responsable y de qué?”, cit., p. 223. Se trata de las esferas de la vida orgánica, la sexualidad y el lenguaje.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ R. SPAEMANN, “No existe un matar bueno”, cit., p. 413.

¹¹⁸ R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p.265.

responsabilidad frente a *cada* hombre sea una responsabilidad negativa: el trato cuidadoso, la renuncia a influir sobre él de un modo que no lo respete como persona”¹¹⁹. En esta línea, Spaemann recuerda las dificultades que encontramos para establecer modos de actuar positivos universales, “pues todo mandato positivo está vinculado a determinadas condiciones. [...] En cambio, determinados modos de actuar son siempre incompatibles con la dignidad humana, y por ello se sustraen a toda ponderación de bienes. Su omisión siempre es posible”¹²⁰. Entre estos modos de actuar sobre los que no cabe cálculo alguno se encuentra, desde luego, el asesinato, incluso por petición del asesinado¹²¹.

Desde el punto de vista de la benevolencia sobre la que se asienta la ética de Spaemann, debemos “considerar al otro como real, como «cosa en sí», si queremos tener la experiencia de un deber para con él”¹²². La eutanasia, ya se ha dicho, no considera al otro como sujeto en sí mismo, sino que lo supedita a una serie de estados placenteros. El deber hacia él, como sujeto personal, se diluye. La benevolencia nos permite reconocer que “«persona» es el hombre mismo, no un determinado estado del hombre. Pero si esto es así, no hay estado alguno de un hombre que pudiese justificar aniquilarlo en su existencia terrena”¹²³. De nuevo, son convenientes estas palabras de Spaemann: “no hay ética sin metafísica”¹²⁴.

Así pues, “el paradigma de acción benevolente es cualquier acción con la que acudamos en socorro de la vida humana necesitada de ayuda”¹²⁵. En este sentido, deseable es combatir el dolor que pueden sufrir las personas. Incluso esto es un acto de benevolencia. Cuando el médico, el familiar o el amigo acompañan al moribundo aliviando su dolor físico, psicológico y espiritual, se está reconociendo a una persona

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 264.

¹²⁰ R. SPAEMANN, “Sobre el concepto de dignidad humana”, cit., p. 115.

¹²¹ Cfr. R. SPAEMANN, “¿Quién es responsable y de qué?”, cit., pp. 222-228.

¹²² R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 175.

¹²³ R. SPAEMANN, “¿Son personas todos los hombres?”, cit., p. 407.

¹²⁴ R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 175.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 161.

más allá de su sufrimiento y se está atendiendo a sus necesidades e intereses al margen de los de uno mismo.

¿La oposición a la eutanasia significa que debemos hacer todo lo posible por mantener con vida, incluso en situaciones penosas, a las personas? El sentido común nos dicta que no. Frente al encarnizamiento terapéutico, hay, para Spaemann, un *dejar morir* acorde con la dignidad humana. Pero difícilmente puede darse este *buen morir* en un hospital, donde uno va a curarse, no a morir. Allí, por tanto, la tendencia es a prolongar la vida lo máximo posible. “Lo que esta praxis y la praxis de la ayuda activa a morir tienen en común es que siempre hay que estar haciendo algo con el hombre. O bien se lo fuerza a vivir, o se lo fuerza a la muerte”¹²⁶. Spaemann reivindica el tradicional *ethos* médico: “el médico tiene que recuperar inequívocamente su cometido de servidor de la vida, y no le es lícito adoptar el de señor sobre la vida y la muerte. [...] Esa exigencia misma es una consecuencia necesaria del conocimiento de que todos los hombres son personas”¹²⁷.

Por el contrario, el médico que colabora con la eutanasia de un paciente debe aceptar la idea de que la vida de esa persona no es digna de ser vivida, pues nadie colaboraría en la muerte de alguien a quien todavía considera valioso. Sin embargo, la persona siempre es valiosa. Guiarse por cánones basados en estados de bienestar reduce, como hemos visto, la persona a esos estados restándole toda su realidad. El papel del profesional de la medicina no es baladí, pues “el médico representa ante el paciente la afirmación de su existencia por la comunidad solidaria de los vivos, aun cuando no le fuerce a vivir”¹²⁸. También aquí vemos la importancia de la comunidad de personas que reconoce y acoge al moribundo como individuo que la compone.

En el *ethos* médico tal y como lo reclama nuestro autor encajan, perfectamente, los cuidados paliativos, pues son totalmente compatibles con la dignidad humana. Los tratamientos paliativos se dirigen, en principio, a eliminar el dolor, no a eliminar a la persona. “Que los medios para mitigar el dolor puedan tener como efecto secundario el

¹²⁶ R. SPAEMANN, “¿Son personas todos los hombres?”, cit., p. 408.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ R. SPAEMANN, “No existe un matar bueno”, cit., p. 417.

acortamiento de la vida del moribundo, no hace de su administración un homicidio; a no ser que llamemos homicidio a todo lo que no está al servicio de la prolongación máxima de la vida”¹²⁹. Igualarlo, sólo puede responder a la mala fe de quien “está preparando el camino —y a menudo intencionadamente— para el homicidio activo”¹³⁰.

La reflexión moral aplica el principio del doble efecto¹³¹ sobre los cuidados paliativos. Visto así, el acortamiento de la vida es un mal secundario tolerado aunque no deseado ni buscado intencionadamente. No obstante, siempre cabe la posibilidad de que se administre el medicamento paliativo con intención deliberada de acabar lo antes posible con la vida del paciente. En este caso, la recta aplicación del principio y su justificación se truncan por un elemento subjetivo. Vemos que la tradición moral cristiana siempre ha reservado espacio a la conciencia del sujeto agente.

1.3. Conclusión a propósito del aborto y de la eutanasia

Aborto y eutanasia constituyen dos consecuencias especialmente graves de lo que nos ha traído el abandono de la teleología natural —tema que examinamos en el Capítulo I de la Segunda sección. Para Spaemann, “el abandono del concepto de teleología natural vino, como se dijo, por un interés fundamental, el interés en el sometimiento de la naturaleza”¹³². Los seres naturales son vistos ahora como objetos a la mano que se encuentran en un mundo que, a su vez, es pensado como una gran máquina en la que intervienen fuerzas de diferente índole que producen efectos moralmente indiferentes.

¹²⁹ R. SPAEMANN, “No podemos abandonar el tabú de la eutanasia”, cit., p. 398.

¹³⁰ R. SPAEMANN, “No existe un matar bueno”, cit., p. 419.

¹³¹ Cuando existe un conflicto de intereses en el que está en juego un bien y, al mismo tiempo, no se puede evitar que se produzca un mal para conseguirlo, la moral cristiana ha aceptado tradicionalmente la aplicación del principio del doble efecto. Según este principio, es legítimo tolerar el mal que produce la acción para alcanzar un bien necesario o superior. Sin embargo, está sujeto a una serie de condiciones: 1) la acción mismo no puede ser objetivamente mala, debe ser bueno o indiferente; 2) el efecto malo no puede ser el medio para alcanzar el bien; 3) se debe buscar intencionadamente el bien, no el mal; 4) el mal tolerado debe ser proporcional al bien deseado (cfr. J. R. FLECHA, *Teología moral fundamental* (2ª ed.), BAC, Madrid 2001, pp. 183-185).

¹³² R. SPAEMANN, “Naturaleza”, cit., p. 27.

Con la caída de la teleología cae toda moral objetiva. ¿Qué mal podemos hacer en un mundo natural si “lo que nosotros manipulamos era ya de todos modos resultado de un paralelogramo de fuerzas mecánicas¹³³”? La única ética que parece plausible en este contexto es el consecuencialismo puesto que también para él las acciones son en sí mismas moralmente indiferentes. En un mundo de suyo neutral, el criterio consecuencialista para elaborar juicios morales reside en valores extramorales, como el placer o el bienestar de aquellos que pueden hacerse oír.

“En estos momentos [advierte Spaemann] la objetualización científica ha alcanzado también al hombre mismo en cuanto ser natural”¹³⁴ con la consecuente pérdida de todo *telos* natural humano. El hombre ha quedado como materia prima de producción y de experimentación. Tal control del hombre por el hombre se advierte en el afán por controlar la vida en su inicio, con el aborto, la fecundación *in vitro*, la selección y manipulación genética de embriones, y en su final con la eutanasia. Del mismo modo que se optimizan los recursos forestales o minerales, se optimizan los (recursos) humanos. Desde el punto de vista consecuencialista, eliminar una vida humana o no hacerlo es irrelevante, de lo que se trata es del resultado y de a quién beneficia.

Capítulo II. El problema ecológico

Es interesante observar que la ética de la benevolencia de Spaemann no se limita a las relaciones interpersonales; ofrece, asimismo, una base teórica para la reflexión ética en torno a las relaciones del hombre con la naturaleza y, especialmente, con los animales. La benevolencia, en la medida en que nos despierta a la realidad, incluida la realidad de los seres naturales, exige de nuestra parte una respuesta responsable.

¹³³ *Ibid.* En un texto ya citado en este trabajo pero que conviene recordar en este momento dice Spaemann: “a una naturaleza que no tiende de suyo a nada tampoco cabe hacerle ninguna violencia. Con ello cae la diferencia entre el movimiento natural y el violento. Lo que nosotros manipulamos era ya de todos modos resultado de un paralelogramo de fuerzas mecánicas y el mundo un reloj al que se ha dado cuerda. La contraposición de naturaleza y convención se vuelve ontológicamente indiferente” (R. SPAEMANN, “Naturaleza”, cit., p. 27).

¹³⁴ R. SPAEMANN, “Sobre el concepto de dignidad humana”, cit., p. 116.

La tradición ha diferenciado el amor benevolente del amor concupiscente en su vertiente egoísta. “La diferencia estriba en que el amor de concupiscencia quiere algo para poseerlo, mientras que el amor de benevolencia tiene por objeto algo que en realidad quiere para el otro”¹³⁵. En una relación egoísta o concupiscente, el entorno natural pierde realidad. El hombre toma un puesto central y hace pivotar todo sentido y todo valor en torno a él. Bajo esta actitud, que Spaemann ha denominado antropocéntrica¹³⁶, la naturaleza es vista como un conjunto de materiales a nuestra disposición. Materiales que, por carecer de valor y sentido propio, estarían esperando a adquirirlos mediante la técnica y la ciencia humanas¹³⁷. Esta actitud no es propiamente racional —por mucho que en el control técnico y científico intervenga la inteligencia en su vertiente instrumental. Está más cerca de lo animal que de lo humano.

Con la benevolencia, en cambio, el hombre asume la autonomía del mundo natural y acepta retirarse con prudencia. Acepta que los seres naturales son algo más allá de nuestro pensarlos y que los seres vivos tienen una subjetividad que nos es desconocida, pero que no por ello dejan de ser algo objetivamente. Esta actitud es, de hecho, la propiamente racional y humana. No obstante, es antropomórfica porque extrapola la propia experiencia, la experiencia humana, al resto de seres. Sin embargo, piensa Spaemann que sólo así puede hacerse una defensa en coherente del mundo animal y del medioambiente.

2.1. Benevolencia, antropomorfismo y cuidado de la naturaleza

Cuando reconozco ciertas necesidades en otra persona, no puedo privarle arbitrariamente de ellas. Eso sería como negarle realidad: supondríamos que, en el fondo, sus necesidades o no son tales o están supeditadas a nuestra validación. Ciertamente, la subjetividad del otro se vería minada. Ese *cerrar los ojos* a la realidad

¹³⁵ R. SPAEMANN, *Sobre Dios y el mundo*, cit., p. 299.

¹³⁶ Cfr. R. SPAEMANN, “Realidad como antropomorfismo”, cit., pp. 198-201.

¹³⁷ Sobre la ciencia moderna Spaemann dice lo siguiente: “precisamente en virtud de esta forma, este tipo de saber adecuado como «saber de dominación». Una consideración de la naturaleza que elimina toda idea de fines inmanentes a la naturaleza reduce lo natural al estatuto de un posible medio para fines humanos” (R. SPAEMANN, “¿Fin de la modernidad?”, en *Ensayos filosóficos*, cit., p. 254).

se opone a la benevolencia. En ella, teoría y praxis han de ir de la mano. Lo mismo vale para los seres no humanos (especialmente los vivos).

Sabemos que, además de personas, reconocemos la realidad de animales, de plantas y de cosas inanimadas. Se nos presentan como realidades objetivas, esto es, que están más allá de nuestro pensarlas. En este sentido, “advertimos que si por «benevolencia» se ha de entender una manera concreta de relacionarse con los seres, es porque con ello hacemos referencia a un hecho sustantivo: que aquello que está en el mundo y los seres que poseen vida son «en-sí», esto es, son algo más que lo que a nosotros se nos aparece por medio de su forma externa”¹³⁸. Por eso, reclaman respeto de nuestra parte.

Obviamente, el respeto debido es distinto para cada tipo de realidad. Por mucho que le pese a Singer, nuestro trato con un hombre, un animal, una planta o una roca es bien distinto y así debe seguir siendo si queremos que nuestra relación con el mundo siga mediatizada por la benevolencia. Y es que la benevolencia de los humanos, por ser limitada, se ordena (*ordo amoris*) de dos modos: “para los seres vivos finitos, la benevolencia, que tiene una índole universal, debe distribuirse en una estructura que se corresponda tanto con la finitud de su perspectiva, cuanto con la de sus objetos”¹³⁹. Los criterios, por tanto, son dos: el de proximidad y lejanía y el de jerarquía ontológica. Según el primero criterio, la distancia física es relevante para la benevolencia. El segundo, el que en este caso nos interesa, determina el grado de benevolencia, esto es, de respeto, ayuda, cuidado, etc., que es debido a cada ser en función de su realidad ontológica. Más adelante nos ocuparemos de la realidad ontológica de los animales y del respeto y cuidado que merecen. Ahora, de momento, conviene aclarar de qué modo el entorno natural es destinatario de nuestra benevolencia.

En *Felicidad y benevolencia*, Spaemann parte de la distinción aristotélica entre *poiesis* (producción) y *praxis* (relación, trato) para matizar que, en realidad, “toda *poiesis* está incluida de hecho en una *praxis*, todo hacer en un plexo vital que se

¹³⁸ M. L. PRO, “El pensamiento ecoético de Robert Spaemann: ética de la benevolencia y cuidado del mundo natural”, cit., p. 283.

¹³⁹ R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 169.

constituye mediante el trato con los demás vivientes”¹⁴⁰. Spaemann habla de trato para referirse a una forma de relacionarnos con el mundo. El trato es una manera natural de relación que nace de vivir en un mundo en el que existimos junto con otros seres. El trato no es, en principio, un proceder técnico ni científico. Técnica y ciencia son modos de relacionarse con el mundo posteriores. De hecho, “el trato es más originario que la razón”¹⁴¹. Por tanto, lo originario, sobre lo que se asientan el resto de formas de relacionarse con el mundo, es la coexistencia. En otros textos, Spaemann se ha referido a ella con el término *Mitsein*¹⁴², que literalmente significa “ser-con”, pero puede ser traducido como “coexistencia” o bien como “convivencia” o “co-pertenencia”¹⁴³. Sea como sea, indica que nuestra relación con el mundo es esencialmente ética. De ahí que M. L. Pro Velasco haya denominado la ética de Spaemann como un pensamiento ecoético¹⁴⁴.

La benevolencia exige identidad, esto es, que algo sea lo que es para que podamos afectarle positiva o negativamente con nuestras acciones. Ahora bien, ¿cómo percibimos la identidad? Como una subjetividad para la que hay algo en juego o, lo que es lo mismo, como proyecto (teleológico). En el fondo de la cuestión encontramos la concepción teleológica de la naturaleza. Para este modelo, “los medios son simultáneamente cosas con las que tratamos y con las que estamos en una relación teleológico-racional, no meramente instrumental”¹⁴⁵. Tal relación parte de nuestra propia experiencia como sujetos. En este sentido, Spaemann piensa que la manera de entender las realidades no humanas es por analogía (“el paradigma de sustancia es el ser vivo, y el paradigma de ser vivo es el hombre”¹⁴⁶). En el caso de los seres animados, a

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 254.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 255.

¹⁴² Cfr. R. SPAEMANN, “Realidad como antropomorfismo”, cit., p. 199.

¹⁴³ Cfr. M. L. PRO, *Introducción a la ética de Robert Spaemann*, cit., pp. 99-100.

¹⁴⁴ M. L. PRO, “El pensamiento ecoético de Robert Spaemann: ética de la benevolencia y cuidado del mundo natural”, cit.

