UNIVERSITAT OBERTA DE CATALUNYA

Estudis d'Humanitats

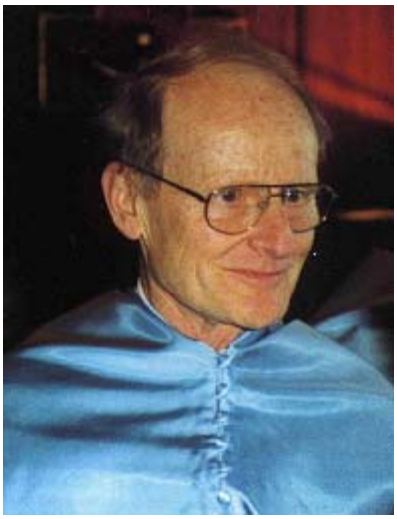
Treball de Fi de Carrera

2n semestre curs 2004-2005

Joaquim Montoliu Martínez

ÈTICA DE LA BENEVOLÈNCIA

Reflexions sobre el pensament moral de Robert Spaemann



Tutor: Ramon Alcoberro Pericay

Consultor: Jaume Vallverdú Vallverdú

Avaluador: Manuel Campos Havidich

Data de lectura pública: 27 de juny de 2005

© Joaquim Montoliu Martínez - 2005

Reservats tots els drets. Està prohibida la reproducció total o parcial d'aquesta obra per qualsevol mitjà o procediment, compresos la impressió, la reprografia, el microfilm, el tractament informàtic o qualsevol altre sistema, així com la distribució d'exemplars mitjançant lloguer i préstec, sense l'autorització escrita de l'autor o dels límits que autoritzi la Llei de Propietat Intel·lectual.

Sumari

1. Introducció 3
1.A. TEMA 3
1.A.1. Procés d'elecció 3
1.A.2. Presentació 4
1.B. PROJECTE 5
1.B.1. Objectiu 5
1.B.2. Interès 5
1.B.3. Tipus de recerca 6
1.B.4. Metodologia 6
1.B.5. Fonts 6
2. Consideracions prèvies 7
2.A. APUNT BIOGRÀFIC 7
2.B. TARANNÀ 8
2.C. LA TASCA DE LA FILOSOFIA I ELS FILÒSOFS 10
3. El pensament moral de Robert Spaemann 14
3.A. VISIÓ ANTROPOLÒGICA 14
3.A.1. Concepte de naturalesa humana 14
3.A.2. Concepte de persona 17
3.A.3. Concepte de dignitat 19
3.B. VISIÓ ÈTICA 21
3.B.1. L'ètica filosòfica 22
3.B.2. Els dos conceptes fonamentals de la moral 23
3.B.3. Fonamentació moral teleològica i deontològica 26
3.B.4. La responsabilitat 29
3.B.5. La consciència 32
3.B.6. La justícia 34
3.B.7. Dualisme ètic: eudemonisme i universalisme 36
3.B.8. Ètica de la benevolència 37
3.B.8.1. Benevolència 37
3.B.8.2. Ordo amoris 39
3.B.8.3. Perdó 42
3.B.9. Conseqüencialisme i ètica discursiva des de l'òptica de R. Spaemann 45
3.B.9.1. Conseqüencialisme 46
3.B.9.2. Ètica discursiva 48
4. Consideracions finals 51
5. Bibliografia 59

1. Introducció

1.A. TEMA

1.A.1. Procés d'elecció

La lectura d'una entrevista a Robert Spaemann en una edició de la revista *Nuestro Tiempo*[1] de l'any 1.988 em va despertar l'interès per conèixer el pensament d'aquest filòsof. D'aquella lectura em va sorprendre la forma d'afrontar les preguntes i els arguments utilitzats en les respostes. Aquest interès, però, es va quedar en situació letàrgica, arxivat en la carpeta interna d'assumptes pendents, de la que ha sortit amb motiu de la realització del treball de fi de carrera. En accedir a les seves manifestacions he anat palesant una manera de treballar que m'atrau i una forma d'expressar-se que s'adapta al receptor[2], sense que això suposi una modificació del contingut del seu plantejament. En la seva tasca percebo la inquietud per trobar resposta a les qüestions de l'actualitat, cercant el rerafons de cada esdeveniment sobre el que reflexiona, i també el desig de trobar el nexe d'unió entre conceptes positius que fan referència a una mateixa realitat però que en la vida real se'ns presenten com incompatibles o difícilment conciliables, com poden ser utilitat i estètica o felicitat personal i justícia social. Aquest darrer exemple està desenvolupat en el seu plantejament ètic.

L'interès per conèixer l'autor ha estat la primera motivació, així el propòsit inicial passava per fer un compendi del seu pensament. Aviat, però, vaig adonar-me que seria un projecte inabastable. Calia, aleshores, cercar un objectiu més reduït, quin desenvolupament fos assequible i s'ajustés a les exigències del treball de recerca. Després de plantejar l'anàlisi del seu pensament moral a través de la seva proposta de referent ètic, vaig decidir, finalment, enfocar el tema de l'ètica de la benevolència com punt i final, o, més aviat, una parada en una estació avançada del camí que recorre l'autor amb el seu tarannà, els seus interessos de recerca, els seus plantejaments antropològics i filosòfics, la seva reflexió i l'habilitat expositiva. La pretensió és aproximar-me tant com pugui al pensament de Robert Spaemann i el contingut de l'*ètica de la benevolència*.

---

[1] Robert Spaemann. *Una crítica a la indiferencia ante la vida*.

[2] "Cuanto mayor y más indeterminado es el círculo de destinatarios correspondiente, más abstracto ha de ser el discurso si quiere encontrar una base común para la argumentación, unos «principios» comunes." (Robert Spaemann, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, pàgina 11).

La tasca podria donar molt de si en quan extensió i profunditat, si no es tinguessin en compte dues contingències que m'acompanyen: la formació filosòfica que tinc i l'espai que ha d'ocupar el treball; confio en que no siguin obstacle per oferir un contingut adequat al que s'espera d'un treball de fi de carrera. En situacions similars m'agrada recordar el comentari que feia un bon amic quan se li preguntava si havia acabat un determinat quadro: *els quadres (les pintures) no s'acaben, es deixen*[3]. Voldria que el treball que deixi respongui a les expectatives acadèmiques.

En elaborar el projecte no he estat sol, sinó que he pogut comptar amb la col·laboració d'algunes persones que m'han facilitat la tasca; en fer-ne esment vull expressar-los agraïment. En primer lloc vull referir-me al tutor, **Ramon Alcoberro**, al que he tingut sempre al costat malgrat la redacció es demorés, i els consultors, **Jordi Colobrans** i **Jaume Vallverdú**, que m'han ajudat en l'organització de l'exposició i han mostrat interès pel contingut. Fora de l'àmbit de la UOC, però vinculats al món universitari, he rebut l'ajut del catedràtic de la Universidad Complutense de Madrid **José María Barrio Maestre** i del professor de la Universidad de Zaragoza **Daniel Innerarity**, que m'han facilitat documentació sobre Spaemann que ells s'havien encarregat de traduir, i de la professora de la Universidad de Navarra **Ana Marta González**, que m'ha proporcionat informació per aprofundir en el coneixement de Spaemann.

1.A.2. Presentació

Hi han filòsofs que presenten unes teories, fruit del seu procés d'especulació, amb una coherència lligada a unes hipòtesis de treball fonamentades en un món virtual. Són innovadors i això dóna rellevància als seus treballs. Per poder comprendre els seus plantejaments cal, sovint, endinsar-se en el circuit que han elaborat per enllaçar els arguments que els porten a defensar les seves tesis. No és estrany que l'encaix de totes les peces del seu *puzzle* intel·lectual se sostingui en unes bases de treball hipotètiques, que sovint estan allunyades de la realitat.

N'hi ha d'altres que expressen un pensament que acostuma a confondre's amb el socialment dominant, i això els permet adquirir una rellevància mediàtica. Els seus plantejaments solen identificar-se amb una mena d'apologia del *políticament correcte*, més recolzats en *eslògans* que no pas en arguments sòlids, però això no els impedeix mostrar-se crítics amb els que no segueixen el mateix camí.

Aquestes caricatures reflecteixen dos tipus de fer filosofia distanciats entre si, que tenen en comú, però, el fet de cercar, implícitament o explícita, la rellevància: social,

[3] Correspon a Manel Prats, llicenciat en Belles Arts per la Universitat de Barcelona. Va exercir la docència en el Col·legi La Farga de Mira-sol i, durant els darrers anys de la seva vida, com a professor de la Universitat Rovira i Virgili de Tarragona.

acadèmica, mediàtica... Són postures que no s'adiuen amb el que he observat en Spaemann. Contempla la seva tasca reflexiva com una baula més en la història del pensament filosòfic, defuig de fer plantejaments omnicomprensius i cerca explicar la realitat actual tenint en compte el llegat. No pretén fer grans descobertes, sinó que sembla més preocupat en utilitzar el pinzell, com ho fa l'arqueòleg davant d'una troballa valuosa, per anar esbrinant la realitat que s'oculta. No és la notorietat un tret que destaqui en la vida d'aquest filòsof, com va deixar palès en el discurs d'homenatge a Hans Jonas[4], i això li fa preguntar-se irònicament en rebre un premi: no m'hauré tornat políticament correcte?[5]. El seu tarannà, el temes que tracta i la manera de desenvolupar la seva tasca, són elements que entren en l'àrea d'influència de diverses branques dels estudis d'humanitats.