¹⁴⁵ R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 254.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 159. Esta afirmación de Spaemann basada en la teoría aristotélica se completaría con un texto de la página anterior: “Pensar un objeto de nuestra experiencia como siendo también independiente de ella, como un ente en sí, significa pensarlo según la analogía del viviente, lo cual quiere decir que no se

la forma humana de vida le restamos la consciencia; en el caso de los inanimados, restamos también los fenómenos vitales. Los siguientes textos son muy clarificadores:

“Si queremos atribuir realidad a algo existente inanimado, entonces sólo podemos hacerlo en la medida que determinamos el ser de ese algo como similar a la vida, de la que eliminamos ciertos fenómenos característicos de lo vital, como el metabolismo. De ese modo podemos entender la vida como vida consciente, de la cual restamos la consciencia. El ser real, o es «ser-con» (*Mitsein*), o no es real”¹⁴⁷.

“Reconocerlo como real, con una existencia propia, quiere decir contemplarlo bajo el parecido que tiene con nosotros, es decir, desde el punto de vista antropomórfico, no como objeto sino como «*Mitsein*», como coexistencia”¹⁴⁸.

Podríamos cuestionarnos por qué no deberíamos eliminar la finalidad junto con la consciencia y la vida y, así, no aplicar el modelo teleológico sobre las realidades no humanas. No es posible porque eliminando la finalidad natural privamos al ser en cuestión del elemento principal que compone su identidad como es la permanencia en el tiempo. El *telos* unifica los cambios que experimenta un ser y los diferentes estadios por los que pasa. Sin él, difícilmente podríamos hablar de identidad; algo que nos pareciera la misma cosa sería, en realidad, cosas diferentes en cada momento, con cada cambio. Entender que el hombre adulto es el mismo (identidad) que el embrión de hace cuarenta años sólo puede hacerse bajo una visión teleológica, si el embrión ya es, aunque en potencia, un adulto.

El antropomorfismo se nos presenta como la única propuesta auténticamente ecológica puesto que ve en el mundo un conjunto de seres finalizados para los que hay ya algo en juego y para los que nuestra acción puede ser decisiva. Lo opuesto al antropomorfismo es, como se ha dicho, el antropocentrismo. En el modelo antropocéntrico, la realidad no humana es tan ajena como desconocida para el hombre y

agota en la percepción momentánea que tengo de él, sino que reúne diversos estados y sucesos en la unidad de algo idéntico consigo” (*ibid.*, p. 158).

¹⁴⁷ R. SPAEMANN, “Realidad como antropomorfismo”, cit., p. 207.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 200.

sobre ella podemos actuar sin limitaciones. Lo que importa es saber qué podemos hacer con ella –como diría Hobbes–, no lo que realmente sea. Se ha podido comprobar que el antropocentrismo es una de las consecuencias del abandono moderno de la teleología¹⁴⁹. Es sencillo verlo si pensamos que para los modernos la teleología presupone consciencia. Siendo así, el hombre está autorizado a introducir fines propios sobre las realidades naturales que carecen de ellos. Quizá sea mucho hablar de autorización pero, desde luego, que la consideración moral que se le daba a la intervención humana sobre la naturaleza era de indiferente.

A juicio de Spaemann, los problemas ecológicos han evidenciado lo perjudicial, y también lo erróneo, del antropocentrismo moderno. Deforestación, contaminación, destrucción de especies y tanto otros problemas han sido fruto de una forma de entender la relación hombre-naturaleza que desconoce la teleología natural.

2.2. Benevolencia con los animales

En la defensa de los animales, la vía propuesta por Peter Singer, la *animalista*, no es la única. De hecho, la propuesta de Singer presenta incoherencias internas que Spaemann evidencia cuando, a propósito de las acusaciones de *especismo* lanzadas por Singer hacia todo aquel que de manera parcial valore la vida humana por encima de la de otras especies, pregunta lo siguiente:

“¿Lo es? Y si así fuera, ¿están de hecho las personas obligadas a una *view from nowhere* que anule sin más ni más su sistema natural de coordenadas de proximidad y lejanía? ¿No es más bien este intento de adoptar una perspectiva divina una forma extrema de altanería humana que hace pedazos la comunidad creatural con todos los seres vivos que habitan la tierra?”¹⁵⁰.

En el texto, Spaemann advierte de que salir de la finitud humana significa, precisamente, colocar al ser humano en un lugar sobrenatural. De alguna manera, antes

¹⁴⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 199-200.

¹⁵⁰ R. SPAEMANN, “No podemos abandonar el tabú de la eutanasia”, cit., p. 393.

apuntamos a una crítica parecida (en el apartado 1.1.2. de esta sección) cuando decíamos que en un contexto utilitarista como el que propone Singer, dada la limitada comunicación de los animales, serían los humanos los que decidirían por ellos sobre sus preferencias, incurriendo, de nuevo, en el denostado especismo. Lo que, en términos de Spaemann, sería antropocentrismo.

Por tanto, si queremos elaborar una defensa de los animales que los coloque en el lugar que les corresponde, no podemos hacerlo a fuerza de antropocentrismo, ni siquiera del de Singer. Ya sabemos a dónde nos lleva el antropocentrismo, a los graves problemas ecológicos que hoy sufrimos. Por eso, Spaemann ensaya una defensa de los animales partiendo de la benevolencia. Para saber qué lugar deben ocupar los animales en nuestro *ordo amoris*, debemos preguntarnos qué tipo de realidad es la animal y qué caracteriza su subjetividad. Sólo así sabremos qué respeto y cuidado merecen.

Dos notas definen la subjetividad del animal: centralidad, los animales remiten todo el entorno a sí mismos en función de la capacidad perceptiva y de la inteligencia que tengan, e incapacidad de integrar los momentos vitales particulares en un todo. Significa que sus vidas no tienen significado para ellos; lo único que lo tiene es el estado físico y psicológico presente. Por eso, nuestra responsabilidad es distinta si se trata de una especie animal o si se trata de un individuo de tal especie. Veamos ambos casos que Spaemann distingue con bastante claridad.

2.2.1. Responsabilidad por las especies

En el primer caso, “nuestro deber con respecto a la existencia de plantas y animales se refiere a la existencia de las especies, no de los individuos”¹⁵¹. En este sentido, nuestra responsabilidad tiene más que ver con las futuras generaciones y con entregarles lo más intacto posible el patrimonio natural que gratuitamente hemos recibido y del que hemos vivido, que con hacer justicia a los animales. Se debe a que los animales no perciben su vida como un todo, por lo que sus propias vidas, así como la de su especie, no es valiosa para ellos mismos, pero sí para quien la puede percibir como

¹⁵¹ R. SPAEMANN, “Protección de los animales y dignidad humana”, en *Límites*, cit., p. 450.

valiosa y quien pueda beneficiarse de ella, esto es, para nosotros. “La existencia tiene importancia cuando se trate de especies, de formas de vida que constituyen la riqueza de la realidad y pertenecen al patrimonio de la humanidad, que por vivir de él hemos de tratar también cuidadosamente”¹⁵². Por eso, al hombre “no le está permitido diezmar la herencia de las especies animales que no puede aumentar”¹⁵³. Tampoco el resto de recursos naturales.

A la obligación de dejar, después de su paso por este mundo, las especies y la naturaleza tal y como la encontró, Spaemann añade en otro artículo otro cometido que atañe al hombre, a saber, el de no crear nuevos peligros que dificulten la vida a las generaciones venideras:

“No tenemos derecho a [...] crear en nuestro planeta con nuestras transformaciones de la materia, fuentes adicionales de peligro. Las posibilidades de vida naturales que ofrece el mundo habitable son el requisito necesario para hacer reales la libertad y la autonomía, y por lo tanto para algo así como el derecho”¹⁵⁴.

En ambos casos, el fundamento de la obligación no reside en el valor de los seres naturales (de las especies animales o del planeta en general), sino en la dignidad humana que todo hombre seguirá teniendo mañana. “Las generaciones futuras han de tener la posibilidad de eliminar nuestras huellas o de transformar a su vez lo que nosotros les hayamos dejado en lo que a ellas les parezca bien”¹⁵⁵. Privar de esa capacidad de elegir a los que vendrán —y los que ya están aquí como los niños que tendrán que lidiar con el mundo heredado— les pone en una situación comprometida de desventaja que, desde luego, no merecen.

En este momento, nos sale al paso una cuestión que ha de ser aclarada, a saber, la de ante quién somos responsables y de lo que somos responsables. Para Spaemann,

¹⁵² R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 262.

¹⁵³ R. SPAEMANN, *Meditaciones de un cristiano I. sobre los salmos 1-51*, BAC, Madrid 2015, p. 65.

¹⁵⁴ R. SPAEMANN, “Las investigaciones técnicas sobre la naturaleza como problema de la ética política”, en *Límites*, cit., p. 440.

¹⁵⁵ *Ibid.*

“el de qué y el frente a quién de la responsabilidad no coinciden al respecto”¹⁵⁶. En primer lugar, nuestra responsabilidad alcanza a todo aquello con lo que nos encontramos en una relación de coexistencia. Esto incluye, por supuesto, personas, animales y plantas, pero también objetos inanimados. Pensemos en el cuidado de una playa o en la extracción de combustibles fósiles. En tanto puedan ser usados o disfrutados por otros hombres, son objetos que caen dentro de nuestra responsabilidad.

No obstante, el contenido de nuestra responsabilidad, “el frente a quién de esa responsabilidad es cualquier ser que dé explicación, que se reconozca como tal y pueda pedir cuentas”¹⁵⁷. Ante los animales, por tanto, no debemos responder de nuestras acciones, por mucho que ellos sean objeto de nuestra responsabilidad. “Hemos de responsabilizarnos de él [del animal], no ante él”¹⁵⁸ porque no pueden participar de los discursos de justificación.

2.2.2. Responsabilidad por los especímenes

Aclarada la responsabilidad que tenemos sobre las especies en su conjunto, centramos ahora la reflexión sobre una responsabilidad mucho más concreta, la que afecta a los individuos particulares de cada especie. La tesis central que Spaemann sostiene considera que nuestra obligación con los animales reside principalmente en reconocerlos como reales y que “[en los animales superiores] su bienestar no es algo sólo constatable desde fuera, sino algo que, a juzgar por su conducta, es experimentado como bienestar subjetivo, y su ausencia como malestar, dolor o sufrimiento”¹⁵⁹. Este punto de partida benevolente hace que el animal se nos presente como identidad y nos impele a actuar.

“La percepción efectiva del sufrimiento no es posible nunca como constatación meramente neutral. Esa percepción se halla unida siempre con una toma de posición, y sea como la tendencia a aliviar, a eliminar el sufrimiento o a socorrer

¹⁵⁶ R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 257.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 258.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 260.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 258.

al que sufre, ya sea con la tendencia opuesta a no hacerlo. La actitud meramente neutral de darse por enterado es ya un acto que se halla en oposición con la benevolencia racional”¹⁶⁰.

Como los animales no pueden elevarse por encima de sus estados vitales particulares y hacer de su vida un todo para sí mismos, tenemos responsabilidad, principalmente, sobre tales estados particulares, lo único que para ellos existe. De la misma manera, tampoco pueden elevarse por encima de sus estados de sufrimiento. “Porque los animales no pueden integrar su sufrimiento en la superior identidad de un contexto vital consiente, y así «superarlo», están a merced del sufrimiento. En el dolor son, por así decirlo, sólo dolor”¹⁶¹. Esta situación, que el animal viva anclado en el presente y en su centralidad y no pueda trascenderlos, hace que nuestra responsabilidad se dirija, si queremos corresponder benevolentemente a su realidad, al bienestar del animal y no tanto a su vida como un todo. Por eso, matar a un animal puede estar perfectamente justificado. Al respecto, Spaemann considera que

“cuando menos abdicamos de nuestra responsabilidad para con los animales es curiosamente cuando los sacrificamos. Cuando se hace sin necesidad o sin una buena razón es también algo irresponsable. Pero como el animal vive de momento en momento, como su interioridad no integra —eso es algo que nosotros estamos autorizados a suponer— la vida como totalidad en una unidad biográfica, se puede desestimar la duración de sus vidas”¹⁶².

La vida que debemos preservar en el tiempo es la de la especie en su conjunto, no necesariamente la vida del individuo.

A propósito del respeto debido por los animales y del trato adecuado, Spaemann ofrece indicaciones prácticas sobre los límites cuando nos valemos de los animales, pudiendo infligirles dolor o sufrimiento. De entrada, ocasionar dolores a los animales o explotarlos no puede estar justificado salvo que esté en juego un sufrimiento igual o mayor de personas, así como la vida de algún hombre. Por otro lado, cualquier

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 259.

¹⁶¹ R. SPAEMANN, “Protección de los animales y dignidad humana”, cit., p. 450.

¹⁶² R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 262.

experimentación debe respetar algunos límites: no experimentar para para bienes de disfrute; esforzarse en encontrar otras vías alternativas a la experimentación con animales; se deben reformular las escalas de cantidad indispensable de sufrimiento¹⁶³. Spaemann también plantea la necesidad de que ante posibles dudas sobre la licitud moral de un experimento con animales no sean las personas implicadas en los beneficios de tal investigación quienes examinen el caso¹⁶⁴. Lejos de ser un signo de debilidad moral, ponerse en las manos de otros supondría un buen ejemplo de benevolencia en la medida en que se trasciende la propia perspectiva y se asume una perspectiva externa que, en este caso, encarna alguien. No hacer caso a estas indicaciones y actuar arbitrariamente sobre los animales no es compatible con la naturaleza del animal al tiempo que tampoco lo es con la dignidad humana, pues se abandonaría la conciencia moral.

En cualquier caso, como apunta Urbano Ferrer, “lo coherente es [...], que el hombre se sirva de los animales *a través del cumplimiento de las funciones específicas en ellos*: el husmear canino, el trote rápido de los caballos, las pieles que ofrecen los animales silvestres o el suministro de alimentos gracias al ganado son capacidades naturales que proveen al hombre para la realización de sus fines vitales naturales”¹⁶⁵. Se trata de buscar la coincidencia entre los fines de los animales y los humanos. De este modo es como nuestro beneficio no se hace a costa de sino gracias a los animales. Sólo con ese respeto hacia la naturaleza es posible explicitar la dignidad humana a través de su benevolencia.

Digamos una cosa más sobre los animales antes de cerrar este apartado y de concluir el capítulo. La reclamación que algunos hacen a favor de unos supuestos derechos animales¹⁶⁶ es, desde el punto de vista de la benevolencia, una pretensión

¹⁶³ Cfr. R. SPAEMANN, “Protección de los animales y dignidad humana”, cit., pp. 450-451.

¹⁶⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 452.

¹⁶⁵ U. FERRER, “Los deberes para con la naturaleza y la vida no humana”, en L. M. PASTOR (ed.), *Cuestiones de Antropología y Bioética*, Editum, Murcia 1993, pp. 45-46.

¹⁶⁶ El más famoso intento por dotar de derechos a los animales es el Proyecto Gran Simio que se ha convertido en un movimiento social y académico. Es interesante la “Declaración sobre los grandes simios” donde se pide que estos animales sean considerados personas y se les garantice unos derechos. Cfr. P. CAVALIERI y P. SINGER (ed.), *El proyecto «Gran Simio». La igualdad más allá de la humanidad*,

absurda. “Los animales no tienen «deberes». Por eso tampoco con nosotros se encuentran en relaciones recíprocas de derechos y deberes”¹⁶⁷. No tienen deberes sencillamente porque carecen de la distancia suficiente consigo mismos como para “relativizar sus necesidades con referencia a principios de justicia y de susceptibilidad de generalización”¹⁶⁸. Es decir, que para ellos no hay valores morales en juego. Esto se entiende mejor si consideramos que la relación de los animales con el mundo viene dada por pautas instintivas que para ellos son ineludibles. Además, esa ausencia de distancia les impide elegir. Un deber, como exigencia que se le hace a alguien, implica la renuncia a uno mismo, a sus necesidades, preferencias o proyectos en favor de algún valor superior. Para que alguien asuma un deber, necesita reconocer el valor que está en juego al tiempo que elegirlo. Son dos capacidades de las que carecen los animales.

Como breve conclusión a todo este capítulo podemos anotar que la mirada benevolente es una mirada antropomórfica y que sólo ella puede, en primer lugar, percibir en el animal a un sujeto real y, en segundo lugar, percibir a un sujeto que está más allá de mis propios fines. Sólo un animal entendido como proyecto es merecedor de nuestro respeto y cuidado. Pero es, al mismo tiempo, la benevolencia la que nos muestra que el animal no es un ser personal. Cuando dejamos de entender al animal como proyecto y lo igualamos al hombre, se convierte en materia de experimentación y producción y, junto con él, el hombre mismo. “Se puede entender la protección de la naturaleza antropocéntricamente”¹⁶⁹ y, en este sentido, Peter Singer culmina el proyecto moderno antropocéntrico.