1.B. PROJECTE

1.B.1. Objectiu

L'objectiu del projecte és reflexionar sobre el pensament moral de Robert Spaemann i el contingut de l'*ètica de la benevolència*. Es pretén esbrinar el camí que segueix aquest filòsof en el discurs que culmina en la benevolència com a referent ètic. El recorregut passa per la presentació del personatge, l'exposició dels seus plantejaments antropològics i ètics, i la reflexió sobre les seves propostes, entre les que tindran especial rellevància aquelles relacionades directament amb l'anomenada *ètica de la benevolència*, on aquest filòsof vol donar resposta a la seva inquietud per cercar la compatibilitat entre *l'amistat de l'ésser humà amb ell mateix* i *la justificació del seu obrar*. El discurs sobre l'*ètica de la benevolència* es troba desenvolupat de forma més específica en la seva obra *Glück und Wohlwollen* (Felicitat i benevolència).

1.B.2. Interès

El pensament de Spaemann té una repercussió multidisciplinar en l'àmbit de les humanitats. Afronta i valora les qüestions ètiques des d'una perspectiva en la que l'ésser humà és contemplat com una unitat de vida de la que formen part tant les seves aspiracions il·limitades com les seves limitacions reals. La fonamentació de la moral en la *benevolència* busca la convergència entre la justícia i la vida assolida. Aquest plantejament contrasta amb el que fan altres teories contemporànies que parteixen de separar el que anomenen *moral o moral viscuda*, que respon a la pregunta: *què he de fer?*, del que anomenen *ètica o moral pensada*, que respon a la

[4] "El filósofo a quien hoy homenajeamos fascina a sus contemporáneos no por un nuevo paradigma de alcance universal, ni tampoco por una brillante paradoja o por haber suscitado esperanzas hasta ahora no escuchadas. Si algo destaca en este pensador es su indiferencia ante lo interesante u original, en favor de lo verdadero y provechoso" (Robert Spaemann, *Una ética contra la ciencia ficción*)

[5] Robert Spaemann. *Para qué sirven los filósofos*.

pregunta: *per què ho he de fer?*, i així allunyen la fonamentació ètica de la realitat de l'ésser humà.

1.B.3. Tipus de recerca

Per realitzar la recerca s'ha fet una *anàlisi de continguts*, per esbrinar el recorregut que fa l'autor per arribar a les seves formulacions, i una *anàlisi comparativa*, per a contrastar la seva teoria amb altres plantejaments que han obtingut reconeixement en el món contemporani.

1.B.4. Metodologia

S'utilitza una *metodologia qualitativa*, quines hipòtesis de treball són la relació directa en Spaemann entre les propostes ètiques i la visió antropològica, i que els seus plantejaments ètics tenen arrels metafísiques. Es vol arribar a esbrinar els fonaments del seu pensament moral i la antropologia filosòfica que li dona suport; així com valorar la reflexió que fa sobre propostes ètiques que han anat sorgint en la història del pensament i la forma de relacionar-les amb els seus plantejaments.

1.B.5. Fonts

Les principals fonts per obtenir la informació han estat:

- Documents on l'autor s'expressa: llibres i articles publicats, discursos i entrevistes concedides.

- Documents on es parla del contingut de les seves obres: pròlegs, comentaris i anàlisi dels seus escrits.

- Documents que informen sobre el contingut de teories ètiques contemporànies, especialment aquelles més tractades en els escrits de l'autor.

- Documents que tracten sobre antropologia filosòfica, cercant un lligam entre pensament moral i visió antropològica.

2. Consideracions prèvies

2.A. APUNT BIOGRÀFIC

Neix a Berlín l'any 1927. Quan tenia tres anys es trasllada a Colònia amb els seus pares. El seu pare era historiador d'art i col·laborador dels *Quaderns socialistes mensuals*. Va estudiar Filosofia, Història, Teologia y Romanística en las Universitats de Münster, München, Fribourg (Suïssa) i París. L'any 1952 és doctora a Münster, dirigint la seva tesi el professor Joachim Ritter. Després de treballar quatre anys com a corrector de proves de l'editorial Kohlhammer de Stuttgart i sis anys com a professor ajudant universitari (*Wissenschaftlicher Assistent*) a la Universitat de Münster, es va habilitar l'any 1962 per l'ensenyament de les especialitats de filosofia i pedagogia, obtenint aquell mateix any la càtedra de filosofia a Stuttgart i exercint com *Ordinarius* de Filosofia i Pedogogia a la Tecnische Hochshule. L'any 1969 fou anomenat *Professor* de Filosofia a Heildelberg, succeint Gadamer. L'any 1973 és anomenat *Professor* de Filosofia a München. Al voltant de l'any 1993 deixa la docència universitària per dedicar-se a la reflexió filosòfica i la tasca divulgativa des de diversos àmbits.

Ha estat professor honorari de la Universitat de Salzburg i professor visitant de les Universitats de Rio de Janeiro, París (La Sorbonne), Berlín, Hamburg, Zürich i Moscou. També ha estat guardonat amb diverses distincions entre les que destaquen els doctorats *honoris causa* per les Universitats de Fribourg (Suïssa), Santiago de Xile, Católica d'Amèrica i Navarra. La seva obra està principalment dedicada a l'àmbit de la filosofia pràctica: filosofia política, ètica i bioètica.

Entre les seves obres destaquen: *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L.G.A. de Bonald*. Kösel, München, 1959. *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fenelon*. Kohlhammer, Stuttgart, 1963. *Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie*. Klett, Stuttgart, 1977, *Einsprüche Christliche Reden*. (Sammlung Horizonte. N.F.12) Johannes-Verlag, Einsiedeln, 1977. *Rousseau Bürger ohne Vaterland. Von der Polis zur Natur*. Piper, München, 1980. *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens* (en colaboració amb Reinhard Low). Piper, München, Zürich, 1981. *Moralische Grundbergriffe*, Beck, München, 1982. *Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart, 1983. *Das Natürliche und das Vernünftige. Ausfsätze sur*

Anthropologie. Piper, München, 1987. *Glück und Wohlwollen*. Klett, Stuttgart, 1989, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen «etwas» und «jemand»*. Klett-Cotta, Stuttgart, 1996, Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns. Cotta, Stuttgart, 2001. A la llengua espanyola s'han traduït: *Crítica de las utopías políticas*, Eunsa, Pamplona, 1980. *Ética: cuestiones fundamentales*. Traducció i pròleg de José María Yanguas, Eunsa, Pamplona, 1987. *Lo natural y lo racional. Ensayos de antropología*. Traducció de Daniel Innerarity i Javier Olmo, Rialp, Madrid, 1989. *Felicidad y benevolencia*. Traducció, notes i estudi introductori de José Luis del Barco, Rialp, Madrid, 1991, *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*. Traducció i estudi introductori de José Luis del Barco, Eunsa, Pamplona, 2000, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*. Traducció de Javier Fernández Retenaga i José Mardomingo Sierra, Eiunsa, Madrid, 2003.

2.B. TARANNÀ

Amb la limitació que suposa tenir un coneixement de l'autor extret dels seus escrits, discursos i entrevistes, vull reflectir en les següents línies alguns dels trets que intueixo en la seva personalitat i considero que paga la pena mencionar.

a) Atenció al llegat

En els seus escrits abunden les citacions a manifestacions d'altres filòsofs i intel·lectuals. Són comentaris que superen l'àmbit de l'erudició, palesant un treball de reflexió que utilitza per elaborar les seves propostes.

b) Treball pacient

En el procés d'elaboració de les propostes no hi ha pressa. Cal plantejar la qüestió, consultar el llegat, reflexionar a partir de les dades que es disposen i fer una valoració argumentada, abans d'emetre un judici.

b) Obertura a nous plantejaments

N'és conscient que cada proposta és fruit de la reflexió en un moment determinat. La reflexió filosòfica no s'atura mai i cal tenir en compte les novetats que poden aportar els esdeveniments.

c) Desconfiança en la notorietat

Malgrat les distincions i reconeixements que ha rebut desconfia de la notorietat[6]. En destacar socialment, el filòsof corre el perill de condicionar el seu discurs pel temor a decebre els seus seguidors. Considera que la tasca del filòsof és incòmoda per qui té

[6] "El filósofo no debe con ello correr el peligro de sacrificar su ensimismamiento. El éxito sólo puede venir despertando ensimismamientos" (Robert Spaemann. *Una crítica a la indiferencia ante la vida*).

el poder, perquè treballen en dinàmiques i estadis diferents. Qui té el poder ha de prendre decisions en un espai limitat de temps, mentre que la reflexió filosòfica no ha de tenir un condicionament temporal. Pot ser aquest un dels motius pel que dubta de l'eficàcia real dels comitès ètics[7], tan de moda darrerament en l'àmbit sanitari, de l'organització empresarial i de l'administració pública, ja que no es estrany que s'utilitzin per diluir responsabilitats o per justificar les decisions de la direcció.

d) Reflexió lliure

Considera que des de la reflexió filosòfica és possible defensar legítimament postures molt diferents, antagòniques fins i tot[8]. Al filòsof li correspon argumentar-les i al receptor valorar la solidesa dels arguments.

e) Reconeixement dels orígens i la diversitat

Hi ha una dita popular que diu que *del que es menja es cria*. El filòsof com qualsevol ésser humà ha de ser conscient de la influència que exerceix en el seu pensament la seva experiència vital[9]. És el que fa Spaemann i aquest reconeixement, saber d'on ve, el predisposa a un diàleg fructífer amb qui manté altres postures.[10]

f) Valentia en els plantejaments i les propostes

Sense rebel·lar-se, *a priori,* contra l'establert, no condiciona el seu discurs haver d'anar *contra corrent* o qüestionar el llegat que el precedeix.[11] Considera que el debat filosòfic ha de plantejar-se arribar al fons de les qüestions per intentar donar la millor resposta.