Capítulo III. Educación para la emancipación, una deriva moderna

Como se ha dicho en el repaso biográfico que hemos realizado al comienzo de este trabajo, Spaemann regresó al mundo universitario en 1956, después de trabajar

cit., pp. 12-15. Sobre este mismo asunto, Singer acaba de publicar otro libro junto con la española Paula Casal: P. CASAL y P. SINGER, *Los derechos de los simios*, Trotta, Barcelona 2022.

¹⁶⁷ R. SPAEMANN, “Protección de los animales y dignidad humana”, cit., p. 448.

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ R. SPAEMANN, “Las intervenciones técnicas sobre la naturaleza como problema de la ética política”, cit., p. 439.

como lector editorial. En este caso, fue a la Universidad de Münster, invitado por Ernst Lichtenstein, para participar en el Seminario de Pedagogía que allí se impartía¹⁷⁰. Aunque nunca había estudiado Pedagogía antes y no estaba especialmente interesado en la materia, su paso por Münster le sirvió para habilitarse y, desde luego, para ponerse al día sobre “la tradición pedagógica alemana, que siempre estuvo estrechamente asociada a la Filosofía”¹⁷¹. Es en estos momentos cuando dirigió seminarios sobre el *Emilio* pudiendo profundizar en la figura y en el pensamiento pedagógico de Jean-Jaques Rousseau.

El nuevo concepto no teleológico de naturaleza impidió entender al hombre de forma unitaria. El dualismo antropológico que estuvo muy presente en los pensadores modernos dio lugar a dos formas reduccionistas de comprender al hombre: la pura trascendencia sartreana o el cientismo de Dawkins¹⁷². Es decir, o el hombre es un ser trascendente libre de todo vínculo con la naturaleza (Sartre) o no es más que naturaleza (Dawkins).

La figura de Rousseau es fundamental para entender cómo este dualismo saltó –como no podía ser de otro modo– de la antropología a la pedagogía. La consecuencia, como se verá, ha sido el triunfo de una pedagogía que ilusamente aspira a emancipar al hombre de todo elemento sociocultural.

3.2. El *Emilio* de Rousseau, precursor de la educación actual

Spaemann ve en el ginebrino la síntesis del espíritu moderno y de las contradicciones propiamente modernas:

“El carácter ejemplar de la existencia de Rousseau se debe a que él expone por primera vez, en su obra y en sí mismo, las paradojas del concepto moderno, no teleológico, de naturaleza. Una naturaleza no teleológica, esto es, un inicio en el

¹⁷⁰ Cfr. R. SPAEMANN, *Sobre Dios y el mundo*, cit., pp. 133-134.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 144.

¹⁷² Cfr. R. SPAEMANN, “Sobre el concepto de una naturaleza del hombre”, cit., pp. 20-22.

que no está señalado ningún fin. Hacer de un principio semejante la norma y medida significa desencadenar la revolución permanente, la anarquía total, puesto que toda institución es la represión de tal naturaleza. O bien significa someter la naturaleza anárquica, radical y consecuentemente, a sus condiciones institucionales de conservación. Ambas posibilidades, la «izquierda» y la «derecha», son sentidas y examinadas a fondo por Rousseau. [...] Y así es como Rousseau se convierte en el padre de todos los modernismos y antimodernismos modernos: de la Revolución y de la Restauración, del Estado liberal y de la dictadura populista, de la pedagogía antiautoritaria y del totalitarismo, del cristianismo romántico y de la etnología estructuralista”¹⁷³.

El origen de las contradicciones reside, como se apunta en el texto, en el abandono de la concepción clásica teleológica de naturaleza. Aristóteles daba dos definiciones del hombre, como animal racional y como animal político. En ninguna de sus dos concepciones encontraba el Estagirita problemas en unir la animalidad, esto es, su ser natural, con la racionalidad y la sociabilidad humanas¹⁷⁴. Tal complementariedad encontraba su fundamento en una naturaleza entendida teleológicamente: la naturaleza humana individual apunta, por ser racional –poseer *logos*–, a su trascendencia en la relación con los otros. Este *apuntar* es ya teleológico. Al respecto, es paradigmático el siguiente texto de la *Política*:

“La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra [*logos*] es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del

¹⁷³ R. SPAEMANN, *Rousseau: ciudadano sin patria*, Centro de Estudios Políticos y constitucionales, Madrid 2013, p. 7.

¹⁷⁴ Por ejemplo, en la *Política*: “Los demás animales viven principalmente guiados por la naturaleza; algunos, en pequeña medida, también por los hábitos; pero el hombre además es guiado por la razón; él solo posee razón” (ARISTÓTELES, *Política*, VII, 12, 1332b).

mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad”¹⁷⁵.

Como es sabido, el término griego *logos* hacía referencia tanto a la palabra como a la razón. En el texto, Aristóteles une ambos sentidos y presupone que para poder hablar es necesario tener razón y no sólo voz (aparato fonador o capacidad de emitir sonidos más o menos articulados) como muchos otros animales. De hecho, la voz es prescindible puesto que podemos hablar mediante signos. Lo necesario para hablar es, en primer lugar, intencionalidad y, en segundo, conocimiento abstracto y simbólico. Elementos ambos propios de la razón. En este sentido, un ser cuya naturaleza es racional es, por eso mismo, un ser naturalmente social puesto que hablar es algo que se aprende y se ejerce junto con otros. Ya justificó Wittgenstein que no puede existir un lenguaje privado¹⁷⁶.

“La autotranscendencia de la naturaleza humana está en analogía con la superación de la situación de carencia en la que el hombre se encuentra en tanto que ser natural mediante las manos y la razón, lo que ya era un tópico antiguo”¹⁷⁷. Las carencias biológicas (instintivas y de especialización) de las que hablaba Gehlen y otras condiciones como un nacimiento prematuro, la asistencia en el parto o el largo periodo de crianza, son algunos rasgos que hacen débil al hombre frente al resto de animales pero que, al mismo tiempo, “lo predestina desde el principio como un ser social”¹⁷⁸ porque, para sobrevivir, cada humano necesita la ayuda de los otros. Y no exclusivamente para sobrevivir, también necesita de la comunidad para alcanzar su plena realización.

¹⁷⁵ ARISTÓTELES, *Política*, I, 1, 1253.

¹⁷⁶ Toda su obra *Investigaciones filosóficas* trata precisamente la cuestión de la imposibilidad de un lenguaje privado y la forma de articularse colectivamente. Al respecto, es interesante el ejemplo del escarabajo con el que muestra que para la construcción de los conceptos son indiferentes las vivencias subjetivas puesto que se forman en el ámbito social. Lo mismo también vale para el dolor. Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, Gredos, Madrid 2009, p. 371.

¹⁷⁷ R. SPAEMANN, “Sobre el concepto de una naturaleza del hombre”, en *Lo natural y lo racional*, cit., pp. 29-30.

¹⁷⁸ R. SPAEMANN, *Rousseau: ciudadano sin patria*, cit., p. 85.

“Aristóteles había escrito que el hombre es por naturaleza un ser que habla y un animal político. Esta afirmación sólo es inteligible si partimos de un concepto teleológico de naturaleza. Pues el niño no empieza a hablar por sí mismo, ni existe una “lengua natural”, y muchos hombres viven en comunidades que no tienen la forma de la *polis*. Lo que Aristóteles quiso decir es que el hombre, cuando se ha convertido en lo que “propriadamente” es, habla racionalmente y vive en una comunidad de ciudadanos libres. El hecho de que para ello necesite la ayuda de otros hombres sólo es una confirmación de la naturaleza comunitaria del hombre”¹⁷⁹.

Por eso pensaba Aristóteles que “no puede haber un hombre completo más que como hombre hablante; y que sólo en la libre comunidad ciudadana de la división del trabajo se desarrollan las capacidades y las posibilidades de felicidad del hombre”¹⁸⁰. Que necesitemos de los otros para alcanzar nuestra plenitud humana y nuestra felicidad no es ninguna objeción puesto que “lo que puede ser realizado por medio de nuestros amigos, lo es en cierto modo por nosotros”¹⁸¹. En definitiva, la sociedad no es ajena al hombre ya que se encuentra presupuesta en su naturaleza.

Durante la Modernidad, por los motivos que ya se han explicado (en el Capítulo I de la Sección segunda), se abandonó la consideración teleológica de la naturaleza quedando ésta caracterizada de tres formas: como origen carente de orientación, como un concepto autorreferencial y como *res extensa*¹⁸². Los entes naturales perdieron toda trascendencia. Dejando de apuntar a algo fuera de ellos mismos, fueron reducidos a pura inmanencia. El mejor ejemplo de esta nueva concepción es el *conatus* de Spinoza: “el conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser no es nada más que la esencia actual de la misma”¹⁸³. Spaemann denominó “inversión de la teleología”¹⁸⁴ a la

¹⁷⁹ R. SPAEMANN, “Sobre el concepto de una naturaleza del hombre”, cit., p. 25.

¹⁸⁰ R. SPAEMANN, *Rousseau: ciudadano sin patria*, cit., pp. 71-72.

¹⁸¹ ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, III, 3, 1112b 25. Idea a la que apela Spaemann en R. SPAEMANN, “Sobre el concepto de una naturaleza del hombre”, cit., p. 25. Cita que sigue al texto de la nota anterior.

¹⁸² Cfr. V. GONZÁLEZ, *Libertad, relacionalidad y naturaleza de la persona: un diálogo desde Robert Spaemann con el construccionismo social* (tesis doctoral), Universidad Complutense de Madrid, Madrid 2021, pp. 107-123. Accesible en <https://eprints.ucm.es/id/eprint/70918/1/T43077.pdf>

¹⁸³ B. SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid 200, p. 133.

ontología moderna. En ella, “la actividad [de los seres] no apunta a la potenciación o el crecimiento del ser, sino a la conservación de aquello que, de todas maneras, ya es”¹⁸⁵. Se trata claramente de una versión *inmanentista*.

En consecuencia, cambió la relación entre naturaleza humana y sociedad. La comprensión del hombre como ser natural excluía la posibilidad de comprenderlo socialmente. Sin embargo, observaron –y observamos– que el hombre es un ser natural y, al mismo tiempo, vive en sociedad. Los contractualistas tematizaron perfectamente tales contradicciones modernas derivadas de su idea no teleológica de naturaleza. Así, entendieron que la constitución de sociedades civiles implicaba la superación del estado originario en el que el hombre se encontraba o, lo que es lo mismo, implicaba abandonar la naturaleza. Para ellos, no era posible seguir pensando al hombre como natural al tiempo que como social.

Si no podemos pensar al hombre como natural y social simultáneamente, debemos optar por una u otra forma de autenticidad humana. La mayoría de los contractualistas optó por la sociedad. Así, Hobbes, por ejemplo, presupone que los males de la humanidad surgen del estado de naturaleza y que la solución se halla en su abandono. Para el inglés, un estado de paz se alcanza con la realización de un pacto y con la organización política en torno a un soberano absoluto. Además, la naturaleza es un sustrato original que se debe abandonar pues carece de carácter normativo¹⁸⁶ y en ella se vive “una guerra como de todo hombre contra todo hombre”¹⁸⁷. Con el pacto civil se renuncia a ese elemento constitutivo de la ley natural que es la libertad¹⁸⁸, pero se gana en seguridad.

¹⁸⁴ R. SPAEMANN, *Reflexión y espontaneidad: Estudios sobre Fénelon*, cit., p. 101.

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ “Donde no ha precedido pacto, no ha sido transferido derecho, y todo hombre tiene derecho a toda cosa y, por consiguiente, ninguna acción puede ser *injusta*. Pero cuando se ha celebrado un pacto, entonces romperlo es injusto, y la definición de injusticia no es otra que *el no cumplimiento del pacto*, y todo aquello que no es injusto es *justo*” (T. HOBBS, *Leviatán*, cit., p. 240).

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 224.

¹⁸⁸ “El derecho natural, que los escritores llaman comúnmente *jus naturale*, es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder, como él quiera, para la preservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida” (T. HOBBS, *Leviatán*, cit., pp. 227-228). Sobre la identificación de naturaleza y

A juicio de Spaemann, Rousseau percibe y tematiza perfectamente las contradicciones modernas sin reducciones. Inicialmente, sobre todo en el *Contrato social*, opta, como el resto de sus contemporáneos, por la forma socializada del hombre; sin embargo, más tarde, en el *Emilio*, se inclinará por la versión naturalizada. Es en esta segunda obra donde mejor queda reflejada la contradicción. En ella, Rousseau diferencia entre el hombre natural (*homme naturel*) y el ciudadano (*citoyen*). Así, en el libro I del *Emilio* dice que “hay que optar entre hacer un hombre o un ciudadano; porque no se puede hacer uno y otro al mismo tiempo”¹⁸⁹. ¿Qué diferencia hay entre uno y otro?

“El hombre natural es todo para sí; él es la unidad numérica, el entero absoluto, que sólo tiene relación consigo mismo o con su semejante. El hombre civil no es más que una unidad fraccionaria que depende del denominador, y cuyo valor está relacionado con el entero, que es el cuerpo social. Las buenas instituciones sociales son aquellas que mejor saben desnaturalizar al hombre, quitarle su existencia absoluta para darle una relativa y transportar el *yo* a la unidad común; de suerte que cada particular ya no se crea uno, sino parte de la unidad, y no sea sensible más que en el todo”¹⁹⁰.

El ciudadano, por tanto, no vive para sí mismo, sino para el Estado. Habiendo sido desnaturalizado, el hombre que vive como ciudadano adquiere el sentido de su existencia en el mismo Estado. El ginebrino encuentra el ideal de esta forma de existencia en la *polis* de Esparta¹⁹¹, esto es, en una forma autoritaria de gobierno. En cuanto al hombre natural, se trata de un hombre individual, despojado de todo lenguaje

libertad en Hobbes, cfr. J. M. SANTOS, “Acerca del concepto de naturaleza en Thomas Hobbes derecho natural y ley natural en *El Leviatán*”, en *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, 145 (2013), pp. 110-112.

¹⁸⁹ J. J. ROUSSEAU, *Emilio, o De la educación*, Alianza, Madrid 1990, p. 37.

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ Cfr. R. SPAEMANN, *Rousseau: ciudadano sin patria*, cit., pp. 13-14. “Una mujer de Esparta tenía cinco hijos en el ejército y esperaba noticias de la batalla. Llega un ilota; le pregunta sobre ella temblando: Vuestros cinco hijos han muerto. –Vil esclavo, ¿te he preguntado eso? –¡Hemos obtenido la victoria! La madre corre al templo y da gracias a los dioses. He ahí a la ciudadana” (J. J. ROUSSEAU, *Emilio, o De la educación*, cit., p. 38).

y que se encuentra al margen de cualquier desarrollo histórico y cultural. Spaemann lo define del siguiente modo:

“el hombre natural de Rousseau era un ser sin lenguaje y asocial, o lo que es lo mismo, no era en absoluto lo que nosotros llamamos un hombre. El hombre natural de Rousseau es el producto de una abstracción de todas las condiciones sociales. Este producto, sin embargo, se llena de contenido a través de una meditación introspectiva sobre los movimientos instintivos elementales, no mediatizados por el lenguaje. [...] El único movimiento «social» que persiste es la compasión, un rechazo a ver sufrir a otros. Un rechazo que naturalmente, no ha de conducirlo a la ayuda activa, sino que simplemente puede llevarle a alejarse del lugar del infortunio”¹⁹².

Para Rousseau, la existencia civil o la natural no son, en sí mismas, problemáticas. Como veremos un poco más adelante, el auténtico problema reside en el ciudadano moderno. El hombre que ha salido del estado de naturaleza, y es ya ciudadano, se ve privado del amor de sí, porque no vive para sí mismo; también de la autosuficiencia que le caracterizaba y que le permitían gozar de felicidad, pues satisfacía todas sus necesidades. En la existencia social, “el egocentrismo inocente, *amour de soi*, se convierte en egoísmo, *amour propre*, el cual necesita siempre de otros para satisfacerse. Esta contradicción es la raíz de la alienación”¹⁹³, esto es, de la existencia humana inauténtica, antinatural. Otra consecuencia es que el hombre, en la medida en que depende de los demás, se convierte en un ser débil que fuerza a los otros para compensar su debilidad. Intenta obtener de los otros por medio de la fuerza lo que no encuentra en sí mismo. Así, Rousseau advierte de que “toda maldad procede de debilidad”¹⁹⁴.

Rousseau sólo encuentra dos vías posibles para solucionar la alienación. Ambas se corresponden con dos modelos educativos. La primera “consiste en radicalizar la

¹⁹² R. SPAEMANN, *Rousseau: ciudadano sin patria*, cit., p. 71.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 73.

¹⁹⁴ J. J. ROUSSEAU, *Emilio, o De la educación*, cit., p. 77.

socialización del hombre”¹⁹⁵ hasta que el individuo y el Estado sean, como se dijo antes, uno solo. Se trata de la educación del ciudadano tal y como la propone en *El contrato social*.

Sin embargo, en el *Emilio*, Rousseau sostendrá que tal forma de educación y de existencia no son posibles en pleno siglo XVIII puesto que “la institución pública no existe ya, no puede existir, porque donde ya no hay patria ya no puede haber ciudadanos”¹⁹⁶. ¿Qué puede significar que ya no hay patria? Spaemann nos proporciona alguna explicación al respecto: “los modernos estados monárquicos de masas no conocen más que sujetos privados o súbditos, pero no ciudadanos”¹⁹⁷. Por lo tanto, esta vía de radicalización de la sociabilidad del hombre, como la ha denominado Spaemann, ya no es posible para Rousseau. Lo fue en la Antigüedad, pero desde ella hasta el siglo XVIII ha mediado “la religión del hombre o el cristianismo”¹⁹⁸, quien habría emancipado al ciudadano de la *polis*. Lo hizo estableciendo “en la tierra un reino espiritual: este reino, separando el sistema teológico del sistema político, hizo que el Estado dejara de ser uno”¹⁹⁹.

Lo que inicialmente se le presentaba a Rousseau como una solución acabó siendo un problema más profundo: la Modernidad habría producido “hombres

¹⁹⁵ R. SPAEMANN, *Rousseau: ciudadano sin patria*, cit., p. 73.

¹⁹⁶ *Ibid.*, 39

¹⁹⁷ R. SPAEMANN, *Rousseau: ciudadano sin patria*, cit., p. 73.

¹⁹⁸ J. J. ROUSSEAU, *El contrato social o Principios de Derecho Político*, Losada, Buenos Aires 2003, p. 173.

¹⁹⁹ J. J. ROUSSEAU, *El contrato social*, p. 169. Rousseau interpreta del siguiente modo algunos elementos superficiales de la teología cristiana como contrarios a cualquier tipo de religión civil: “la religión, considerada con relación a la sociedad, que es o general o particular, puede dividirse también en dos clases: la religión del hombre y la del ciudadano. La primera, sin templos, sin altares, sin ritos, limitada al culto exclusivamente interior del Dios supremo y a los deberes eternos de la moral, es la pura y simple religión del Evangelio, el verdadero teísmo, y lo que se puede llamar el derecho divino natural” (*ibid.*, p. 171). “El cristianismo es una religión totalmente espiritual, que se ocupa tan sólo de las cosas del cielo; la patria del cristiano no es de este mundo. Cumple con su deber, es cierto, pero lo hace con una profunda indiferencia sobre el buen o mal éxito de sus afanes. Con tal y de no tener nada que reprocharse, poco le importa que todo marche bien o mal aquí abajo. Si el Estado está floreciente, apenas si se atreve a gozar de la felicidad pública; teme enorgullecerse de la gloria de país; si el Estado ese debilita, él bendice la mano de Dios que pesa fuertemente sobre su pueblo” (*ibid.*, pp. 173-174).

dobles”²⁰⁰, esto es, hombres socializados sin una auténtica identificación con la patria. El amor a sí mismo no se ha transformado en patriotismo o amor a la patria, sino en egoísmo. Esta es, en definitiva, una forma de existencia contradictoria cuyo mejor ejemplar es el burgués²⁰¹.

La segunda vía que ensaya Rousseau consiste en una “educación natural”²⁰². Sin embargo, el concepto mismo de *educación natural* es, como advierte Spaemann, paradójico²⁰³. Educar supone introducir a alguien en una cultura. La educación misma es un proceso socialmente mediado. En cambio, Rousseau contrapone cultura y naturaleza. Por eso, en boca del ginebrino, el concepto parece un oxímoron. No obstante, Rousseau entiende que la meta de la llamada *educación natural* no es reintroducir al hombre a su estado originario de naturaleza —lo que parece imposible— sino devolverle algo de aquella naturalidad perdida, principalmente, “la unidad consigo mismo”²⁰⁴. Por eso, la educación natural tiene lugar, únicamente, en el estado civil²⁰⁵.

En este sentido, Rousseau deja claro que la educación natural permitirá al hombre ser él mismo: “Emile será educado exclusivamente para sí mismo”²⁰⁶, dice Spaemann. Tal autorreferencia se aprecia en las siguientes palabras del propio Rousseau:

“Pero considerad, primero, que, al pretender formar al hombre de la naturaleza, no se trata por ello de hacerle un salvaje y relegarlo al fondo de los bosques, sino que, encerrado en el torbellino social, basta con que no dejemos que lo arrastren ni las pasiones ni las opiniones de los hombres; basta con que vea por sus ojos,

²⁰⁰ J. J. ROUSSEAU, *Emilio, o De la educación*, cit., p. 39.

²⁰¹ “Aquel que en el orden civil quiere conservar la primacía de los sentimientos de la naturaleza, no sabe lo que quiere. Siempre en contradicción consigo mismo. Siempre flotando entre sus inclinaciones y sus deberes, nunca será ni hombre ni ciudadano; no será bueno ni para sí ni para los demás. Será uno de esos hombres de nuestros días, un francés, un inglés, un burgués: no será nada” (*ibid.*, p. 38).

²⁰² J. J. ROUSSEAU, *Emilio, o De la educación*, cit., p. 114.

²⁰³ Cfr. R. SPAEMANN, *Rousseau: ciudadano sin patria*, cit., p. 74.

²⁰⁴ *Ibid.*, cit., p. 73.

²⁰⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 21-22.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 21.

con que sienta por su corazón, con que ninguna autoridad lo gobierne, salvo la de su propia razón”²⁰⁷.

Sobre la autonomía del hombre educado naturalmente, dice Spaemann que “en la conciencia recupera el hombre moderno su autarquía, su centro absoluto en sí mismo. A la altura de la civilización de su época, se convertirá de nuevo en el «hombre natural», en el «salvaje de las ciudades»”²⁰⁸. El concepto autorreferencial de naturaleza y no el teleológico es el que Rousseau recupera para en su propuesta educativa. Se trata de formar a un hombre centrado en su propia conservación²⁰⁹.

Con Spaemann, podemos obtener dos breves conclusiones sobre todo lo expuesto. La primera, que esta educación natural parece ser el auténtico antídoto para paliar la alienación que padece el hombre en el estado moderno. La segunda, que “Rousseau es el descubridor de la educación antiautoritaria”²¹⁰.

3.3. Libertad como emancipación

La propuesta educativa del *Emilio* es, en definitiva, emancipatoria respecto de la sociedad. Por eso, Rousseau exaltó la infancia, por su inocencia, porque el niño todavía no ha recibido la herencia cultural que condicionará su existencia. El niño es irreflexivo y, por lo tanto, espontáneo tal y como lo era el hombre natural²¹¹. Ambos son pensados por Rousseau como hombres realmente libres. Y pueden serlo, precisamente, porque ambos carecen de influencias externas o sociales. Advertimos aquí la concepción moderna de la libertad como emancipación.

Spaemann piensa que la consideración de la libertad como emancipación es una de las notas que configuran la conciencia moderna.

²⁰⁷ J. J. ROUSSEAU, *Emilio, o De la educación*, cit., pp. 342-343.

²⁰⁸ R. SPAEMANN, *Rousseau: ciudadano sin patria*, cit., p. 77.

²⁰⁹ Cfr. V. GONZÁLEZ, *Libertad, relacionalidad y naturaleza de la persona*, cit., pp. 116-119.

²¹⁰ R. SPAEMANN, *Rousseau: ciudadano sin patria*, cit., p. 79.

²¹¹ Cfr. R. SPAEMANN, *Reflexión y espontaneidad: Estudios sobre Fenelón*, cit., pp. 265-269.

“Es característico de la modernidad el entender la autodeterminación ante todo como emancipación, como un «alejarse de», no como un «hacia» determinado. La libertad es esencialmente desligamiento de lazos tradicionales. La dirección que adopta este desligamiento no está dada de antemano mediante un concepto de vida buena dotado de contenido. La libertad consiste, como escribe Thomas Hobbes, en «poderse mover por tantos caminos como sea posible». Y así se la viene entendiendo hasta hoy en la política y en las ciencias sociales. Es la ampliación permanente de las posibilidades de elegir. No es tanto una propiedad o un estado como un proceso, el proceso de «deliberación»²¹².

Como ha indicado Viviana González en su tesis doctoral, el concepto de libertad basado en la emancipación comienza con Hobbes y llega hasta Isaiah Berlin y podría entenderse como emancipación “*de cualquier interferencia o impedimento externo que pudiera obstaculizar al sujeto en aquello que quiere llevar a cabo*”²¹³. Es la misma definición de libertad que da Hobbes: “por libertad se entiende, de acuerdo con la significación apropiada de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que a menudo pueden arrebatar a un hombre por parte de su poder para hacer lo que le plazca”²¹⁴. Este concepto tiene un claro modelo de fondo fisicalista²¹⁵, según el cual, un cuerpo se mueve libremente si no experimenta la oposición de otro cuerpo o de otra fuerza externa.

Es clara la diferencia que encontramos con la noción clásica de libertad, aquella que defendieron los griegos y que heredaron los cristianos. Spaemann la relaciona con la *eleutheria*, concepto que, en el siglo V a. C., “significaba lo mismo que poder vivir del modo acostumbrado”²¹⁶. Frente a esta forma de entender la libertad, “la característica esencial del tirano era hacer nuevas leyes y obligar a los hombres a salirse

²¹² R. SPAEMANN, “¿Fin de la modernidad?”, cit., p. 250.

²¹³ V. GONZÁLEZ, *Libertad, relacionalidad y naturaleza de la persona*, cit., p. 124.

²¹⁴ T. HOBBS, *Leviatán*, cit., p. 228.

²¹⁵ Cfr. V. GONZÁLEZ, *Libertad, relacionalidad y naturaleza de la persona*, cit., p. 125.

²¹⁶ R. SPAEMANN, “¿Fin de la modernidad?”, cit., pp. 249-250. Este sentido de *eleutheria* es mantenido por Aristóteles: “De las tiranías, en efecto, unas se establecieron de este modo, cuando ya las ciudades habían crecido; otras, antes de esto, surgieron de reyes que se apartaron de las costumbres de sus antepasados y aspiraban a un mando más despótico” (ARISTÓTELES, *Política*, V, 10, 1310b, 5).

de los cauces que constituían para ellos una especie de segunda naturaleza”²¹⁷. Coincide, desde luego, con la noción de *libertad de los antiguos* de Benjamin Constant como aquella que consistía en participar activa y constantemente en el poder de la comunidad política²¹⁸.

Ahora bien, “lo que el sujeto moderno considera como interferencias que obstaculizan su libertad, no ha hecho sino ampliar su radio de alcance de modos insospechados. Tales «interferencias» ya no serían sólo las acciones deliberadas por parte de otros sujetos, sino también los vínculos procedentes de la tradición”²¹⁹. Si un objeto puede limitar el movimiento *libre* de un cuerpo físico, la tradición también puede limitar la decisión voluntaria de un sujeto. La tradición, como el legado cultural de una sociedad, queda categorizada como elemento obstaculizador de la libertad.

Ahora bien, el hombre que ha salido del estado de naturaleza se encuentra siempre en alguna sociedad y, con ello, se encuentra siempre bajo el influjo de la cultura. De manera que este nuevo ideal de libertad es irrealizable. En el sentido moderno, la libertad se presenta como “la ampliación permanente de las posibilidades de elegir. No es tanto una propiedad o un estado como un proceso, el proceso de «liberación»”²²⁰. Se trata de un camino sin fin, pues no hay meta. Incluso aquí se ven los efectos de la *desteleologización* de la naturaleza en la antropología.

3.4. El ideal de emancipación en la educación actual

Spaemann también vio en la obra de Rousseau las bases de los modelos educativos modernos y contemporáneos

²¹⁷ *Ibid.*, p. 250.

²¹⁸ Cfr. B. CONSTANT, “La libertad de los antiguos frente a la de los modernos”, en *La libertad de los antiguos frente a la de los modernos: seguida de La libertad de pensamiento*, Página Indómita, Barcelona 2020, pp. 19-62.

²¹⁹ V. GONZÁLEZ, *Libertad, relacionalidad y naturaleza de la persona*, cit., pp. 125-126.

²²⁰ R. SPAEMANN, “¿Fin de la modernidad?”, cit., p. 250.

“El padre de casi todas las ideologías radicales de los dos últimos siglos, Rousseau, es probablemente quien con mayor agudeza ha visto el problema de la educación en el mundo moderno. Su crítica a la educación del s. XVIII culminó en que esa educación daba lugar a un *homme double*, un hombre dividido, que ni puede ser individuo totalmente libre, contexto en sí mismo, ni por completo *citoyen*, ciudadano. Rousseau diseñó por eso dos utopías educativas: una el *Émile*, que tiene como meta el «hombre natural», libre de toda deformación social, y la otra que tiene como meta el *citoyen*. Es el bosquejo de una educación estatal totalitaria. En ambos casos, así lo creía Rousseau, el resultado sería la eliminación de la disociación del hombre en la civilización moderna, una nueva y radical identidad del hombre consigo mismo”²²¹.

La opinión de Spaemann es que la educación emancipatoria fue la dominante a lo largo de la segunda mitad del siglo XX. Por eso, “en los últimos años [Spaemann escribía esto en 1975] apenas ha habido un aspirante a un puesto académico que haya pronunciado una conferencia en la que no intercalase de vez en cuando las palabras «emancipación» y «emancipatorio»”²²². Nuestra sociedad es deudora de la Modernidad también en el ámbito pedagógico.

Dice Spaemann que, en su origen, *emancipación* es un término jurídico, puesto que alude al “estatus jurídico de la mayoría de edad”²²³. Por tanto, remite a un estado claramente delimitado, no a un proceso tal y como se pensó a partir de la Modernidad. Asimismo, Spaemann separa del sentido original (jurídico) del concepto de *emancipación* el sentido ideológico. Llama “ideología de la emancipación” al “cambio conceptual por el cual la palabra «emancipación» no significa ya la consecución de un estatus, sino un ideal que inspira un proceso infinito y concebido además como universal”²²⁴.

²²¹ R. SPAEMANN, “Sobre el ánimo para la educación”, en *Límites*, cit., p. 474.

²²² R. SPAEMANN, “¿Es la emancipación un objetivo de la educación?”, en *Límites*, cit., p. 453.

²²³ *Ibid.*, p. 454.

²²⁴ *Ibid.*, pp. 454-455.

El concepto ideológico de emancipación sale de la esfera del derecho. En esta esfera, era un concepto claramente delimitado: se era o no se era mayor de edad y, por tanto, responsable legal. En cambio, el sentido ideológico, que tiene un carácter social y psicológico, es mucho más relativo, siempre puede ser radicalizado, siempre se puede imaginar una emancipación mayor. Mirémoslo desde la perspectiva de lo económico. En absoluto podemos decir de alguien que se ha emancipado económicamente, pues nadie tiene independencia económica absoluta. Dependerá del salario que recibe de su jefe, de los clientes o de las fluctuaciones del mercado. Visto pedagógicamente sucede lo mismo. ¿Quién ha alcanzado la independencia suficiente como para ser una persona plenamente emancipada social y psicológicamente?

“El concepto socio-psicológico de emancipación se vuelve en ellas contra el político-jurídico y lo socava. La comunidad jurídica de sujetos que se reconocen mutuamente en su identidad histórico-natural se transforma en un proceso colectivo de aprendizaje en el que nadie es mayor de edad, sino que cada uno es pedagogo, psicoterapeuta y tutor de los demás en nombre del ideal común de la mayoría de edad y la emancipación”²²⁵.

Se prepara de este modo el camino hacia nuevos autoritarismos: “el concepto [de emancipación] que antes significó la liberación respecto del poder tutelar sirve ahora para legitimar nuevas formas de dominio, a saber, aquellas que logran mostrarse como emancipatorias”²²⁶.