---

[7] "Las denominadas comisiones éticas deben aconsejar al médico acerca de las decisiones que tienen que ver con la vida y con la muerte. En ello hay, de hecho, un peligro. El que el otro se torne real para mí es y tiene que ser un fenómeno estrictamente personal, que se halla inseparablemente unido con la activación de la propia identidad. También aquí cabe, ciertamente, dar consejo, pues la objetivación de la benevolencia conduce a situaciones prácticas típicas, que son discutibles y objetos de reflexión incluso cuando se hallan alejados de la presión inmediata de la acción. El médico debe haber tomado parte activamente, alguna vez al menos —en el período de formación—, en tales discursos, y debe seguir haciéndolo en el futuro. Mas pensar que las comisiones éticas son sujetos competentes de decisiones relevantes, que el médico puede delegar en ellas «lo ético», es un error, pues la composición de esas comisiones es completamente contingente y las decisiones que adoptan dependen, por su parte, de la contingencia de que existe en cierto momento un consenso mayoritario sobre ellas. Sólo hay un modo de superar esa contingencia aceptarla de modo consciente en la persona de aquél con quien de hecho comparto una situación común —es decir, en la persona del médico, por ejemplo— y, así, no exonerar al otro de la responsabilidad que sólo a él le reclama la dimensión de lo incondicionado, de la conciencia moral. En esta situación no hay más que una esperanza: que yo sea verdaderamente real para aquél para quien mi destino tiene importancia. Para una comunidad de discurso alejada, es decir, exonerada de la situación práctica inmediata, yo soy necesariamente un «caso». Que el caso en cuestión sea «un caso ético» es para ella absolutamente indiferente." (Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, pàgina 208).

[8] Robert Spaemann. *Para qué sirven los filósofos*.

[9] "… dice Tomás de Aquino: *Qualis unusquisque est talis finis videtur ei* (lo que a cada uno se presenta como fin depende de cómo sea cada cual)." (Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, pàgina 27).

[10] "Los argumentos del discurso ético son *argumenta ad hominem*. Leibniz hizo hincapié en que eso vale para cualquier argumento. Nadie puede comenzar a argumentar en tierra de nadie. Toda ciencia presupone un acervo de lo ya admitido. Por eso las disciplinas teóricas y técnicas producen la impresión de un saber constrictivo, puesto que para ellas ese acervo, es decir, «aquello de lo que se parte», es en cierta medida homogéneo. Cuando, por el contrario, se trata de la praxis vital, las diferencias de procedencia, de socialización, de biografía, de religión, de carácter y de edad de quienes participan en la conversación juegan un papel." (Robert Spaemann, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, pàgina 11).

[11] "…hay casos en los que se ponen en cuestión todos estos presupuestos, bien porque surgen preguntas prácticas para las que esos presupuestos no pueden ofrecer respuesta, bien porque se discuten las premisas mismas." (Robert Spaemann, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, pàgina 12).

No li correspon arribar a solucions de compromís cercant un consens. Això, que en l'àmbit de la política pot ser lloable no ho és en el del discurs filosòfic.

g) Independència

No percebo en Spaemann una alineació a un corrent de pensament determinat. Com ja s'ha dit, el seu pensament no parteix de zero, però té en compte el llegat d'una munió d'autors de tendències diverses. Els seus escrits incorporen aquelles manifestacions que considera útils per l'argumentació del seu discurs. Tot i que aquestes puguin partir de plantejaments distants als seus, els contempla com un enriquiment per la tasca reflexiva. Si, en algun cas, s'observen coincidències entre algunes de les seves propostes i les que defensa determinat corrent serà més aviat producte d'una convergència de criteris puntual. És catòlic, però no fa una *filosofia catòlica*, ni tan sols una *filosofia cristiana*, més aviat se'l pot presentar com un catòlic que fa filosofia; que no te recança en criticar des del discurs filosòfic, si cal, les postures d'altres catòlics, fins i tot membres de la jerarquia, si entén que els plantejaments que defensen no són adients.

h) Discerniment

L'erudició que manifesta sobre la història del pensament filosòfic, segurament estimulada per la seva llarga trajectòria acadèmica, no li suposa una dispersió en l'elaboració del seu pensament. Sap extraure el que entén que cadascú aporta al discurs seguint un ordre expositiu.

2.C. LA TASCA DE LA FILOSOFIA I ELS FILÒSOFS

Un dels retrets que rep la filosofia és no tenir utilitat pràctica. La resposta a la pregunta *per a què serveix la filosofia?* no té una resposta immediata que sigui planera i intel·ligible per a tothom. Spaemann tampoc ho posa gaire fàcil quan la defineix com *la reflexió i el discurs continu sobre les darreres preguntes*[12]. Aquesta definició ens porta al que és propi de la metafísica[13], que tracta de temes que a primera vista ens semblen que tenen a veure molt remotament amb els esdeveniments quotidians. Però ell remarca la seva importància pràctica: aquestes *darreres preguntes* són l'arrel de la nostra societat, *qüestions quin ocultament és, precisament, el que assegura l'estabilitat de la nostra vida quotidiana*[14].

[12] Robert Spaemann. *Para qué sirven los filósofos*.
[13] "Es una parte de la filosofía, la que se refiere a las cuestiones más fundamentales, digamos a las cuestiones primeras o últimas: el ser, Dios, el alma o la muerte son problemas metafísicos". (André Comte-Sponville. *Diccionario filosófico*, concepte *metafísica*).
[14] Robert Spaemann. *Para qué sirven los filósofos*.

La filosofia és un *diàleg obert*, ja que el pas del temps afegeix nous matisos que cal valorar. Aquesta posició reflecteix una postura de respecte al llegat però amb la mirada posada en el present, perquè cal trobar respostes al que passa en aquest moment. El filòsof s'ha de fer constantment preguntes sobre la realitat, però *la seva tasca no és la predicció del futur sinó més aviat interpretar el que ha passat i intentar comprendre el que està passant*[15]. La reflexió no ha d'estar condicionada, sinó alliberada de plantejaments preconcebuts, però conscient del terreny on es mou, és a dir, sense allunyar-se de la realitat. En aquest sentit ho entenc quan afirma que la filosofia és essencialment anarquista i només pot cultivar-se en un àmbit d'anarquia teòrica (reflexió lliure, sense tabús), tot i que està lluny de treballar en favor de l'anarquia pràctica (utilització d'arguments, coneixement de la realitat –pensar en el sentit dels tabús vigents a la vida pública-)[16].

Però el filòsof, pel fet de ser-ho, no és un ésser purificat de qualsevol contaminació social i ideològica. Això explica que fins i tot seguint les mateixes pautes de treball es pugui arribar a conclusions divergents. Spaemann ho expressa d'aquesta manera *cada filòsof elabora el seu pensament a partir de determinades experiències bàsiques. La filosofia no comença del no res, sinó que cada plantejament s'alimenta de les experiències que cadascú ha viscut*[17]. D'aquí la importància del diàleg.

Retornant a la qüestió inicial, cal preguntar-se sobre l'aportació que fa la filosofia a la societat. Per Spaemann, a l'estat l'interessa la existència i activitat dels filòsofs[18]: l'interès en que els processos socials no es desenvolupin de manera purament espontània i violenta, sinó en la forma d'un debat basat en arguments. Afirma que l'experiència corrobora que les societats on els filòsofs es desenvolupen amb major llibertat són molt més estables que aquelles en les que se'ls intenta aïllar. Tot i així, constata que en les societats on la llibertat d'expressió és limitada la influència dels intel·lectuals dissidents és molt més gran que en les societats lliures. D'aquí dedueix que si es vol que les opinions dels intel·lectuals siguin inofensives només cal que se'ls

---

[15] Entrevista de Günther Müchler a Robert Spaemann emessa en el programa *Interview der Woche* de l'emissora de radio alemanya Deutschlandfunk el 21/10/2001.

[16] Veure Robert Spaemann. *Para qué sirven los filósofos*.

[17] Entrevista de Wolfgang Küpper a Robert Spaemann, emessa al canal radiofònic alemany *Alpha (Der Bildungskanal der Bayerische Rundfunks)* el 22-12-2000.

[18] "el estado moderno no deriva su legitimidad de la verdad de determinadas convicciones, sino de la corrección procedimental de sus mecanismos de decisión. *Non veritas sed auctoritas facit legem*, dice Thomas Hobbes. Pero conviene tener claro que la legalidad procedimental proporciona legitimidad tan sólo mientras esos procedimientos alumbran decisiones que están de acuerdo con las intuiciones humanas elementales acerca de la justicia. Se puede prescindir de las cuestiones relativas a la verdad y la justicia sólo en la medida en que la paz interna constituya el supremo valor absoluto. Pero hay siempre circunstancias en las que los hombres consideran que no vale la pena conservar esta paz. Circunstancias en las que se puede afirmar, con Bertold Brecht: "Hemos decidido temer más nuestra mala vida que la muerte". No es posible desterrar del discurso público la pregunta acerca de la vida buena. Pero esta es la pregunta propia de la filosofía. Y una sociedad sólo es libre en la medida en que posibilita ese discurso." (Robert Spaemann. *Para qué sirven los filósofos)*.

deixi parlar tant com vulguin[19]. És una manera d'il·lustrar el que passa sovint en el debat social, on s'acostuma a barrejar *opinió* i *coneixement*, i on una bona representació pot resultat més convincent que la força dels arguments. Per això considera que el filòsof no ha de pretendre un reconeixement social general i ha d'admetre que la societat no distingeixi entre filòsofs i sofistes, tot i així, manifesta que *els intel·lectuals en general són advocats defensors del conjunt de la societat*[20].