La vinculación, aparentemente contradictoria, entre ideología de la emancipación y dominio totalitario queda justificada en uno de sus artículos de temática educativa titulado “Sobre el ánimo de la educación”²²⁷. Spaemann analiza brevemente el desarrollo durante el último siglo de la educación alemana y constata que el modelo educativo del nacionalsocialismo tenía elementos claramente emancipatorios, a pesar de que su objetivo fuera totalitario. La exaltación de la juventud ocupó un lugar relevante en la educación. Eslóganes como “la juventud sólo puede ser guiada por la juventud” o

²²⁵ *Ibid.*, p. 455.

²²⁶ *Ibid.*, p. 454.

²²⁷ Conferencia publicada por escrito en 197 y recopilada en *Límites*.

“no confíes en nadie que tenga más de 30 años”²²⁸ evidenciaban la ruptura con el pasado, pues nadie representa –y encarna– mejor que nadie la tradición como las personas mayores.

¿Puede ser el nazismo emancipatorio? Obviamente no, sin embargo, para imponer una nueva ideología, es necesario romper con el pasado, emancipar al hombre de lastres culturales que frenan la realización plena del nuevo hombre prometido. Por eso, “cualquier dirigente de la organización infantil nacionalsocialista podía injuriar groseramente o denunciar a un profesor que se contara entre los «anclados en el pasado» y que no hubiera entendido los «signos de los grandes nuevos tiempo»”²²⁹. Y del mismo modo, “los contenidos educativos tradicionales se volvieron sospechosos de ser expresión de una milenaria extranjerización de la esencia alemana por Roma y Jerusalén, de un colonialismo intelectual que ahora, finalmente, debía llegar a su fin”²³⁰. En su autobiografía, Joseph Ratzinger comenta que cuando los nazis llegaron al poder, una de las primeras medidas que implementaron en la educación fue la sustitución del estudio del latín y el griego, lenguas que nos vinculan con el pasado y que configuran la tradición europea, por el estudio de lenguas modernas²³¹. Entendieron perfectamente que la educación es el mejor medio para emancipar al hombre de la tradición.

También hoy, en España, nos encontramos inmersos en una educación que se nutre de la ideología de la emancipación y que podemos denominar educación innovadora. Las metodologías y las herramientas pedagógicas que se facilitan a los profesores para impartir docencia innovadora responden al modelo emancipatorio. La innovación educativa es el gran paradigma pedagógico actual en la educación primaria y secundaria y, cada vez más, en la universitaria. Metodologías como *flipped classroom*, aprendizaje basado en proyectos (ABP), *gamificación*, aprendizaje colaborativo o pedagogía inversa giran en torno a la autonomía del alumno.

²²⁸ R. SPAEMANN, “Sobre el ánimo de la educación”, cit., p. 468.

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ Cfr. J. RATZINGER, *Mi vida. Autobiografía*, Encuentro, Madrid 2013, pp. 37-44.

Consecuentemente, la educación innovadora reniega de la clase magistral, así como de los elementos que le son connaturales, como las tarimas, los libros de texto o los exámenes. Por supuesto que el contenido tiene cada vez menos importancia en los currículos, en los que prima la forma, el método²³². El contenido es visto como impositivo y, en gran medida, como arcaico. En esta línea, la introducción de las nuevas tecnologías e internet en la educación ha generado la confianza más o menos generalizada en que los contenidos estarán siempre disponibles en la red y que, por tanto, no son un objetivo de la educación. Asimismo, internet es una herramienta que ha fortalecido la autonomía de los alumnos a la hora de buscar información, de comunicarse o de trabajar. Algo que, desde luego, es positivo. Sin embargo, los pedagogos favorables a la innovación han interpretado ese hecho como una confirmación de sus teorías y con ello se ha reforzado la ideología de la emancipación. Es importante aclarar que ni los métodos innovadores ni el uso de las nuevas tecnologías han supuesto una mejora en la formación de los alumnos sino todo lo contrario²³³.

En cuanto a aquellos elementos que se asocian a la educación tradicional, la pedagogía innovadora ha relegado al profesor a un segundo plano y su función limitado, así como lo hiciera el educador del *Emilio* de Rousseau, a facilitar las herramientas para que el alumno se desarrolle en libertad. Se proyecta una imagen del alumno como autosuficiente que debe ser liberado de un sistema educativo antinatural. En el plano moral, tal imagen no puede significar otra cosa que bueno por naturaleza y corrompido por la sociedad. El mito rousseauiano del buen salvaje está aquí muy presente.

Por otro lado, la ideología de la emancipación está todavía más presente en la denominada coeducación. Definida como aquella educación cuyo objetivo es la igualdad de género, parte de la base de una sociedad patriarcal. Pretende, así, emancipar

²³² Sobre el declive del contenido en la educación española en favor de las emociones, las experiencias o las inteligencias múltiples es interesante el libro *El culto pedagógico* del filósofo y profesor José Sánchez Tortosa. Cfr. J. SÁNCHEZ, *El culto pedagógico. Crítica del populismo educativo*, Akal, Madrid 2019.

²³³ Que el nivel educativo de los españoles ha ido empeorando con el tiempo a pesar de incrementarse las metodologías innovadoras lo ha demostrado Gregorio Luri en la primera parte de su ensayo *La escuela no es un parque de atracciones*. Cfr. G. LURI, *La escuela no es un parque de atracciones. Una defensa del conocimiento poderoso*, Ariel, Barcelona 2020, pp. 25-132.

al alumno de esos papeles socialmente asignados que determinan el comportamiento de los varones y de las mujeres. No obstante, ¿dónde acabaría la liberación de esos papeles? No queda muy claro. De hecho, no hay una meta definida puesto que la coeducación no deja de ser otra forma de la ideología de la emancipación. Así, teóricos del género como P. B. Preciado o J. Butler (teorías *queer*) piensan que deberíamos emanciparnos de la misma biología, pues también esta disciplina estaría moldeada por el patriarcado.

Spaemann coincide, en cierta manera, con la ideología de la emancipación en que “libertad significa siempre «estar libre de» algo”²³⁴, puesto que “es un concepto reflexivo. No designa un estado de cosas que se pueda mostrar positivamente, sino que reflexiona sobre la ausencia de un estado así”²³⁵, ya sea la enfermedad, la adicción, la esclavitud, la invasión, etc. Abandonar esos estados (emanciparse) es, desde luego, ganar una libertad de la que antes se carecía.

Sin embargo, para que la libertad sea posible, necesitamos tomar como referencia la naturaleza y su consideración teleológica. “Sólo pueden ser libres o esclavos aquellos seres que poseen una naturaleza, o sea, que tienen, según la definición de Aristóteles, el «principio del movimiento y el reposo», seres que por sí mismos tienden a algo”²³⁶. Si nos referimos a la libertad como ausencia de impedimentos, debemos tomar una referencia como piedra de toque. En este caso, la naturaleza y sus tendencias. De hecho, hablamos de falta de libertad en los animales cuando les privamos de condiciones de vida que le son connaturales a su especie como ser enjaulados.

En el hombre, la cuestión se complica considerablemente si pensamos en nuestra condición natural. Venimos al mundo con carencias morfológicas e instintivas (Gehlen) que, por su escasa especialización, hacen de la nuestra una naturaleza inusualmente plástica. En ella, la diferencia entre el movimiento natural y el artificial no está tan clara. “La libertad de movimientos es estructurada por la educación, el lenguaje, los

²³⁴ R. SPAEMANN, *Personas*, cit., p. 191.

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ *Ibid.*, p. 192.

usos y las costumbres, es decir, por lo que llamamos «segunda naturaleza»²³⁷. Por eso, “la costumbre [...] es un componente de la libertad”²³⁸.

Sobre el sentido de la última afirmación, para Spaemann, es paradigmática la problemática plasmada por Sófocles en su obra *Antígona*. Creón interfiere en la libertad (en sentido griego de *eleutheria*) de Antígona cuando la priva de practicar la costumbre de enterrar a familiares. Se comporta como un auténtico tirano, pues “no fue el viejo mandamiento de enterrar al hermano el que privó a Antígona de libertad, sino la reciente prohibición por parte de Creón de hacerlo”²³⁹.

No obstante, no debemos entender que la segunda naturaleza sea un sustitutivo de la primera o biológica. Es cierto que no son lo mismo y que la diferencia facilita una concepción de la libertad basada en la emancipación. De hecho, también es cierto que existen costumbres que esclavizan como sucede con los vicios. Sin embargo, los vicios son contrarios a la naturaleza humana en la medida en que la limitan. Aquí es pertinente la diferencia entre vida y vida buena, puesto que un toxicómano –pongamos por caso– vive, pero no vive bien. Su existencia está profundamente limitada. Los hombres –también los seres vivos superiores– no reducen su existencia a la mera conservación, sino que aspiran a una cierta realización²⁴⁰. La experiencia cotidiana nos indica que no todas las formas de segunda naturaleza tienen el mismo valor. Que unas liberan y otras esclavizan.

“Como es evidente, la «segunda naturaleza» puede mantener con la primera una relación armónica o desarmónica. «Libres» podemos denominar a aquellos hombres en los que la relación es armónica, en los que la primera naturaleza no es subyugada por la segunda, sino disciplinada de tal forma que puede

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ R. SPAEMANN, “¿Es la emancipación un objetivo de la educación?”, cit. p. 459.

²³⁹ R. SPAEMANN, *Personas*, cit., p. 192.

²⁴⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 193.

desplegarse de acuerdo con su propia intelección y alcanzar una determinada forma histórica”²⁴¹.

Teniendo de fondo estas reflexiones sobre la imposibilidad de separar la libertad de la costumbre y de la naturaleza, pasamos a exponer las seis críticas que realiza Spaemann a los modelos educativos que identifican la emancipación como un objetivo posible en su artículo “¿Es la emancipación un objetivo de la educación?”. Citaremos la frase que encabeza y resume cada crítica y la explicaremos brevemente.

1. “La pedagogía de la emancipación se entiende como escuela de la sospecha”²⁴² y, como tal, acentúa la importancia del contexto social, cultural y político en la enseñanza de cualquier conocimiento para concienciar al alumnado de las injusticias cometidas históricamente. Con esto no sólo se pierden contenidos valiosos, sino que también se genera en el alumnado una actitud escéptica. “Antes de saber qué es algo uno se entera de que debería ser de otra manera. Y puesto que uno mismo no puede comprobarlo mediante experiencias adecuadas al respecto, tiene que creer al profesor. La pedagogía emancipatoria es autoritaria en el mal sentido”²⁴³. Que Aristóteles justificó la esclavitud o Kant la inferioridad de la mujer puede ser información relevante en muchos aspectos, pero no puede sustituir la impresionante obra filosófica de ambos.

2. “Para poder distinguir las mejoras de otros cambios, por ejemplo, de los empeoramientos, uno tiene que poseer competencia: ha de conocer las reglas de una cosa”²⁴⁴. Sabemos que todo progreso, sea científico, social o artístico, se realiza con base en lo anterior. Hoy tenemos avances informáticos impresionantes debido a que los pasos previos no se desecharon. Alguien puede innovar cuando conoce perfectamente su campo y controla con precisión la técnica. No antes. La pedagogía de la emancipación rompe con el pasado e impide el progreso real.

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² R. SPAEMANN, “¿Es la emancipación un objetivo de la educación?”, cit., p. 461.

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ *Ibid.*

3. “La pedagogía de la emancipación aboga por la supresión de aquellos contenidos que no son accesibles a todos de la misma manera”²⁴⁵. En este punto, Spaemann aclara que la renta no es siempre proporcional al nivel de estudios y, por tanto, la igualdad en los contenidos no tiene mucho sentido si lo que se busca es eso. Por otro lado, considera que la escuela debería, en realidad, promocionar las diferencias.

4. “El punto de vista de la emancipación en cuanto objetivo de la educación hace que la diversidad de contenidos que llenan la vida de sentido se evapore en una reflexión que remite constantemente dichos contenidos a las condiciones del marco social”²⁴⁶. Esta crítica nos remite a dos cosas: a la teoría funcionalista de la sociedad y al consecuencialismo. Si todo remite al marco social, todo lo que sucede dentro de ese marco puede ser entendido como reproducción y estabilización del sistema (teoría funcionalista). De este modo, todos los que se encuentran bajo ese marco son responsables de las injusticias que se cometen, sean o no sean ellos los que las cometan directamente. No repetiremos la crítica de Spaemann al consecuencialismo. Sí diremos que el efecto que produce este tipo de lógicas es la indiferencia moral puesto que es evidente que no soy capaz de responsabilizarme de todo, de lo que hago y de lo que no hago.

5. “La pedagogía de la emancipación forma individuos con identidad débil, pues impide lo que es un derecho del niño: la posibilidad de identificación”²⁴⁷. Esta es una crítica bastante evidente, pero nos parece fundamental. Generamos nuestra identidad a partir de las relaciones con los otros y estas relaciones vienen determinadas por un contexto sociocultural delimitado. Socavarlo supone minar la capacidad de construcción de la identidad del niño. Al mismo tiempo, lo hace más dependiente de entidades o personas (partidos políticos, Estados, profesores, etc.) para construir esa identidad. Ya hemos hablado de la deriva totalitaria de la ideología de la emancipación.

²⁴⁵ *Ibid.*

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 162.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 463.

6. “La pedagogía de la emancipación quiere producir la felicidad”²⁴⁸, pero la felicidad no puede buscarse directamente, sino que es la consecuencia de otra búsqueda. A nuestro juicio, Spaemann también acierta con esta crítica pues las nuevas pedagogías centran su atención en las emociones, los sentimientos y la felicidad²⁴⁹.

Antes de finalizar el artículo, Spaemann explica una última crítica, aunque esta vez sin enumerarla. Se trata de la paradoja que supone la pedagogía de la emancipación, al menos teóricamente. Cuando el pedagogo dirige al alumno a la emancipación de todo lo dado, está invitando al alumno a emanciparse del propio pedagogo y de la propia ideología de la emancipación²⁵⁰. Pero esto no ocurre y el profesor o el pedagogo aparece, más bien, como parte de una “élite emancipatoria”²⁵¹ que, a la postre, refuerza el autoritarismo.

La emancipación no es, en definitiva, un objetivo posible para la educación y, por tanto, tampoco puede servir de fundamento al currículo. Los contenidos, las metodologías y las herramientas pueden ser variadas y deben ajustarse a cada materia pero no deben ser vertebradas por un único elemento y, mucho menos, por la ilusión de la emancipación.

²⁴⁸ *Ibid.*

²⁴⁹ Sobre los objetivos y los medios de las nuevas pedagogías, Jesús Sánchez considera lo siguiente: “Cabe llamar *formalismo pedagógico* a ese vaciado de los contenidos académicos bajo el manto propagandístico de la Nueva Pedagogía. Su éxito ha culminado en un *populismo pedagógico* hegemónico y transversal, casi ecuménico, que hurta a los alumnos, bajo la mascarada de la escuela inclusiva, el acceso a unos niveles de conocimiento elevados y a unas posibilidades materiales inviables sin un sistema de instrucción pública de calidad. De este modo, se ha empobrecido e, incluso, evacuado el contenido científico, académico, técnico e intelectual de la enseñanza pública. En su lugar, la subjetividad sentimental y emocional, los espejismos de la felicidad y de la libertad espontánea del niño” (J. SÁNCHEZ, *El culto pedagógico*, cit., pp. 13-14).

²⁵⁰ R. SPAEMANN, “¿Es la emancipación un objetivo de la educación?”, cit., p. 463.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 457.

Conclusiones

Tras la finalización de este trabajo, podemos sintetizar la investigación con una serie de conclusiones que sirvan, además, como resumen.

1. La tradición cristiana ha concebido teleológicamente la naturaleza, en la que incluía al hombre en la cúspide. La concepción teleológica se extiende hasta la filosofía griega, siendo su mayor exponente Aristóteles. La teleología no era únicamente una teoría de filosofía de la naturaleza, sino que significaba una forma de mirar y de tratar el mundo y a los otros. No había ningún problema en pensar al hombre como natural y racional al mismo tiempo, como bien nos demuestra la definición aristotélica de hombre como animal racional. El respeto por la naturaleza como finalizada y del hombre como el ser más elevado se presuponía.

2. Spaemann ha puesto en valor la clásica comprensión teleológica de la naturaleza proporcionando dos fundamentos, uno teórico y otro práctico. El primero está basado en la incomprendibilidad del movimiento si se le sustrae la finalidad, y, el segundo, práctico, alude a las consecuencias negativas que provoca la aplicación del modelo no teleológico sobre el hombre. El dualismo antropológico que resulta impide concebir al hombre como natural y racional al mismo tiempo, un dualismo que se extiende también a otros lugares, al político, por ejemplo, en la contraposición sociedad/individuo, vinculados a posteriori por algún pacto. Este dualismo genera otro dualismo a otro nivel: la contraposición entre ser humano y persona. Es precisamente este dualismo el que facilita hacer un uso arbitrario de categorías como la dignidad.