Es podria dir que el problema més gran que pot tenir un filòsof és pensar en termes polítics. Per al polític és vital el reconeixement social, perquè *no n'hi ha prou amb tenir raó, sense més, cal que aquesta raó sigui reconeguda públicament* [21] i, per això, li cal *capacitat per al discurs*[22]. Però l'estabilitat de la societat democràtica depèn de la fortalesa de les conviccions dels seus ciutadans, així es pot entendre la següent afirmació: *les democràcies només poden resultar bones quan les ànimes dels seus ciutadans no són democràtiques*[23]. És una apel·lació a l'autonomia de pensament i sentit crític positiu dels ciutadans. La postura acomodada al que opina la majoria, segons les interpretacions demoscòpiques de la realitat, no ajuda a donar consistència a una societat. Tenir com a criteri d'actuació la proposta implícita que ens feia un antic anunci publicitari que va tenir molt ressò, *9 de cada 10 estrellas usan Lux*, potser eviti haver de donar explicacions sobre el que hom fa o pensa, però aporta un elevat grau de inestabilitat com a conseqüència del que Oriol Pi de Cabanyes ha definit recentment com *dimissió del pensar personalment*[24]. No és un fenomen nou, fa quaranta anys el sociòleg americà David Riesmann alertava d'uns comportaments en les eleccions polítiques que Spaemann qualifica com *reducció de les decisions polítiques i morals a la immediatesa de la sensació de valor*[25] que no sorgeixen espontàniament en els ciutadans, sinó més aviat són manipulats des de l'exterior. Es pot pensar que una societat amb una majoria de ciutadans d'aquesta mena és més manejable des del poder polític, només cal estar encertat en el missatge i un fer bon

[19] Robert Spaemann. *Para qué sirven los filósofos*.
[20] Robert Spaemann. *Para qué sirven los filósofos*.
[21] Robert Spaemann. *Para qué sirven los filósofos*.
[22] Robert Spaemann. *Para qué sirven los filósofos*.
[23] Robert Spaemann. *Para qué sirven los filósofos*.
[24] "La política, tal como generalmente se expresa, querría simplificarlo todo en dos opciones. O eres de los nuestros o eres de nuestros contrarios. O eres progre o eres facha. El reduccionismo se impone en todos los órdenes de la vida social. Y así vamos colocando etiquetas a todo bicho viviente, de modo que, una vez ya creemos saber qué pie calza, nos ahorramos tener que discernir por cuenta propia si estamos o no de acuerdo con su opinión. El fenómeno -que prospera a medida que prosperan la pereza mental y la adhesión automática a lo que hemos dado en llamar lo políticamente correcto- consiste en decir siempre lo que conviene decir. Y no según la propia verdad, sino según el prejuicio generalizado. Hablando de esta dimisión del pensar personalmente…" (Oriol Pi de Cabanyes. *El síndrome Saramago*. La Vanguardia, Barcelona, 26/1/2005).
[25] "Hoy en día observamos una reducción de las decisiones políticas y morales a la inmediatez de la sensación de valor. David Riesmann (*The lonely crowd*) ha llamado la atención sobre el hecho de que hoy las decisiones políticas y la emisión del voto, esto es, precisamente aquellas acciones que de suyo están determinadas de modo especialmente teleológico y que se hallan bajo la perspectiva de la responsabilidad, se llevan a cabo en gran medida irracionalmente y en virtud de sensaciones: no se elige ya a una persona por su programa, sino porque la imagen de esa persona se adecua a la representación de algún valor, porque le gusta a uno. Pero justamente la inmediatez de tales valoraciones se muestra en extremo mediatizada, mas no por fines del agente sobre los que éste no ha reflexionado, sino por fines manipulados desde el exterior." (Robert Spaemann, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, pàgines 76 i 77).

treball d'anàlisi i tècniques de mercat per obtenir el recolzament desitjat. Però, aquesta voluntat mal·leable acostuma a ser també voluble, i, així, el seu criteri pot canviar pel motiu més inesperat quan deixa d'enlluernar el foc d'encenalls que li atreia o n'hi ha un altre que li fa més patxoca. Per trencar aquesta dinàmica social, pròpia de societats benestants, la tasca dels intel·lectuals és fonamental.

3. El pensament moral de Robert Spaemann

3.A. VISIÓ ANTROPOLÒGICA

Per Spaemann *la pregunta sobre allò que fa al home tal, no es refereix a una classificació d'objectes, sinó que forma part d'un procés històric d'autocomprensió i autoafirmació de l'home en un context de desafiaments canviants*[26]. El primer que cal preguntar-se en definir l'ésser humà és *a què* ens estem referint; aquest és un dels motius de trobar moltes definicions reduccionistes. Critica el cientificisme que vol objectivar radicalment el món i amb el propòsit de fer de l'ésser humà amo de la natura ha objectivat també l'ésser humà desnaturalitzant-lo[27]. La constitució teleològica de la naturalesa humana serà el nexe d'unió dels tres conceptes que s'exposaran a continuació. Tot i fer referència, tots ells, a la mateixa realitat responen a diversos plantejaments de la pregunta sobre *què és l'home*.

3.A.1. Concepte de naturalesa humana

La naturalesa humana té a veure amb una cadena de casualitats. El començament de cada home és imprevisible. És precís que en el moment oportú el que és concebut per éssers humans es desenvolupi autònomament en una figura humana en creixement i que pugui contemplar-se com algú, que no ha de ser utilitzat com una cosa[28].

En tractar sobre la naturalesa humana ha estat gairebé constant la referència a un dualisme. Kant[29] separava el coneixement fisiològic de l'home del coneixement pragmàtic i a Descartes[30] se li plantejava la impossibilitat de concebre la unitat de l'ànima (*res cogitans)* i cos (*res extensa*) com una percepció clara i distinta, tot i poder advertir-les a través dels sentits. Des d'aleshores, tot i que també abans, i fins ara, aquesta dualitat en tractar de la naturalesa de l'ésser humà ha estat sempre present.

---

[26] Robert Spaemann, *Lo natural i lo racional. Ensayos de Antropología*, Primer ensayo: sobre el concepto de una naturaleza del hombre.

[27] "Lo específico de la ciencia moderna es la objetivación radical del mundo. Se trataba -como dijo Descartes- de hacer a los hombres dueños y señores de la naturaleza. Dicha objetivación -fuente insustituible de conocimiento e instrumento irrenunciable para la autoafirmación del hombre- no se detiene tampoco frente al hombre mismo y frente a la vida en su totalidad. Descartes había dividido el mundo en subjetividad, por un lado, y materia, por otro. Con ello había eliminado consecuentemente el concepto de vida como mediación específica entre el pensamiento y la materia. La vida no humana es para él sólo materia. Los animales no son otra cosa que máquinas. La biología moderna se ha organizado en el marco de la nueva ciencia materialista de la naturaleza. Su preocupación no es comprender sino reconstruir la vida, es decir, formular una teoría para la simulación técnica de la vida." (Spaemann. *Una ética contra la ciencia ficción.)*.

[28] Robert Spaemann, *Engendrado, no hecho*.

[29] Veure Kant, *Anthropologie in pragmatischer Absicht*, Königsberg 1798, p. X

[30] Veure Descartes, *Oeuvres*, ed. Adam-Tannery, IX, p.130

En quant al concepte *naturalesa*, Aristòtil introdueix el terme *physei* que es defineix com allò que té en ell mateix el principi del moviment i del repòs. Des d'aquest punt de vista, la naturalesa seria la part més íntima d'una cosa, inviolable, la que la fa ser la que és. La ciència moderna[31] considera que el concepte *naturalesa* només té valor com concepte antropomòrfic, considerant la idea de *moviment propi* com usurpació d'una propietat divina. Segons aquest plantejament la naturalesa es converteix en exterioritat en el que conèixer la naturalesa d'un ésser és alienar-lo com objecte; éssers que és mouen passivament, en els que s'afirma *allò que ja és*. Aquesta interpretació de la naturalesa suposaria la impossibilitat de concebre l'home com *ésser natural* i com *persona*. Rousseau[32] va pretendre defensar la naturalesa de l'ésser humà fent abstracció de totes les condicions històriques i socials. El que és natural no es mostraria al final, sinó en la puresa del començament. D'aquesta manera el començament de la existència històrica de l'home s'interpreta com un *sortir-se'n* de la naturalesa.