3. Durante la modernidad, se abandonó la concepción teleológica de la naturaleza. Spaemann encuentra dos causas. Por un lado, el desarrollo de la ciencia y de la técnica moderna impusieron su mirada objetivadora al tiempo que sacaba provecho de una naturaleza no entendida teleológicamente y sobre la que se podía, y debía, intervenir imponiendo externamente fines. O lo que es lo mismo, manipulándola a su antojo. Por otro lado, los argumentos *finalísticos* a favor de la existencia de Dios durante la Edad Media tardía, facilitaron una comprensión de la naturaleza que carece de fines. Así, la quinta vía de Tomás de Aquino presuponía que la finalidad del mundo creado procedía del creador. Esta idea que, en sí misma no es incorrecta desde el punto de vista de la teología cristiana, facilitaba una comprensión del mundo natural carente

de finalidad interna. A este proceso, Spaemann lo ha denominado *desteleologización* de la naturaleza.

4. Cuando la *desteleologización* alcanzó la ética se impusieron, poco a poco, diferentes formas de consecuencialismo. Con la eliminación de los fines naturales, ninguna justificación ética pudo apelar ya a otros elementos que no fueran subjetivos. La valoración de la acción recayó sobre la intención del agente o sobre sus consecuencias.

5. Para alcanzar el origen del consecuencialismo, debemos remontarnos al nominalismo de Ockham y a Lutero. En ellos, se consolida la ruptura entre *ser* y *deber ser*, es decir, entre naturaleza y moralidad. Una ruptura que es, desde luego, efecto del proceso de *desteleologización*. Tanto Ockham como Lutero, por motivos religiosos, pensaron que el hombre no es capaz de hacer el bien, ni siquiera de conocerlo. Elevaron la moral al plano divino impidiendo una comprensión cercana y natural de sus principios. El empirismo británico acentuó más todavía la ruptura entre *ser* y *deber ser* dando lugar al utilitarismo.

6. El utilitarismo supone una ética que desvincula claramente *ser* y *deber ser*, puesto que, en su versión clásica, no prescribe ni suscribe ninguna acción en sí misma. La única referencia que toma es el aumento de placer para el mayor número de personas. El utilitarismo, sin embargo, no es todavía consecuencialismo puesto que arrastra una teoría psicológica difícilmente defendible, a saber, la identificación entre placer y felicidad.

7. El consecuencialismo es una teoría ética que ha purificado al utilitarismo de elementos materiales (de su teoría psicológica) y se limita a proporcionar una estructura basada en la optimización del mundo.

8. Spaemann ha indicado un problema inherente al consecuencialismo que lo invalida como teoría ética. Se trata del problema de la responsabilidad universal. El consecuencialismo, al prescribir la acción que más optimice el mundo, carga al agente con una responsabilidad universal. Esta responsabilidad es inasumible y, por tanto, el consecuencialismo produce un efecto desmoralizador, lo contrario a lo que busca.

9. Otros problemas del consecuencialismo han sido señalados por Spaemann. 1) El consecuencialismo genera lo contrario de lo que pretende, esto es, mejorar el mundo,

puesto que, como sucede con el chantaje, las consecuencias a largo plazo pueden ser las contrarias de las que se pretende. 2) Para que el consecuencialismo fuera factible, se necesitaría un saber no finito. 3) El consecuencialista no puede distinguir entre normas técnicas y normas morales con lo que renuncia a la ética. 4) El consecuencialismo elimina valores morales cuando la única condición que impone es optimizar el mundo. En este sentido, el consecuencialista puede tolerar un asesinato si las consecuencias resultantes son beneficiosas en un sentido más amplio.

10. Ante las contradicciones internas del consecuencialismo, hemos examinado otras teorías éticas actuales alternativas y las hemos confrontado con la propuesta de Spaemann. También en ellas hemos encontrado problemas que nos impiden aceptarlas y que no satisfacen. La teoría de sistemas ha venido ocupando un lugar cada vez más importante y ha dado una interpretación funcionalista de la ética; sin embargo, contra ella, Spaemann ha objetado que ha entendido al revés la relación entre ética y función social. Toda teoría funcionalista se integra, a priori, en un *ethos*, esto es, en una cosmovisión ético-religiosa. Por eso, para que podamos entender que algo es funcional, beneficioso para el sistema social, debe ser calificado inicialmente como *bueno*. Pero eso ya es ética.

11. Otra teoría enfrentada por Spaemann es la teoría de la acción comunicativa de Habermas. Crítica de Habermas a Luhmann y crítica de Spaemann a Habermas.

12. La teoría ética de Spaemann parte de que las fundamentaciones funcionalista y deontología de la ética son insuficientes. Ninguna de ambas teorías éticas es capaz de integrar la finalidad natural. Las éticas deontológicas no lo integran porque centran la valoración moral en la intención del agente, obviando otros elementos inherentes a la acción como son las consecuencias. Por su parte, el consecuencialismo se centra en los efectos de la acción y responsabiliza al agente de todos ellos. Ambas teorías son reduccionistas.

13. La propuesta ética de Spaemann propone integrar la intención y las consecuencias en el fin objetivo. Siguiendo la filosofía tomista, Spaemann considera que los actos también tienen un fin objetivo y que éste lo caracteriza principalmente. Sin embargo, se deben tener en cuenta los accidentes de la acción, esto es, la intención, las consecuencias y el contexto. Partiendo del principio tomista “*bonum ex integra causa*;

malum ex quocumque defectu”, Spaemann determina que la bondad de una acción debe satisfacer todos los elementos de la misma, comenzando por el fin objetivo.

14. Sobre las acciones malas, Spaemann ha hecho mucho hincapié en que existen males intrínsecos, es decir, acciones que siempre y bajo cualquier circunstancia son malas: así, por ejemplo, el asesinato. Esta tesis la extenderá para argumentar la maldad del aborto. Que existan acciones malas intrínsecamente, sólo puede comprenderse si se consideran los fines objetivos. No se puede hacer, por el contrario, si solo se observan las consecuencias, puesto que de un asesinato podrían surgir consecuencias positivas.

15. Para que la responsabilidad pueda ser asumida por el sujeto agente, se debe limitar la responsabilidad. Al respeto, consideramos que de la teoría de la acción de Spaemann se puede llevar a cabo un recorte de la responsabilidad basado en la identidad del sujeto. Tres son los niveles de responsabilidad que entresacamos de la filosofía de Spaemann: la personalidad (en relación con su finitud), las relaciones familiares y el cargo institucional. La responsabilidad se amplía o se reduce en función de las variaciones de estos elementos.

16. Spaemann ha explicado que el proceso de *desteleologización* implicó la separación entre la felicidad y el deber. Kant es el filósofo que asienta una ruptura que venía de lejos. Para él, la felicidad, entendida como la satisfacción de todos los instintos y necesidades, era una tendencia natural, casi animal, frente al deber que nace de la razón. Además, considera Kant que la felicidad nos aleja de la autonomía en tanto que nos hace depender de tendencias y necesidades.

17. La propuesta ética de Spaemann está basada en la benevolencia. Por benevolencia entiende Spaemann la capacidad de reconocer la realidad de existencia más allá de uno mismo (descentralización o auto-relativización). Se trata de un término de raigambre medieval. Esta capacidad sólo la tienen los seres racionales y les permite que ese reconocimiento, teórico en principio, sea práctico a través del respeto por aquella realidad reconocida. Por su parte, los animales no gozan de una existencia como la nuestra. Ellos, como ha aclarado Spaemann, viven anclados a su naturaleza, no pudiendo trascenderla.

18. Nuestro autor ha demostrado que la benevolencia para con los otros seres no es un deber, sino que funda todos los deberes puesto que, si no hay alguien a quien afectar con mis acciones, y esto me lo descubre la benevolencia, no tiene sentido hablar de deberes para con él.

19. La propuesta ética basada en la benevolencia de Spaemann está en consonancia con las antropologías de grandes pensadores del siglo XX como Max Scheler, Helmut Plessner o Arnold Gehlen. La idea del hombre abierto al mundo de Scheler o los estudios de Gehlen sobre las carencias biológicas del ser humano son aportes valiosísimos para Spaemann. Le han influido, especialmente, las reflexiones de Plessner sobre la posición excéntrica del hombre.

20. Spaemann ha intentado unir de nuevo felicidad y deber a partir de la benevolencia. Si es cierto que como seres racionales podemos abrir los ojos a la realidad y reconocer la existencia del otro, se ve claro que nuestra realización como humanos está vinculada a la respuesta que demos a ese descubrimiento. Nuestra felicidad está en juego, principalmente, en el ámbito de la ética.

21. Para Spaemann, la benevolencia es el fundamento de la dignidad humana. Spaemann amplía el sentido que tenía para Kant que el hombre sea un fin en sí mismo considerando que el hombre es un fin en sí absolutamente. El resto de seres naturales son fines en sí mismos por estar finalizados, es decir, por poseer alguna forma de *telos* inherente. Que el hombre pueda relativizarse (benevolencia) y acoger en sí mismo toda la realidad, lo convierte en un ser que refleja lo absoluto. A un ser cuyo valor de existencia es ese le corresponde un valor absoluto, la dignidad.

22. El término persona no es descriptivo sino normativo, esto es, no designa una serie de cualidades, sino que afirma algo sobre un ser que ya ha sido con anterioridad identificado empíricamente como perteneciente a una especie. Tal distinción es importante porque nos muestra que ser persona no es algo que se pueda ganar y perder. No obstante, identificamos una serie de notas características de la persona: diferencia interna, singularidad y unicidad, subjetividad y exterioridad, intencionalidad y alma, naturaleza racional y su reconocimiento. Estas notas no significan que las personas queden definidas con ellas, significa que las personas se manifiestan de esa forma.

23. Una vez definida la persona, Spaemann encuentra que existen una serie de actitudes que siempre son acordes con el valor personal. Se trata del reconocimiento, del perdón y de la promesa. En el primer caso, no se trata de un reconocimiento empírico pues, como se ha dicho, *persona* no es un término descriptivo. Reconocer al hombre como persona supone un acto de libertad, sin embargo, el reconocimiento es el fundamento de la consideración que tengo hacia mí mismo como persona. El perdón permite no identificar a la persona con sus actos puesto que ella siempre es más de lo que se nos muestra empíricamente. En cuanto a la promesa, nos compromete moralmente y presupone que, en el futuro, seguiremos siendo los mismos. Sin esa permanencia en el tiempo, las promesas no nos obligarían en absoluto. Por eso, Spaemann ve algo en la promesa que expresa la existencia humana cuando dice que la persona es una promesa.

24. Uno de los aspectos más atractivos de la filosofía de Spaemann es que su filosofía puede ser aplicada. En este sentido, Spaemann ha abordado cuestiones de actualidad muy diversas, siendo las más representativas, a nuestro juicio, las de bioética, ecología y educación.

25. En los textos de Spaemann se puede apreciar que las bases filosóficas desde las que se defiende el aborto suelen ser dos: desde una antropología empirista y desde el consecuencialismo ético. El empirismo exige que todo hombre demuestre empíricamente cualidades personales (como la conciencia) si quiere ser aceptado en la comunidad de personas. Por eso, para un empirista un embrión no se puede contar entre el número de las personas. En el empirismo no se conciben conceptos no descriptivos como el de *persona*. Con el utilitarismo se justifica cualquier intervención sobre la naturaleza, incluido el ser humano, si es por un supuesto beneficio mayor.

26. Spaemann ha demostrado que todos los seres humanos son personas y lo ha hecho a través de las incoherencias de planteamientos contrarios. Así, si todo ser humano es persona, cualquier aborto es injusto.

27. Spaemann también ha demostrado que la emisión del certificado de asesoramiento previo al aborto supone una colaboración formal con un mal intrínseco como es el aborto y que, por ello, ningún católico está autorizado a emitirlo. La justificación del mantenimiento de este certificado sólo se podía hacer desde posturas consecuencialistas. Razón de más para renunciar a él.

28. Sobre la eutanasia, Spaemann también ha desvelado que su justificación también es empirista y utilitarista. En este caso, como sucede con Singer, se identifican las condiciones de vida con la persona para justificar que, en caso de grandes dolores o de otras situaciones graves, se deba proceder con la eutanasia. Asimismo, hay razones utilitaristas para defender la eutanasia en una sociedad cada vez más envejecida. Al respecto, Spaemann ha dejado claro que la eutanasia está sustentada en una aparente pero falsa autonomía del paciente (porque decide muy condicionado por su situación y porque las condiciones para que se practique la eutanasia han sido puestas de antemano por el legislador) y que supone una pendiente resbaladiza (por la que ya se han deslizado países como Holanda).

29. La eutanasia y el aborto son consecuencias evidentes y especialmente graves de la deriva anti-teleológica moderna. El razonamiento utilitarista moderno y la *objetualización* científica han alcanzado al hombre y han sometido su vida en dos momentos de especial vulnerabilidad.

30. El problema ecológico tan en boga hoy es otra consecuencia más del proceso de *desteleologización*. El resultado de eliminar la finalidad de la naturaleza es, precisamente, una naturaleza carente de sentido que está a disposición del consumo humano. Se ha impuesto un antropocentrismo, propiamente moderno, que se arroga el derecho de manipular la naturaleza a su antojo.

31. La alternativa que sugiere Spaemann consiste en el antropomorfismo, esto es, en aplicar sobre los seres naturales el modelo humano de la teleología. Del mismo modo que nos percibimos como sujetos con tendencias, esto es, con inclinaciones hacia aquello que nos beneficia, así debemos comprender a los seres naturales. De otra forma no podemos atribuir seriamente realidad a otros seres y, en consecuencia, tomar en serio su existencia.

32. La última cuestión aplicada abordada en este trabajo es la educación. Spaemann ha criticado en algunos de sus trabajos que la emancipación del alumno se haya convertido en un objetivo de la educación. Según Spaemann este objetivo educativo se remonta a la filosofía de Rousseau. Como consecuencia de la *desteleologización*, Rousseau entendió dos formas de ver al hombre, la salvaje e individualista y la artificial y socializada. El ginebrino no pudo aunar, como lo haría Aristóteles, entre lo político y lo animal, por eso ideó dos modelos educativos: el del

hombre natural y el del ciudadano. La vía educativa del hombre natural (desarrollada en el *Emilio*) tuvo mayor repercusión y llega hasta nuestros días. Su objetivo es la emancipación del alumno de todo condicionante social para acercarlo lo máximo posible a ese originario estado de naturaleza.

33. Rousseau, así como la mayoría de los modernos, entre ellos Kant, entienden la libertad como emancipación. Emancipación que entienden, a su vez, como independencia de condicionantes externos al individuo, condicionantes que van, según se entienda, desde la tradición hasta la propia naturaleza. Frente al concepto jurídico de emancipación, Spaemann ha denominado *ideología de la emancipación* a esta forma de comprender la libertad como ausencia de todo vínculo limitante.

34. La educación actual participa de la ideología de la emancipación a través del modelo predominante denominado educación innovadora. En ella, se arrinconan los contenidos para dar prioridad a la forma y se busca la autonomía del alumno en todo momento.

Bibliografía

1. Fuentes

R. SPAEMANN Y R. LÖW, *Fini naturali. Storia & riscoperta del pensiero teleológico* (ed. digital) Ares, Milán 2013. Traducción de L. Allodi.

R. SPAEMANN, “La inviolabilidad de la vida humana”, en *Anuario Filosófico*, 27 (1994), p. 69-87.

R. SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, EUNSA, Pamplona 1980. Traducción de DIORKI.

R. SPAEMANN, *El rumor inmortal. La cuestión de Dios y la ilusión de la modernidad* (2ª ed.), Rialp, Madrid 2017. Traducción de J. de la Cruz Fortún.

R. SPAEMANN, *Ensayos filosóficos*, Cristiandad, Madrid, 2004. Traducción de L. Rodríguez Duplá.

R. SPAEMANN, *Ética, política y cristianismo* (2ª ed.), Palabra, Madrid 2008. Traducción de J. M. Barrio y R. Barrio.

R. SPAEMANN, *Ética: Cuestiones fundamentales* (9ª ed.), EUNSA, Pamplona 2010. Traducción de J. M. Yanguas.

R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia* (2ª ed.), Rialp, Madrid 2014. Traducción de J. L. del Barco.

R. SPAEMANN, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, EIUNSA, Madrid 2003. Traducción de J. Fernández Retenaga y J. Mardomingo Sierra.