La reflexió sobre la naturalesa humana té en Spaemann un concepte clau: *telos*, que es pot entendre com *límit* o *sentit*[33]. Tenint en compte les aspiracions de l'ésser humà i les seves limitacions es pot pensar que la naturalesa humana no està prou dotada per complir el seu fi. La resposta que donen Tomàs d'Aquino i Aristòtil és que la naturalesa no li falla a l'home en el que li és necessari, ja que l'home disposa d'altres eines que poden suplir les aparents mancances naturals[34]. Aquestes eines són l'expressió de que l'home disposa d'una naturalesa amb un plus per superar-se a si mateixa. *L'homme trascend infinitement l'homme*, diu Pascal. Aquesta superació està basada en la constitució teleològica de la vida humana i no és possible explicar-la únicament des del punt de vista antropològic[35]. Això ens porta a una situació de bloqueig de la

[31] Veure Robert Spaemann, *Lo natural i lo racional. Ensayos de Antropología*, Primer ensayo: sobre el concepto de una naturaleza del hombre.

[32] Veure R. Spaemann, *Rousseau. Bürger ohne Vaterland*, Múnchen 1980

[33] "*telos* reunía para Aristóteles el doble significado de límite y sentido, y por ello el cumplimiento del *telos* propio significaba para el hombre a un tiempo su perfección y su felicidad". (Ana Marta González, *Naturaleza y dignidad personal, desde el pensamiento de R. Spaemann* –extret de R. Spaemann, *Ontología de derechas y de izquierdas*-.

[34] "Los animales están suficientemente dotados por naturaleza para alcanzar su respectivo *telos*. ¿Por qué no el hombre? La respuesta a dicha objeción encierra un argumento antropológico central: "la naturaleza no le falla al hombre en las cosas que son necesarias, pues, aunque no le haya dado las mismas armas y defensas que a los animales, le ha dado la razón y las manos por las que puede adquirir tales cosas; no le ha fallado en lo que es necesario, pues aunque no le ha dado facultad alguna para conseguir la felicidad, lo que era imposible, le ha dado el libre albedrío, mediante el cual puede dirigirse a Dios, para que le haga feliz" (Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I-II, V, 5 ad 1). Y a continuación añade una cita de Aristóteles: "lo que podemos a través de nuestros amigos es como si lo pudiéramos por nosotros mismos" (Veure Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1112 b 25). (Robert Spaemann, *Lo natural i lo racional. Ensayos de Antropología*, Primer ensayo: sobre el concepto de una naturaleza del hombre)

[35] "Que el hombre supera al hombre es más que un *aperçu*. Significa exactamente que la especificidad de los actos que caracterizan al hombre como tal se pierde cuando son entendidos "antropológicamente", es decir, como expresión del *ser-así* que lleva a cabo esos actos. Según una definición del siglo XVI, cuyo sentido sería luego retomado por Hegel, el conocimiento es *fieri aliud inquantum aliud* (hacerse otro en tanto que otro). Entendido en este sentido, el acto del conocimiento escapa a toda interpretación naturalista y también a toda interpretación antropológica. Por naturaleza todo organismo constituye un sistema que está en intercambio con su ambiente. Todo ser vivo ocupa el centro de su mundo. El mundo se le muestra como un espacio de relevancias, y algo adquiere relevancia en función de lo que es para ese organismo. Percibir a los otros en tanto que otros, a mí mismo como situado frente a ellos, como "entorno" para otros centros y escapar así del centro de mi mundo; esta "*posición excéntrica*" (Helmut Plessner) abre un reino de

que Spaemann se'n surt manllevant la idea d'*anticipació* de Leibniz referida a la definició de moviment a través del càlcul infinitesimal. Només d'aquesta manera és possible entendre l'home com un ésser obert a l'absolut i alhora natural[36].

Comprendre la naturalesa sota la forma de autotranscedència (teleològicament) és la condició per entendre-la com a mitjà per l'autorepresentació de la personalitat. L'*estar-orientat-vers* suposa un impuls que aspira a ser satisfet.

Com principi d'una antropologia fenomenològica[37], la transcendència seria independent de determinades condicions metafísiques. Marx, amb la societat sense classes, i Nietzsche, amb el superhome, van establir de manera diferent la direcció de la tendència a com ho feren Tomàs d'Aquino o Pascal, que la posaven en l'absolut, Déu. Però la relació amb aquest absolut no és un mitjà amb respecte a un fi que s'ha de realitzar, sinó que la relació amb aquest darrer fi només pot ser la de la imatge, la de la representació. La representació és la darrera categoria, més enllà de l'autoafirmació i de l'automediatització que supera la noció *d'imatge de l'home*. Només la idea d'Absolut, allò que és més que l'home, ens pot ajudar a entendre l'ésser humà en la seva totalitat, perquè l'antropologia no pot ensenyar-nos com hem de ser[38].

Quan en una entrevista se li pregunta a Spaemann sobre la influència teològica del concepte *transcendència* contesta: *amb aquest terme no penso en un principi religiós. Més aviat penso que l'home està cridat a descobrir-se a si mateix en l'altre, és a dir, està situat en el món de manera que pot captar l'altre, al món o a si mateix com realitats extrasubjectives. Jo no visc només en la meva pròpia closca ni en el món de*

---

*epikeina tes ousia*s -como dijo Platón para designar el lugar del bien- "más allá del modo en que uno es". El hecho de que encontremos en nosotros la idea del absoluto -de "lo infinito"- no puede derivarse, como señaló Descartes, de nuestra naturaleza finita y condicionada. "*Amor Dei usque ad contemptum sui*" (Agustín de Hipona): esto trasciende la naturaleza." (Robert Spaemann, *Lo natural i lo racional. Ensayos de Antropología*, Primer ensayo: sobre el concepto de una naturaleza del hombre)

[36] "…lo que define a la naturaleza humana como humana. Esta se define por algo que no es ella misma: por una **anticipación**. Sólo si la estructura de dicha **anticipación** está de alguna manera prefigurada en la estructura general de la naturaleza, es posible entender al hombre como un ser abierto al absoluto y a la vez como un ser natural. Leibniz fue el primero que hizo valer una naturaleza estructurada de este modo, tras la reducción cartesiana de la naturaleza a mera extensión. Él mismo fue quien -a la vez que Newton- hizo posible por primera vez, gracias al cálculo diferencial, el dominio matemático del acontecimiento fundamental de la naturaleza, del movimiento. Pero inmediatamente se dio cuenta de que su precio era la disolución del movimiento en una serie inacabada de estados de reposo infinitesimales, es decir, precisamente del carácter dinámico del movimiento. Comprendió que sólo se puede entender el movimiento en analogía con nuestro propio "*tender hacia algo*", esto es, como **anticipación** de algo futuro. De este modo introdujo Leibniz el concepto de fuerza como algo interior; algo que sólo puede pensarse como creación de algo que todavía no se es. Y definió el "*conatus*", el impulso subyacente a todo movimiento, como "un punto que ocupa una parte del espacio más grande que él mismo", "*le point trascendant le point*", podríamos decir modificando la frase de Pascal. Sólo podemos concebir el movimiento de manera antropomórfica. Porque sólo podemos definir a un cuerpo como móvil en un instante t1 si anticipamos a la vez un instante t2." (Robert Spaemann, *Lo natural i lo racional. Ensayos de Antropología*, Primer ensayo: sobre el concepto de una naturaleza del hombre).

[37] "la Antropología fenomenológica estudia al hombre tal como aparece a la observación de los "fenómenos" o apariencias de su vida." (Antonio Orozco, *Qué es la persona y cuál su dignidad* en *Arbil, anotaciones de pensamiento y crítica*, www.arbil.org)

[38] Robert Spaemann, *Lo natural i lo racional. Ensayos de Antropología*, Primer ensayo: sobre el concepto de una naturaleza del hombre.

les meves construccions mentals, és a dir, en una realitat virtual. En lloc d'això jo diria que l'obertura a la realitat és constitutiva de la raó[39].

3.A.2. Concepte de persona

L'origen de la paraula llatina persona (*prosopon* en grec) s'utilitza inicialment en el món del teatre, i feia referència al personatge que interpreta l'actor. *Persona* era la màscara a través de la que ressonava la veu de l'actor. Després va passar a significar el rol social, una mena de segona naturalesa de l'home[40]. El canvi de perspectiva del concepte es realitza en manllevar-lo la teologia per explicar la doctrina trinitària.

En el segle VI, en el context d'una controvèrsia cristològica, Boeci[41] enumera els diversos significats del terme *natura*, un d'ells designa la forma general o essència a través de la que es determina la diferència específica d'un tipus de substàncies en front de totes les altres. Aquest significat l'utilitza per definir el concepte *persona* segons la qual la personalitat és el mode específic de les naturaleses racionals de concretar-se individualment, *persona est individua rationalis naturae substantia* (existència individual d'una naturalesa racional) [42]. Així la naturalesa racional existiria com identitat, la seva denominació no podria ser substituïda per cap descripció. La persona seria *algú*, no una cosa.[43]

Locke[44] fou el primer en distingir entre persones i homes, els homes serien un determinat tipus d'organismes, les persones serien determinades combinacions d'estats de consciència, i estarien definides per la consciència i el record, en el que algú s'atribueix a ell mateix determinades accions. Aquestes tesis formarien part del pressupost empirista de que només és real allò que se'ns dóna en l'experiència sensible. Kant[45] va qüestionar aquesta distinció en posar de manifest que no podem pensar de cap manera el concepte *pensament* sense pensar alhora en algú que pensa, i va donar expressió a la convicció immediata que posseïm sobre la incommensurabilitat de les persones respecte de tota la resta que esdevé en el món en atribuir a l'home el concepte *dignitat*.