R. SPAEMANN, *Lo natural y lo racional*, Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago de Chile 2011. De la traducción de J. Olmo y D. Innerarity para Rialp.

R. SPAEMANN, *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid 1989. Traducción de J. Olmo y D. Innerarity.

R. SPAEMANN, *Love & the dignity of human life. On nature and natural law*, Eerdmans Publishing, Cambridge 2012.

R. SPAEMANN, *Meditaciones de un cristiano I. sobre los salmos 1-51*, BAC, Madrid 2015. Traducción de F. Simón Yarza.

R. SPAEMANN, *Personas, Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, EUNSA, Pamplona 2010. Traducción de J. L. del Barco.

R. SPAEMANN, *Reflexión y espontaneidad: Estudios sobre Fénelon*, EUNSA, Pamplona 2021. Traducción de F. Simón Yarza.

R. SPAEMANN, *Rousseau: ciudadano sin patria*, Centro de Estudios Políticos y constitucionales, Madrid 2013. Traducción de F. Simón Yarza.

R. SPAEMANN, *Sobre Dios y el mundo. Una autobiografía dialogada*, Palabra, Madrid 2014. Traducción de J. M. Barrio y R. Barrio.

R. SPAEMANN, *Un philosophe face à la Révolution. La pensée politique de Louis de Bonald*, Éditions Hora Decima, París 2008. Traducción de S. Robilliand.

2. Bibliografía secundaria

A. M. GONZÁLEZ, *Naturaleza y dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann*, EUNSA, Pamplona 1996.

E. BURGUETE, *Bases para una fundamentación de la bioética del inicio de la vida en la filosofía de Rober Spaemann. Consideraciones a propósito del aborto* (tesis doctoral), Universidad Católica de Valencia, Valencia 2016. Accesible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=117921>

F. SIMÓN, “In memoriam Robert Spaemann (1927-2018)”, en *Anuario Filosófico*, 52 (2019), pp. 167-174.

H. H. ARELLANO, “Robert Spaemann y el utilitarismo”, en *Revista de Derecho Público*, 55/56 (1994), pp. 55-66.

H. ZABOROWSKI, “Conversación con Robert Spaemann: un animal capaz de prometer y perdonar” en *Humanitas: revista de antropología y cultura cristiana*, 52 (2008), pp. 682-693.

H. ZABOROWSKI, *Robert Spaemann's philosophy of the human person: nature, freedom, and the critique of modernity*, OUP, Oxford 2010.

L. CLAVELL, “Redescubrir la finalidad natural. Robert Spaemann y Tomás de Aquino”, en *Sapientia*, 70 (2014), pp. 5-20.

L. RODRÍGUEZ, “La benevolencia como categoría fundamental de la ética eudemonista”, en *Revista de Filosofía*, 3 (1990), pp. 215-222.

M. L. PRO, “El pensamiento ecoético de Robert Spaemann: ética de la benevolencia y cuidado del mundo natural”, en *Cuadernos de Bioética*, 97 (2018), pp. 281-287.

M. L. PRO, *Introducción a la ética de Robert Spaemann*, Comares, Granada 2021.

M. L. PRO, *Relación entre persona y felicidad en la obra de Robert Spaemann*, Universidad Católica de Ávila, Ávila 2017.

P. AGULLÓ, “La dignidad según R. Spaemann: un concepto puente ontológico-antropológico-ético”, en P. GARCÍA y A. R. MIÑÓN (ed.), *La humildad del maestro. En homenaje a Urbano Ferrer*, Encuentro, Madrid (2019), pp. 30-43.

P. AGULLÓ, “Repensar teleológicamente la persona: un estudio desde la filosofía de Robert Spaemann”, en *Quién: revista de filosofía personalista*, 10 (2019), pp. 7-26.

V. GONZÁLEZ, (2022) *Libertad, relacionalidad y naturaleza de la persona: un diálogo desde Robert Spaemann con el construccionismo social* (tesis doctoral), Universidad Complutense de Madrid, Madrid 2021. Accesible en <https://eprints.ucm.es/id/eprint/70918/1/T43077.pdf>

3. Obras consultadas

A. C. CROMBIE, *Historia de la Ciencia: De San Agustín a Galileo. La ciencia en la baja Edad Media y comienzos de la Edad Moderna: siglos XIII al XVII*, Alianza, Madrid 1987. Traducción de J. Bernia.

A. F. ROLDÁN, “La gracia como factor político en Martín Lutero y Juan Calvino”, en *Teología y cultura*, 19 (2017), pp. 37-53.

A. GARCÍA, “Notas sobre la teoría general de sistemas”, en *Revista General de Información y Documentación*, 1 (1995), pp. 197-213.

A. GEHLEN, *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*, Paidós, Barcelona 1993. Traducción de C. Cienfuegos.

A. GEHLEN, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo* (2ª ed.), Sígueme, Salamanca 1987. Traducción de F. C. Vevia Romero.

A. GIUBILINI y F. MINERVA, “After-birth abortion: why should the baby live?”, en *Journal of medical ethics*, 5 (2013), pp. 261-263.

A. GIUBILINI y F. MINERVA, “Clarifications on the moral status of newborns and the normative implications”, en *Journal of medical ethics*, 5 (2013), pp. 264-265.

A. GONZÁLEZ, “La posicionalidad excéntrica del hombre. En torno a la antropología de Helmuth Plessner”, en *Anuario Filosófico*, 4 (1971), pp. 117-181.

A. JAUME, “La teleología aristotélica como una inferencia a la mejor explicación: un análisis epistemológico del principio de finalidad en el Libro II de la Física de Aristóteles”, en *Ágora*, 32 (2013), pp. 29-47.

A. JONSEN, “Ética de la eutanasia”, en *Humanitas*, 1 (2003), pp. 103-112.

A. L. GONZÁLEZ, “Intuición y escepticismo en Ockham”, en *Anuario Filosófico*, 10 (1977), pp. 105-130.

A. M. GONZÁLEZ, “Cultura y felicidad en Kant”, en *Teorema*, 23 (2004), p. 217.

- A. M. GONZÁLEZ, “La dignidad de la persona, presupuesto de la investigación científica. Concepciones de la dignidad”, en J. BALLESTEROS y A. APARISI (ed.), *Biotecnología, dignidad y derecho: bases para un diálogo*, Eunsa, Pamplona 2004, pp. 17-41.
- A. MACINTYRE, *Historia de la ética*, Barcelona, Paidós 1988. Traducción de R. Juan Walton.
- A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Austral, Barcelona 2013. Traducción de A. Valcárcel.
- A. MESTRE, “La ética de la responsabilidad según Robert Spaemann”, en *Revista Ecclesia*, 2 (2006), p. 233-259.
- A. PARDO, “Embrión y «preembrión»”, en *Cuadernos de Bioética*, 4 (1997), pp. 1416-1431.
- A. PFÄNDER, *Fenomenología de la voluntad*, Avarigani Ed., Madrid 2011. Traducción de M. García Morente.
- A. RODRÍGUEZ, *Ética general* (7ª ed.), Eunsa, Pamplona 2010.
- A. WAGNER, “La certeza en Descartes” en *Revista de Filosofía*, 4 (1950), pp. 459-468.
- AGUSTÍN DE HIPONA, “Carta 153”, en *Obras de San Agustín* (vol. I), BAC, Madrid 1946. Traducción de R. P. Victorino Capanaga.
- AGUSTÍN DE HIPONA, “De beata vita”, en *Obras de San Agustín* (vol. XI), BAC, Madrid 1953. Traducción de L. Cilleruelo.
- ARISTÓTELES, *De anima*, Gredos, Madrid 1978. Traducción de T. Calvo.
- ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, Gredos, Madrid 1985. Traducción de J. Pallí Bonet.
- ARISTÓTELES, *Física*, Gredos, Madrid 1995. Traducción de G. R. de Echandía.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid 1994. Traducción de T. Calvo.
- ARISTÓTELES, *Política*, Gredos, Madrid 1988. Traducción de M. García Valdés.

B. CONSTANT, *La libertad de los antiguos frente a la de los modernos: seguida de La libertad de pensamiento*, Página Indómita, Barcelona 2020. Traducción de C. Fernández Muñoz.

B. OLIVARES, “Sabiduría, felicidad y perfección: relación entre el conocimiento teórico y la bondad moral del fin último y la felicidad en el pensamiento de santo Tomás”, en *Espíritu LXII*, 145 (2013), p. 73-93.

B. SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid 2000. Traducción de A. Domínguez.

B. WILLIAMS y J. J. C. SMART, *Utilitarismo: pro y contra*, Tecnos, Madrid 1981. Traducción de J. Rodríguez Marín.

B. WILLIAMS, *Descartes. El proyecto de la investigación pura*, Cátedra, Madrid 1996. Traducción de J. A. Coll Mármoll.

C. PELET, “John Stuart Mill: la etapa de madurez de la escuela clásica”, en *Acciones e Investigaciones Sociales*, 13 (2001), pp. 87-104.

C. TEJEDOR, “La teología moral en Kant: sobre virtud y felicidad”, en *Revista de Filosofía Factótum*, 11 (2014), pp. 81-87.

Catecismo de la Iglesia Católica, Asociación de Editores del Catecismo, Madrid 1991.

D. HUME, *Investigación sobre el conocimiento humano* (4ª ed.), Alianza, Madrid 1986. Traducción de J. de Salas Ortueta.

D. HUME, *Investigación sobre los principios de la moral* (3ª ed.), Alianza, Madrid 2014. Traducción de C. Mellizo.

D. HUME, *Sobre el suicidio y otros ensayos*, Alianza, Madrid 2002. Traducción de C. Mellizo.

D. HUME, *Tratado de la naturaleza humana* (2ª ed.), Tecnos, Madrid 1992. Traducción de F. Duque.

- D. INNERARITY, “Habermas y el discurso filosófico de la Modernidad”, en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 1 (1989), pp. 217-224.
- D. INNERARITY, *Praxis e intersubjetividad. La teoría crítica de Jürgen Habermas*, EUNSA, Pamplona 1985.
- D. PARFIT, *Persona, racionalidad y tiempo*, Síntesis, Madrid 2004. Traducción de J. O. Benito Vicente.
- D. PARFIT, *Razones y personas*, A. Machado Libros, Madrid 2004. Traducción de M. Rodríguez González.
- D. VON ENGELHARDT, “La eutanasia entre el acortamiento de la vida y el apoyo a morir: experiencias del pasado, retos del presente”, *Acta Bioética*, 1 (2002), pp. 55-66.
- E. ANSCOMBE, “Filosofía moral contemporánea”, en M. PLATTS (ed.), *Conceptos éticos fundamentales*, UNAM, México 2006, pp. 42-43. Traducción de L. E. Manríquez.
- E. BERTI, *En el principio era la maravilla. Las grandes preguntas de la filosofía antigua*, Gredos, Madrid 2009. Traducción de H. Aguilá.
- E. DE ROTTERDAM, *Elogio de la locura*, Bruguera, Barcelona 1974. Traducción de T. Suero Roca.
- E. FORMENT, “El estatuto ontológico del embrión”, en *Espíritu*, 50 (2002), pp. 257-270.
- E. G. ARRIAGA, “La teoría de Niklas Luhmann”, en *Convergencia*, 32 (2003), pp. 277-312.
- E. GILSON, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV* (2ª ed.), Gredos, Madrid 1976. Traducción de A. Pacios y S. Caballero.
- E. KANT, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (2ª ed.), Alianza, Madrid 2012. Traducción de R. Aramayo.
- E. URTEAGA, “La teoría de sistemas de Niklas Luhmann”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 15 (2010), pp. 301-317.

E. VILLANUEVA, “El principio de la certeza en Descartes”, en *Diánoia*, 24 (1978), pp. 66-79.

EUROSTAT, *Marriage and divorce statistics*, European Commission, Bruselas 2022.
Accesible en: https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Marriage_and_divorce_statistics

F. C. COPLESTON, *El pensamiento de Santo Tomás*, FCE, México 2014. Traducción de E. Cecili Frost.

F. HEYLIGHEN y C. Joslyn, “Teoría de sistemas”, en R. AUDI (ed.), *Diccionario Akal de Filosofía*, Akal, Madrid 2004, p. 967-968.

F. INFANTE, “Simpatía, naturaleza e identidad en Hume”, en *Eikasia*, 51 (2013), pp. 177-204.

F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, Akal, Madrid 2014. Traducción de C. Greco y G. Groot.

F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid 1988. Traducción de A. Sánchez Pascual.

F. ROSEN, “Leyendo a Hume retrospectivamente. La utilidad como fundamento de la moral”, en *Telos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, 2 (2015), pp. 15-58.

F. TOMÁS Y VALIENTE, “«In dubio pro reo», libre apreciación de la prueba y presunción de inocencia”, en *Revista Española de Derecho Constitucional*, 20 (1987), pp. 9-34.

F. TORRALBA, *¿Qué es la dignidad humana? Ensayo sobre Peter Singer, Hugo Tristram Engelhardt y John Harris*, Herder, Barcelona 2005.

G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, LAS, Roma 1996

G. E. MOORE, *Ética* (1ª ed.), Labor, Barcelona 1989. Traducción de M. Cardenal Iracheta.

G. E. MOORE, *Principia Ethica*, UNAM, México 1959. Traducción de A. García Díaz.

G. GUTIÉRREZ, “La estructura consecuencialista del utilitarismo”, en *Revista de Filosofía*, 3 (1990), pp. 141-174.

G. GUTIÉRREZ, *La «Veritatis Splendor» y la ética consecuencialista contemporánea*, en G. DEL POZO (ed.), *Comentarios a la Veritatis Splendor*, BAC, Madrid 1994, p. 233-262.

G. LURI, *La escuela no es un parque de atracciones. Una defensa del conocimiento poderoso*, Ariel, Barcelona 2020.

G. MARTÍ, “La noción de persona en Tomás de Aquino: el estatuto ontológico del alma separada”, en *Thémata*, 35 (2005), pp. 343-348.

G. ROCHER, *Introducción a la sociología general*, Herder, Barcelona 1973. Traducción de J. Pombo.

G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (4ª ed.), Alianza Editorial, Madrid 1989. Traducción de J. Gaos.

GUILLERMO DE OCKHAM, *Exposición sobre los libros del arte de la lógica*, en C. FERNÁNDEZ (ed.), *Los filósofos medievales. Selección de textos* (tomo II), BAC, Madrid 1980.

GUILLERMO DE OCKHAM, *Los sucesivos*, Orbis, Barcelona 1986. Traducción de F. J. Fortuny.

GUILLERMO DE OCKHAM, *Principios de Teología*, SARPE, Madrid, 1985. Traducción L. Farré.

GUILLERMO DE OCKHAM, *Suma de Lógica*, Norma, Santafé de Bogotá 1994. Traducción de A. Flórez.

H. ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Barcelona 2009. Traducción de R. Gil Novales.

H. KLOCKER, *William of Ockham and the divine freedom* (2ª ed.), Marquette University Press, Milwaukee 1996.

H. PLESSNER, “Der Mensch als Lebewesen”, en *Merkur*, 231 (1967), pp. 536-546. De su traducción al español en R. VÁZQUEZ, “‘El ser humano como ser vivo’ de Helmut

Plessner. Traducción con introducción y notas”, en *Contrastes: revista internacional de filosofía*, 25 (2020), pp. 139-165.

H. PLESSNER, *Levels of Organic Life and the Human. An Introduction to Philosophical Anthropology*, Fordham University Press, New York 2019. Traducción de M. Hyatt.

H. SIDGWICK, *The methods of ethics* (7ª ed.), Macmillan, Nueva York 1907.

I. KANT, *Antropología. En sentido pragmático*, Alianza Editorial, Madrid 1991. Traducción de J. Gaos.

I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, FCE, México 2011. Traducción de D. M. Granja Castro.

I. KANT, *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 2006. Traducción de A. Vital.

I. ORTEGA Y J. VEGA, “La «pendiente resbaladiza» en la eutanasia en Holanda”, en *Cuadernos de Bioética*, 18 (2007), pp. 89-104.

I. ORTEGA, “La «pendiente resbaladiza» en la eutanasia: ¿ilusión o realidad?”, en *Annales Theologici*, 17 (2003), pp. 77-124.

I. ZOLDER, “Reforma y regulación legal del aborto a la luz de la jurisprudencia del Tribunal Constitucional Alemán” en *Anuario de Derecho Penal y Ciencias Penales*, 1 (1996), p. 2219-280.

J. A. LOMBO, “El hombre entre la biología y la técnica. El proyecto antropológico de Arnold Gehlen”, en *Anuario Filosófico*, 41 (2008), pp. 363-381.

J. A. NOGUERA, “La teoría crítica: de Frankfurt a Habermas. Una «traducción» de la teoría de la acción comunicativa a la sociología”, en *Papers: revista de sociología*, 50 (1996), pp. 133-153.

J. BALLESTEROS, *Postmodernidad: Decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid 1989

J. BENTHAM, *Principios de la moral y la legislación*, Marbot Ediciones, Barcelona 2015. Traducción de R. Vilá.

- J. BERITAIN Y J.M. GARCÍA (ed.), “Introducción”, en N. LUHMANN, *Complejidad y modernidad: De la unidad a la diferencia*, Trotta, Madrid 1998.
- J. FINANCE, *Ensayo sobre el obrar humano*, Gredos, Madrid 1966. Traducción de A. Loma.
- J. HABERMAS, *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid 1986. Traducción de M. Jiménez Redondo.
- J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid 1993. Traducción de M. Jiménez Redondo.
- J. HABERMAS, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona 2013. Traducción de R. S. Carbó.
- J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid 1990. Traducción de M. Jiménez Redondo.
- J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Taurus, Madrid 1992. Traducción de M. Jiménez Redondo.
- J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Taurus, Madrid, 1987. Traducción de M. Jiménez Redondo.
- J. HABERMAS, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Tecnos, Madrid 1987. Traducción de S. Mas Torres y C. Moya Espí.
- J. HARSANYI, “Una teoría de valores prudenciales y una teoría de la moralidad utilitarista de la regla”, en *Telos*, 1 (1997), pp. 59-82.
- J. I. MARTÍNEZ, “Justicia e igualdad en Luhmann”, en *Anuario de Filosofía del Derecho*, 4 (1987), pp. 43-88.
- J. J. ROUSSEAU, *El contrato social o Principios de Derecho Político*, Losada, Buenos Aires 2003. Traducción de L. Halperín Donghi.
- J. J. ROUSSEAU, *Emilio, o De la educación*, Alianza, Madrid 1990. Traducción de M. Armiño.

- J. L. ILLANES y J. I. SARANYANA, *Historia de la teología*, BAC, Madrid 1995.
- J. L. PARADA, *Teología moral y política*, en J.A. MERINO y F. MARTÍNEZ (ed.), *Manual de teología franciscana*, BAC, Madrid 2004, pp. 415-472.
- J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano* (2ª ed.), Fondo de Cultura Económica, México 2005. Traducción de E. O'Gorman.
- J. LORTZ, *Historia de la Iglesia. En la perspectiva de la historia del pensamiento. II. Edad Moderna y Contemporánea*, Cristiandad, Madrid 1982. Traducción de J. Rey Marcos.
- J. LORTZ, *Historia de la Reforma, II*, Taurus, Madrid 1963. Traducción de L. García Ortega.
- J. M. AUBERT, *Filosofía de la naturaleza* (7ª ed.), Herder, Barcelona 1994
- J. M. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia* (5ª ed.), Palabra, Madrid 2013.
- J. M. COLOMER, *El utilitarismo. Una teoría de la elección racional*, Montesinos, Barcelona 1987.
- J. M. PALACIOS, “La esencia del formalismo ético”, en *Revista de Filosofía*, 6 (1991), pp. 335-349.
- J. M. RIBAS, *Persona: desde el derecho romano a la teología cristiana*, Comares, Granada 2011.
- J. M. SANTOS, “Acerca del concepto de naturaleza en Thomas Hobbes derecho natural y ley natural en *El Leviatán*”, en *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, 145 (2013), pp. 95-123.
- J. M., TORRALBA, “Consecuencialismo”, en A. L., GONZÁLEZ (ed.), *Diccionario de Filosofía*, Eunsa, Pamplona, pp. 207-211.
- J. MARITAIN, *Tres reformadores: Lutero-Descartes-Rousseau*, Encuentro, Madrid 2006. Traducción de A. Álvarez de Miranda.

- J. R. AYLLÓN, *Introducción a la ética. Historia y fundamentos*, Palabra, Madrid 2006.
- J. R. FLECHA, *Teología moral fundamental* (2ª ed.), BAC, Madrid 2001.
- J. RATZINGER, *Mi vida. Autobiografía*, Encuentro, Madrid 2013. Traducción de C. d'Ors Führer.
- J. RATZINGER, *Obras XI*, BAC, Madrid 2012. Traducción de I. Szumlakowski, R. H. Bernet y P. Cervera Barranco.
- J. S. MILL, *El utilitarismo* (3ª ed.), Alianza Editorial, Madrid 1997. Traducción de E. Guisán.
- J. S. MILL, *Sobre la libertad y otros escritos*, Centro de Publicaciones Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid 1991. Traducción de J. Abellán, M. C. de Iturbe y D. Negro Pavón.
- J. SÁNCHEZ, *El culto pedagógico. Crítica del populismo educativo*, Akal, Madrid 2019.
- JUAN PABLO II, *Carta al presidente del episcopado alemán, S.E. Mons. Karl Lehmann*, Ciudad del Vaticano (20 de noviembre de 1999). Recuperado de: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_20111999_kardinal-lehmann.html
- JUAN PABLO II, *Mensaje a los obispos alemanes sobre la función de los consultorios católicos*, Ciudad del Vaticano (3 de junio de 1999). Recuperado de: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_03061999_german-bishops.html
- Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*, Ciudad del Vaticano (6 de agosto de 1993), nº 90. Recuperado de https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html
- Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*, Ciudad del Vaticano (6 de agosto de 1993).
- L. A. GONZÁLEZ, “Teoría crítica versus teoría de sistemas: la confrontación Habermas-Luhmann” en *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 41 (1994), pp. 785-811.

- L. BERTALANFFY, T, *Teoría general de sistemas: fundamento, desarrollo, aplicaciones*, FCE, México 1989. Traducción de J. Almela.
- L. J. PRIETO, *En torno al animal racional. Ensayos de antropología biológica*, Editorial UFV, Madrid 2017.
- L. QUINTANA, “Erasmus y Lutero en los orígenes del subjetivismo moderno”, en *Areté. Revista de Filosofía*, 1 (2004), pp. 19-42.
- L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, Gredos, Madrid 2009. De la traducción de A. García Suárez y C. Ulises Moulines para Ed. Crítica.
- Ley Orgánica 3/2021, de 24 de marzo, de regulación de la eutanasia.
- M. A. POLO, “Bioética y persona en Peter Singer”, en *Escritura y Pensamiento*, 14 (2004), pp. 61-78.
- M. ARTIGAS, “Física y creación: el origen del universo”, en *Scripta Theologica*, 19 (1987), pp. 347-373.
- M. CARRASCO, *Consecuencias, agencia y moralidad. El debate entre la ética consecuencialista y las razones relativas al agente*, Comares, Granada 2002.
- M. CARRERAS, “El óptimo de Pareto frente al utilitarismo”, en *Telos*, 2 (1992), pp. 127-139.
- M. COSTA, “Antecedentes del utilitarismo en los moralistas británicos anteriores a Hume”, en *Telos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, 1 (1993), pp. 9-14.
- M. CRESPO, *El perdón. Una investigación filosófica* (2ª ed.), Encuentro, Madrid 2016.
- M. F. COLOMER y L. P. GARCÍA, “Génesis y uso del término «Pre-embrión» en la literatura científica actual”, en *Persona y bioética*, 2 (1998), pp. 2-27.
- M. LUTERO, *Obras* (4ª ed.), Sígueme, Salamanca 2006. Edición preparada por T. Egido.
- M. MARTÍNEZ-SELLÉS, *Eutanasia. Un análisis a la luz de la ciencia y la antropología*, Rialp, Madrid 2019.

- M. S. FERNÁNDEZ, “Gabriel Biel, Lutero y la justificación por la gracia”, *Scripta Theologica*, 30 (1998), pp. 891-896.
- M. SANDEL, *Justicia ¿Hacemos lo que debemos?* (5ª ed.), Debolsillo, Barcelona 2011. Traducción de J. P. Campos Gómez.
- M. SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, Editorial Losada, Buenos Aires 1938. Traducción de J. Gaos.
- M. SCHOIJET, “El control de la natalidad: un esbozo de historia” en *Papeles de población*, 54 (2007), pp. 115-161.
- M. TOOLEY, “Aborto e Infanticidio”, en AA. VV., *Debate sobre el Aborto. Cinco Ensayos de Filosofía Moral*, Cátedra, Madrid 1974, pp. 69-107. Traducción de M. Millán, B. Barrera y M. L. Rodríguez Tapia.
- M. WEBER, *El político y el científico* (5ª ed.), Alianza, Madrid 1979. Traducción de F. Rubio Llorente.
- N. HÖERSTER, *En defensa del positivismo jurídico*, Gedisa, Barcelona 2000. Traducción de E. Garzón Valdés
- N. LUHMANN, *Complejidad y modernidad: De la unidad a la diferencia*, Trotta, Madrid 1998. Traducción de J. Berian y J. M. García Blanco
- N. LUHMANN, *La moral de la sociedad*, Trotta, Madrid 2013. Traducción de I. Rodríguez Ortega.
- N. LUHMANN, *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, Anthropos, Barcelona 1998. Traducción de S. Pappe y B. Erker.
- P. CAVALIERI y P. SINGER (ed.), *El proyecto «Gran Simio». La igualdad más allá de la humanidad*, Trotta, Madrid 1998. Traducción de C. Martín y C. González.
- P. KITZBERGER, “Eficiencia, justicia y política en el sentido de Pareto”, en *Boletín de la Sociedad Argentina de Análisis Político*, 8 (1999), pp. 33-48.

P. MIRANDA, "¿Una sociología no moralizante de la moralidad? A propósito de la sociología de la moral de Niklas Luhmann", en *Persona y sociedad*, 23 (2009), pp. 51-70.

P. PETTIT, "El consecuencialismo", en P. SINGER (ed.), *Compendio de ética*, (3ª ed.), Alianza, Madrid 2004, pp. 323-336. Traducción de J. Vigil Rubio.

P. SINGER, *Animal liberation*, Bodley Head, Londres 2015.

P. SINGER, *Ética práctica*, Cambridge University Press, Cambridge 1995. Traducción de R. Herrera Bonet.

P. SINGER, *Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional*, Paidós, Barcelona 1997. Traducción de Y. Fontal Rueda.

P. VIGNAUX, *El pensamiento en la Edad Media*, FCE, Madrid 1999. Traducción de T. Segovia.

PABLO VI, *Humanae Vitae*, Ciudad del Vaticano (25 de julio de 1968). Recuperado de https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html

PLATÓN, *Filebo*, Gredos, Madrid 1992. Traducción de M. A. Durán.

PLATÓN, *Gorgias*, Gredos, Madrid 1987. Traducción de J. Calonge.

PLATÓN, *Protágoras*, Gredos, Madrid 1985. Traducción de J. Calonge.

R. ALTISENT ET AL., "Declaración sobre la eutanasia de la Sociedad Española de Cuidados Paliativos", en *Cuidados paliativos*, 1 (2002), pp. 37-40.

R. DESCARTES, "Discurso del método", en *Descartes*, Gredos, Madrid 2011, pp. 97-152. Traducción de M. García Morente.

R. DESCARTES, "Las pasiones del alma", en *Descartes*, Gredos, Madrid 2011, pp. 461-548. Traducción de F. Fernández Buey.

R. DESCARTES, "Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas", en *Descartes* Gredos, Madrid 2011, pp. 153-414. Traducción de J. Aurelio Díaz.

- R. DESCARTES, *Los principios de la Filosofía*, Alianza, Madrid 1995. Traducción de G. Quintas.
- R. E. GOODIN, “La utilidad y el bien”, en P. SINGER (ed.), *Compendio de ética* (3ª ed.), Alianza, Madrid 2004, pp. 337-346. Traducción de J. Vigil Rubio.
- R. H. POPKIN, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, Fondo de Cultura Económica, México 1983. Traducción de J. J. Utrilla.
- R. LÁZARO, “Pasión y virtud en la moral cartesiana”, en *Pensamiento*, 244 (2009), pp. 313-339.
- R. NOZICK, *Anarquía, estado y utopía*, FCE, México 1988. Traducción de B. Tucker.
- R. SIMON, *Moral* (4ª ed.), Herder, Barcelona 1981. Traducción de M. Kirchner.
- R. T. CALDERA, “Sobre la naturaleza del amor”, en *Cuadernos de Anuario Filosófico*, 31 (1999).
- S. BELARDINALLI, “Robert Spaemann, un maestro che costringeva a pensare”, en *Il Foglio* (11 de diciembre de 2018). Recuperado de <https://www.ilfoglio.it/chiesa/2018/12/11/news/robert-spaemann-un-maestro-che-costringeva-a-pensare-228748/>
- S. DARWALL, *Consecuencialism*, Blackwell, New Jersey 2002.
- S. RÁBADE, *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*, CSIC, Madrid 1966.
- S. RÁBADE, *Guillermo de Ockham*, Ediciones del Orto, Madrid 1998.
- S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, “Vitalidad y espiritualidad humanas según Max Scheler”, en *Anuario Filosófico*, 41 (2008), pp. 341-361.
- T. HOBBS, *Leviatán* (2ª ed.), Editorial Nacional, Madrid 1980. Traducción de A. Escotado.
- T. KUHN, *La estructura de las revoluciones científica*, FCE, México 2004. Traducción de A. Contin.

T. PARSONS, *El sistema de las sociedades modernas*, Trillas, México 1987. Traducción de A. Contin.

T. PARSONS, *La sociedad: perspectivas evolutivas y comparativas*, Trillas, México 1986. Traducción de A. Contin.

TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, cuestión 10, en *Cuadernos de Anuario Filosófico*, 142 (2001). Traducción de A. L. González.

TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles* (vol. II), BAC, Madrid 1953. Traducción de J. M. Pla Castellano.

TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I (4ª ed.), BAC, Madrid 2001. Traducción de J. Martorell Capó.

TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II (2ª ed.), BAC, Madrid 1993. Traducción de A. Martínez, D. González, V. Rodríguez, L. López y J. M. Rodríguez.

TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, BAC, Madrid 1990. Traducción de O. Calle y L. Jiménez.

U. FERRER, *¿Qué significa ser persona?*, Madrid, Palabra 2002.

U. FERRER, “Bases ético-antropológicas de la legislación alemana sobre el embrión”, en J. BALLESTEROS (ed.), *La humanidad in vitro*, Comares, Granada 2002, pp. 87-108.

U. FERRER, “De la teoría de sistemas a la unidad teleológica del viviente”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 40 (2007), pp. 7-20.

U. FERRER, “El viviente desde la teoría de sistemas y desde la tetracausalidad”, en *Studia Poliana*, 9 (2007), pp. 7-22.

U. FERRER, “La dignidad de la persona humana y el sentido de la vida”, en A. C. MARCUELLO (ed.), *I Symposium Internacional de Ética en Enfermería*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1990, pp. 23-33.

U. FERRER, “La dignidad y el sentido de la vida”, en *Cuadernos de bioética*, 26 (1996), pp. 191-201.

- U. FERRER, “Los deberes para con la naturaleza y la vida no humana”, en L. M. PASTOR (ed.), *Cuestiones de Antropología y Bioética*, Editum, Murcia 1993,
- U. FERRER, *Acción, deber, donación. Dos dimensiones éticas inseparables de la acción* (1ª ed.), Dykinson, Madrid 2015.
- U. FERRER, *Opinión pública y sociedad civil en Habermas*, en P. LIZARRAGA y R. LÁZARO (eds.), *Pragmatismo y nihilismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 2002, pp. 21-33.
- U. STEINER, “La controversia constitucional en Alemania sobre la regulación penal del aborto”, en *Revista española de derecho constitucional*, 37 (1993), pp. 159-171.
- V. JANKÉLÉVITCH, *El perdón*, Seix Barral, Barcelona 1999. Traducción de N. del Rincón.
- V. PARETO, *Cours d'Économie Politique* (1ª ed.) Droz, París 1964.
- V. PARETO, *Manuel d'Économie Politique* (5ª ed.), Giard, París 1909.
- W. D. ROSS, *Aristóteles*, Charcas, Buenos Aires 1981. Traducción de D. F. Pró.
- W. D. ROSS, *Lo correcto y lo bueno*, Sígueme, Salamanca 1994. Traducción de L. Rodríguez Duplá.
- W. K. FRANKENA, “La falacia naturalista”, en P. FOOT (ed.), *Teorías sobre la ética*, Fondo de Cultura de Económica, México 1974, pp. 80-98. Traducción de M. Arbolí.
- W. PANNENBERG, *Teología sistemática* (Vol. II), Sal Terrae, Madrid 1996. Traducción de G. Canal Marco.