Contemporàniament, la posició empirista es pot identificar en les propostes de Peter Singer[46], que entén per persona algú capaç de raonar i que posseeix específicament el sentit de la seva existència en el temps, però, tot i que per a ell és fora de dubte que

[39] Entrevista de Wolfgang Küpper a Robert Spaemann, emessa pel canal radiofònic alemany *Alpha (Der Bildungskanal der Bayerische Rundfunks)* el 22-12-2000.
[40] Veure Robert Spaemann. *Personas. Acerca de la distinción entre algo i alguien*, pàgines 41 i 42.
[41] A.M.S. Boethius, *Contra Eutychen et Nestorium*, cap. 3,74
[42] Veure Robert Spaemann. *Personas. Acerca de la distinción entre algo i alguien*, pàgina 47.
[43] Veure Robert Spaemann. *Personas. Acerca de la distinción entre algo i alguien*, pàgina 48.
[44] Veure John Locke, *An Essay on Human Understanding*, cap. 17.
[45] Veure Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, edició de l'Acadèmia, vol. 4, p.434 i ss.
[46] Veure Peter Singer, *Praktische Ethik*, Stuttgart, 1984

tot el que de l'home es deriva, home és, incloent a l'individu del gènere humà no nascut, considera que no significa exactament el mateix ser membre de l'espècie *homo sapiens* que ser *persona* i tenir l'estatut i els drets d'un ésser humà[47]. Així, destacar els homes perquè són homes pot considerar-se com un *especisme*, prendre partit per l'espècie, i no existeix cap motiu raonable per aquest partidisme. Així, més aviat s'haurien de concedir els drets a aquell ser que disposa de determinades propietats i capacitats, és a dir *autoconsciència* i *racionalitat*, només aquests éssers serien *persones*[48].

Spaemann diu que no s'ha ponderat realment, a fons i fins a la fi, les conseqüències de separar les nocions *home* i *persona*. En la tradició aristotèlica es considerava que l'essència d'un individu de certa espècie s'infereix del que es manifesta «la majoria de les vegades» en l'espècie en qüestió[49]. D'acord amb això, es pot dir que és persona tot ésser d'una espècie quins membres posseeixen la capacitat d'assolir l'autoconsciència i la racionalitat. Si només es pogués aplicar a aquells que posseïssin aquestes qualitats en acte, podria un home perdre la personalitat mentre dorm. De fet, per Parfit[50], en línia amb el pensament de Singer, l'home que desperta d'un somni no pot ser el mateix que es va dormir, és una altra persona que ha heretat els records de la persona anterior a causa de la continuïtat corporal de l'organisme. Aquest plantejament, segons Spaemann, desfà la noció general de *persona* que queda substituïda per situacions personals d'un organisme, contradient les intuïcions més elementals i espontànies, afirmant, més endavant, que la personalitat és l'element constitutiu de l'ésser humà, no una qualitat seva i, en cap cas, una qualitat adquirida gradualment. Així, en reconèixer, per determinades característiques, com persones als individus normals de l'espècie *homo sapiens*, s'ha de considerar persones a tots els individus d'aquesta espècie, fins i tot aquells que no estan en condicions de manifestar-les[51].

En considerar que tots els homes són persones podrien confondre's ambdós conceptes, però no és així, perquè la naturalesa humana fa referència a tota l'espècie, mentre que *persona* és quelcom atribuïble a cada ésser humà, que el fa ser algú únic[52]. Això ens introdueix en la teoria pràctica de la persona que elabora Spaemann, desenvolupada en el llibre *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen "etwas" und "jemand"* (Persones. Sobre la distinció entre "una cosa" i "algú"). Aquesta

---

[47] Veure Ramon Alcoberro, *Una introducció a Peter Singer*, www.alcoberro.info
[48] Veure Robert Spaemann, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, pàgines 400 i 401.
[49] Veure Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, pàgina 250.
[50] Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, 1984.
[51] Robert Spaemann, *¿Son todos los hombres personas?*
[52] José Luis del Barco, *Teoría práctica de la persona*. Introducció a *Personas. Acerca de la distinción entre algo i alguien*, pàgina 18.

teoria es recolza en una idea fonamental reflectida en dues paraules: *diferència interna*. [53] Aquesta diferència és conseqüència de la constitució teleològica de la naturalesa humana, perquè *tendir a quelcom* no és haver arribat a ser allò al que es tendeix. L'aspiració específica de cada espècie esta unida amb una actitud d'expectativa determinada, que considera normal el que espera assolir. No hi ha cap classe de vida sense una *normalitat* que estructuri prèviament les seves expectatives. El que distancia és *la diferència interna entre el que un ser viu és veritablement i el que és fàcticament*[54]. Aquesta diferència Spaemann la defineix com *negativitat* i serveix per a distingir els éssers vivents dels que no ho són. El que separa l'ésser humà dels altres éssers vius és que n'és conscient d'aquesta diferència com a tal diferència[55]. Només les persones poden distanciar-se del que són[56], la *posició excèntrica* de la que parla Plessner[57], és a dir, poden originar una *negativitat*, mentre que per la resta dels éssers vius la *negativitat* sempre serà fruit de la passivitat.

3.A.3. Concepte de dignitat

Dignitat és una paraula que significa valor intrínsec, no dependent de factors externs[58]. Seguint Kant, Comte-Sponville[59] la defineix com *el valor del que no te preu*[60]. Ana Marta González[61] afirma que el sentit de la dignitat per la tradició kantiana és merament formal, Kant diu que l'home és digne perquè és un fi en si mateix, però amb aquesta expressió entén abans de res autonomia[62]. Aquesta autonomia seria el fonament de la dignitat de la naturalesa humana, però el mateix Kant rebutja qualsevol fonamentació de la moral en la naturalesa humana per considerar-la heterònoma. En desvincular-la d'una naturalesa de l'home, la dignitat corre el perill de convertir-se en una paraula buida. Si l'ésser humà se separa de la naturalesa, i se'l concep com *ho altre a que la naturalesa*, desapareix el concepte teleològic de la naturalesa i passa a considerar-se com a pura passivitat i exterioritat. El concepte teleològic de naturalesa

---

[53] José Luis del Barco, *Teoría práctica de la persona*, pàgina 16.
[54] Robert Spaemann. *Personas. Acerca de la distinción entre algo i alguien*, pàgina 33.
[55] Veure Robert Spaemann. *Personas. Acerca de la distinción entre algo i alguien*, pàgina 33.
[56] Veure Robert Spaemann. *Personas. Acerca de la distinción entre algo i alguien*, pàgina 62
[57] «Ist das Leben des Tieres zentrisch, so ist das Leben des Menschen, ohne die Zentrierung aufzuheben, *exzentrisch*. Excentrizität ist die Positionalität des Menschen, die Form seiner Gestelletheit gegen das Umfeld» (Helmut Plessner, *Der Mensch als Lebewesen, en Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Reclam, Stuttgart, 1982, p. 10).
[58] Ricardo Yepes Stork, *Fundamentos de Antropología*, Eunsa, Pamplona, 1996. La dignidad de la persona, 1. Concepto de dignidad humana
[59] André Comte-Sponville, *Diccionario filosófico*, concepte *dignitat*
[60] "En el reino de los fines todo tiene un precio o una dignidad. Aquello que tiene precio puede ser substituido por algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad" … "la humanidad misma es una dignidad: el hombre no puede ser utilizado por ningún hombre (ni por otro ni por sí mismo) simplemente como medio, sino que debe ser tratado siempre, al mismo tiempo, como fin, y es en eso en lo que consiste su dignidad" (Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, II)
[61] Veure Ana Marta González, *Naturaleza y dignidad personal, desde el pensamiento de R. Spaemann.*
[62] "La autonomia es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional" (Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*)" "Autonomia: El término está vinculado a Kant. La autonomía es el poder de uno sobre sí mismo (libertad), pero a través de la mediación de una ley (nomos) que la razón se impone a sí misma, y nos impone: la ley moral." (André Comte-Sponville, Diccionario filosófico, concepte *autonomia*)

reconcilia els conceptes *naturalesa* i *persona*, perquè el respecte a la persona depèn del respecte a la seva naturalesa[63]. *La contraposició naturalesa i persona s'oblida que la persona és en si mateixa una naturalesa en la que es representa la persona*[64].

Ara bé, per Spaemann, quan Kant diu que l'home no té preu sinó dignitat, la paraula *dignitat* significa el que és incommensurable, el que és sublim, el que s'ha de respectar incondicionalment[65]. Per aquest filòsof[66], el que fa digne l'home és la capacitat de distanciar-se de si mateix com a realitat natural, això li confereix un caràcter absolut. Aquest caràcter absolut es propi d'un ésser que és un fi en si mateix per antonomàsia. Aquest distanciament suposa que pot abandonar la centralitat pròpia dels éssers vius i adonar-se que també és entorn per als altres. En aquesta relativització del propi jo finit, és dilata la persona i es fa quelcom absolut, incommensurable. Aquesta incommensurabilitat, aquest valor en si mateix fa de la vida de l'ésser humà una cosa sagrada i confereix al concepte *dignitat* de la dimensió ontològica sense la qual no es pot pensar el que el concepte vol expressar. El concepte *dignitat* significaria, així, una cosa sagrada.

En formar part del seu ésser, tots els homes tenen dignitat, però no la tenen de la mateixa manera. Spaemann distingeix entre dos tipus de desigualtats, la de caràcter constitutiu, que faria referència al càrrec o rol social que desenvolupa l'ésser humà; i la de caràcter personal, que fa referència a la diferent qualitat moral dels éssers humans, sent més digne quan més distanciat s'estigui de les tendències naturals. La dignitat constitutiva la perd l'ésser humà en deixar el càrrec que incorpora la dignitat; la dignitat personal no la perd mai completament, perquè forma part del seu ésser i, a més a més és inviolable, no pot ser arrabassada des de fora, tot i que es pot condicionar la seva manifestació externa. Només hom mateix pot perdre dignitat, i no es pot perdre del tot, perquè tampoc es pot perdre la llibertat com moralitat possible. A l'ésser humà se li pot exigir, mentre viu, adhesió al bé, però aquesta només pot donar-se lliurement, el respecte a la dignitat suposa tant aquesta exigència com la concessió del marc de llibertat.

Spaemann[67] inclou el discurs sobre la dignitat humana en el debat sobre la fonamentació dels drets humans, fent referència a dues postures contraposades. La iusnaturalista considera que han de ser entesos com una reivindicació que correspon a cada home en raó del seu ésser. Pels adversaris d'aquesta posició, es considera que

---

[63] Veure Ana Marta González, *Naturaleza y dignidad personal, desde el pensamiento de R. Spaemann.*
[64] Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, pàgina 248.
[65] Veure Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, pàgina 150.
[66] Veure Robert Spaemann, *Lo natural i lo racional. Ensayos de Antropología*, Tercer ensayo: sobre el concepto de dignidad humana.
[67] Veure Robert Spaemann, *Lo natural i lo racional. Ensayos de Antropología*, Tercer ensayo: sobre el concepto de dignidad humana.

són fruit de la creació d'un sistema de drets que ens hem concedit. Només tindria sentit parlar de drets humans en el primer cas perquè determinaria aquell mínim que se sostrau a l'arbitrarietat d'un poder legislador. En aquest sentit el concepte dignitat conté el fonament del que pot ser considerat com dret humà en general. La idea de drets humans arrelada en el concepte de *dignitat personal* ha de pressuposar que el sol fet de pertànyer a l'espècie *homo sapiens* suposa la possibilitat de fer valer aquests drets davant d'altres.

3.B. VISIÓ ÈTICA

No hi ha ètica sense metafísica[68]. És constant en Spaemann la defensa de la interdependència entre ètica i metafísica criticant les postures que les desvinculen[69]. El lligam és la intuïció del ser propi i dels altres com identitat[70].

Quan va començar la reflexió filosòfica sobre l'ètica, sobre la vida recta, no es va encetar amb la pregunta sobre el *què hem de fer*, sinó amb *què pròpiament i en el fons volem*[71], qüestió que il·lustra Michael Ende en un fragment de *La Història Interminable*[72]. La reflexió ètica s'ha de preguntar sobre *què és el bé* i *què és el mal*, no com a fruit d'una situació cojuntural o contemplada en termes d'utilitat sinó derivada de la naturalesa humana[73] i amb vocació pràctica com educadora de l'acció[74].

No pretén Spaemann fer grans descobriments. Considera que tractant-se de qüestions sobre la vida recta, només el que és fals podria ser realment nou[75]. Però, alhora, no està exempt de dinamisme, ja que el que l'home sap d'antuvi s'ha de repensar de temps en temps, puix canvien tant les condicions reals de la vida com els conceptes que disposem per comprendre'ns a nosaltres mateixos. El repte al que s'enfronta la

---

[68] Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, pàgines 28 i 175
[69] Veure Misericòrdia Anglès, *La noción de benevolencia en Robert Spaemann*.
[70] Aquesta és la traducció que fa José Luis del Barco al terme alemany *Selbstsein*. La equivalència és conseqüència del següent text extret de l'edició alemana: "Andererseits können wir überhaupt nicht sagen, was denn Identität, "Selbstsein" bedeuted, wenn es nicht als Prozeß gedacht wird... " (Veure Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, nota pàgina 28)
[71] Robert Spaemann. *Etica: cuestiones fundamentales*, pàgina 34.
[72] "Bastián le enseñó al león la inscripción del reverso de la Alhaja. - ¿Qué significa -preguntó- "HAZ LO QUE QUIERAS"? Eso quiere decir que puedo hacer lo que me de la gana, ¿no crees?
El rostro de Graógraman pareció de pronto terriblemente serio y sus ojos comenzaron a arder.
* No -dijo con voz profunda y retumbante-. Quiere decir que debes hacer tu Verdadera Voluntad. Y no hay nada más difícil.
- ¿Mi Verdadera Voluntad? -repitió Bastián impresionado- ¿qué es eso?
* Es tu secreto más profundo que no conoces.
- ¿Cómo puedo descubrirlo entonces?
* Siguiendo el camino de los deseos, de uno a otro, hasta llegar al último. Este camino te conducirá a tu Verdadera Voluntad.
- No me parece muy difícil -opinó Bastián-.
* Es el más peligroso de todos los caminos -dijo el león-.
- ¿Por qué? -pregunto Bastián-. Yo no tengo miedo.
* No se trata de eso -retumbó Graógraman-. Ese camino exige la mayor autenticidad y atención, porque en ningún otro es tan fácil perderse para siempre.
(Michael Ende, 1979. *La historia interminable*. RBA Editores, Barcelona, 1992, pàgina 227)
[73] Veure Robert Spaemann. *Una crítica a la indiferencia ante la vida*.
[74] Veure Robert Spaemann. *Etica: cuestiones fundamentales*, pàgina 16.
[75] Veure Robert Spaemann, *Felicidad y Benevolencia*, pàgina 25.

reflexió ètica roman substancialment idèntic des del segle V abans de Crist. Consisteix en un doble desafiament, d'una banda, la integració dels impulsos parcials en el conjunt d'una vida assolida, cosa que no es produeix de manera automàtica en l'ésser humà, que condueix la seva vida i alhora ha d'aprendre a fer-ho; per altra banda, harmonitzar l'interès de cadascú per la seva vida assolida amb l'interès dels altres per les seves. En la cerca d'aquesta harmonia interior i exterior s'orienta la reflexió ètica de Spaemann[76]. El seu discurs incorpora també l'anàlisi d'altres propostes ètiques. Com quedarà reflectit més endavant, és especialment crític amb el que anomena nova ètica, basada en l'utilitarisme, en quant desplaça l'orientació de l'acció cap un univers difús i la jutja com a part d'una estratègia[77].

3.B.1. L'ètica filosòfica

Seguint Spaemann,[78] es podria definir l'ètica filosòfica com un discurs continuat en el temps sobre la vida bona i recta. En fer referència a qüestions sobre la pròpia vida, cal que la reflexió aplegui les nostres experiències i coneixements cercant una unitat entre ells per obtenir més llum sobre el que ja sabíem, entendre-ho millor. La comprensió no deixa tal qual les coses perquè hi estem implicats i en reflexionar ens estem autoinstruint sobre nosaltres mateixos.

La tasca de l'ètica filosòfica consisteix a cercar la unitat a la que s'ha fet referència en un triple sentit:

1) Intentar que els nostres propis sentiments, experiències i judicis morals formin un conjunt coherent. Procura fer-los mútuament útils per a la seva comprensió.

2) Tractar de posar en connexió els sentiments, experiències i judicis morals de diferents homes de distintes èpoques i cultures per calibrar-los, relacionar-los i comparar-los entre si.

3) Tractar de comprendre els fenòmens que qualifiquem com morals, que d'alguna manera tenen a veure amb les paraules *bo* i *dolent*, com allò que té en el seu origen en un fonament comú, i mirar d'identificar aquest fonament.

En quan al punt 1) Spaemann tracta sobre les conviccions morals. Considera que aquestes posseeixen al principi la forma d'immediatesa i incondicionalitat, forma que no permet relativització. No són negociables, delimiten les fronteres del que és negociable. El judicis de consciència no estan a lliure disposició, però la filosofia fa d'aquestes conviccions objecte de diàleg. El discurs filosòfic tracta de comprendre el

[76] Veure Robert Spaemann, *Felicidad y Benevolencia*, pàgines 25 i 26.
[77] Veure Robert Spaemann, *La perversa teoría del fin bueno*.
[78] Veure Robert Spaemann, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, pàgines 20 i següents.

fonament d'aquesta incondicionalitat pròpia del que és moral, això pot portar controvèrsia en detectar incoherències entre els nostres judicis, experiències i sentiments, que no han d'afectar a l'existència del fenomen moral sinó a la seva correcta interpretació. En aquest cas cal anar al fons de l'assumpte preguntant-nos per la regla de les nostres conviccions morals i, sobre aquest fonament, intentar resoldre el conflicte per fer-nos amics de nosaltres mateixos.

En tractar el punt 2) ens trobem amb l'experiència de l'existència d'un pluralisme ètic que pot fer qüestionar la idea d'uns plantejaments ètics vàlids per a tothom. Diu Spaemann que, davant d'això, es pot reaccionar prenent nota d'aquesta pluralitat, postura que condueix vers el relativisme ètic, o bé reflexionant sobre quines costums són millors o pitjors. La postura relativista obre un abisme amb la dels altres. No pot parlar d'ells si no sobre ells. Per contra, estar obert a discutir amb els altres sobre allò correcte vol dir compartir la convicció que existeix el que és correcte. La postura de l'ètica filosòfica és acceptar el repte d'esbrinar la resposta sobre judicis morals contradictoris cercant la convicció millor fundada i, en aquesta tasca, se'n adona que hi ha una sèrie de conceptes morals que es comparteixen, però les seves formes o maneres d'expressar-se estan condicionades per l'època o el grup que es tracti.

Pel que fa referència al punt 3) Spaemann torna a esmentar la influència de l'experiència vital en el pensament. El seu raonament considera que l'ètica filosòfica pressuposa l'experiència moral i mostra com aquesta dimensió és el fonament sobre el que ens sostenim i, també, les conseqüències de negar-lo. Però, la reflexió sobre la vida i l'actuació correctes, sobre la intuïció que s'ha expressat amb les paraules *bo* i *dolent*, entra en l'àmbit de la filosofia teòrica. La filosofia apunta a la unitat interna del pensament com una condició de l'amistat amb un mateix. D'aquesta manera, no és possible deslligar completament una unitat interna de l'orientació de les nostres accions del que pensem sobre la realitat, allò que abans que nosaltres i sense nosaltres és com és. Només podem viure en amistat amb nosaltres mateixos si som quelcom més que un paral·lelogram de forces contraposades y si en fer una cosa no ens lamentem de no poder fer l'altra, això és, si realment podem identificar-nos amb el punt de vista que guia la nostra elecció. L'ètica filosòfica tracta de desenvolupar aquest punt de vista. D'aquest intent resulten plantejaments diversos, que són en part conseqüència de la diferent formulació de les preguntes i en els diferents sentits en que apunten els interessos. Així, per poder relacionar les distintes concepcions històriques de l'ètica caldrà una anàlisi històrica-hermenèutica.

3.B.2. Els dos conceptes fonamentals de la moral

Amb aquest epígraf, Spaemann[79] tracta de la distinció que s'acostuma a fer darrerament entre ètica i moral viscuda[80]. Anomena *moral viscuda* a unes regles reconegudes de comportament, i *ètica* a la fonamentació d'aquestes regles. Com normalment aquesta fonamentació exerceix un efecte sobre les regles de comportament, l'ètica es converteix en una part integrant de la moral. La relació entre aquests conceptes es converteix en un problema quan s'esbrina que la fonamentació és posterior a la regla, és a dir, suplementària, com va descobrir Nietzsche[81], que creia haver desqualificat l'autofonamentació justificadora de la moral europea tradicional. La tesi d'aquesta suplementarietat també fou desenvolupada per Pareto[82] que anomenava el conceptes esmentats com residus i derivacions[83].

En la fonamentació de la moral hi ha dues tendències, que Spaemann exposa d'acord amb la seva aparició cronològica. La tendència inicial fou al *desemmascarament*, que significa descobrir un fonament comprometedor que roman de la moral dominant, puix contradiu els fins que la pròpia moral prescriu. En esbrinar les incoherències queda qüestionada tota la moral vigent, que d'aquesta manera caminaria vers l'abolició. En aquest sentit s'orienten les crítiques de Marx, Nietzsche i Freud a la moral burgesa cristiana del segle XIX, recollint així un llegat dels sofistes del segle V abans de Crist.

---

[79] Veure Robert Spaemann, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, pàgines 65 i següents.

[80] Per il·lustrar el contingut d'aquests conceptes des del punt de vista d'altres autors s'exposa la que fa la Dr. Jongitud i Comte-Sponville:

"En primer lugar, he de indicar que parto de la diferenciación entre ética y moral (Adela Cortina, 1996, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica* , Ed. Tecnos, 5ª ed., Madrid, pàgina 28-32). Esto se hace necesario toda vez que generalmente en la vida cotidiana y en algunos círculos de discusión ambos términos son intercambiados sin mediación reflexiva, cuestión que genera discusiones que en caso de partir de la previa distinción no tendrían ningún fundamento. **La moral** es el conjunto de códigos o juicios que pretenden regular las acciones concretas de los hombres referidas ya sea al comportamiento individual, social o respecto a la naturaleza, ofreciendo para esto normas con contenido, ella trata de responder a la cuestión *qué debo hacer* (Cortina, obra citada, pàgina 89 / Otfried Höffe, 1994, *Diccionario de ética*, Ed. Crítica, Barcelona, pàgina 190); **la ética** por su parte, constituye un segundo nivel de reflexión acerca de los códigos, juicios o acciones morales y en ella la pregunta relevante es *por qué debo*, esto es, la ética tiene que dar razón mediante reflexión filosófica (conceptual y con pretensiones de universalidad) de la moral, tiene que acoger el mundo moral en su especificidad y dar reflexivamente razón de él. (Cortina, obra citada, pàgina 31, i 2000, *Ética sin moral*, Ed. Tecnos, 4ª ed., Madrid, pàgina 29 y 221/Höffe, obra citada, pàgina 99). La primera es *moral vivida*; la segunda *moral pensada* (José Luis Aranguren, 1997, *Ética*, Ed. Biblioteca nueva, España, 3, pàgina 58-60)." (Jaqueline Jongitud Zamora, *Teorías éticas contemporáneas*.)

"**Por moral** entiendo el discurso normativo e imperativo que resulta de la oposición del *Bien* y del *Mal*, considerados como valores absolutos o trascendentes. Está formada por obligaciones y prohibiciones: es el conjunto de nuestros deberes. La moral responde a la pregunta: *qué debo hacer?*... Y **por ética** entiendo un discurso normativo pero no imperativo que resulta de la oposición entre lo bueno y lo malo, considerados como valores simplemente relativos. Esta hecha de conocimientos y elecciones: es el conjunto meditado y jerarquizado de nuestros deseos. Una ética responde a la pregunta: *cómo vivir*?" (André Comte-Sponville, *Diccionario filosófico*, concepte *ética*).

[81] "Sentimientos morales y conceptos morales. Es manifiesto que los sentimientos morales se transmiten de la siguiente manera: los niños perciben en los adultos una fuerte inclinación o aversión hacia determinadas acciones y, como monos de nacimiento que son, imitan esas inclinaciones o aversiones; en la vida posterior, cuando se encuentran llenos de esos entrenados y bien ejercitados afectos toman un porqué suplementario, una especie de razonamiento de que aquellas inclinaciones y aversiones están justificadas, por un asunto de urbanidad. Pero estos "razonamientos" no tienen en ellos nada que ver ni con el origen ni con la intensidad de los sentimientos: uno se conforma precisamente sólo con la regla de que, en cuanto ser racional, ha de tener razones de sus inclinaciones y aversiones, razones especificables y aceptables. Por eso la historia de los sentimientos morales es completamente diferente de la historia de los conceptos morales. Los primeros son eficaces antes de la acción, los segundos en particular tras la acción, en vista de la necesidad de dar razón de ella" . (Nietzsche, *Morgenröte. Werke*, edición de K. Schlechta, vol. 1, p. 1.037)

[82] Veure V. Pareto, *Traité de sociologie générale.* 2 vols., Lausanne, 1917-1919

[83] "Lo que yo quisiera denominar «los dos conceptos fundamentales de la moral», recibe en Pareto el nombre de «residuos» y «derivaciones». Por «residuos» entiende Pareto pautas no lógicas de acción; por derivaciones, la fundamentación y justificación teóricas suplementarias de dichas pautas de acción. Pareto intentó mostrar, con muchos ejemplos, algunos tomados de la doctrina del derecho natural por ejemplo, que estas derivaciones en realidad no fundamentan ni justifican nada." (Spaemann, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, pàgina 66)

Posteriorment esdevé la tendència a la *justificació* que cerca un fi legitimador que validi les normes vigents. Suposa verificar la raonabilitat de les normes vigents, és a dir, si s'ajusten als fins previstos. El resultat pot ser en alguns casos una completa justificació o en altres esbrinar que no s'ajusten o ho fan de manera insuficient als seus fins. Aquest defecte pot estar motivat per degeneració moral, la norma s'ha anat allunyant de la seva immanent raonabilitat, o per extemporaneitat, hi han canvis de condicions significatius que reclamen una modificació en les normes per complir els objectius que es perseguien. Representativa d'aquesta tendència és *la teoria de la decadència* de Plató[84], que es pot expressar de la manera següent: una moral que no va acompanyada del coneixement del seu fonament, de la seva fi; perd el lligam amb el seu fonament i se'n va en orris. Pel sociòleg americà Riesmann[85] suposa el pas de l'ètica governada per la tradició a una ètica governada interiorment[86]. La postura de Spaemann s'inclina cap aquesta tendència[87]. El seu plantejament es basa en l'estructura formal de l'acció ètica, que descriu de la manera següent: en primer lloc, la immediatesa d'una valoració en la que no han intervingut raons; en segon lloc, decisió determinant per mitjà de la raó, que coordina els impulsos vers allò bell i els calibra críticament en funció de l'objectiu de la vida bona en conjunt[88]. No ha de sorprendre una tensió entre l'aspecte intuïtiu i el racional, una tensió necessària que no es pot suprimir sense que quedi malmès el que és pròpiament moral. Alerta del perill que la racionalitat es torni contra les seves pròpies premisses naturals i històriques, dissolent-les o funcionalitzant-les, tendència que, segons Spaemann, explica la història de l'ètica europea. Destaca la grandesa de la filosofia clàssica en realitzar una racionalitat que no cau en la irracionalitat d'oblidar les seves premisses no racionals, i conclou que tota

---

[84] "Su explicación de la decadencia es sencilla: todo arte que no posee una comprensión de sus propios fines se convertirá en una mera rutina y degenerará (Veure Platón, *El político*, 299)." (Spaemann, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, pàgina 66)

[85] Veure David Riesman, *The lonely crowd*

[86] "Este paso equivale al intento de racionalizar las reglas éticas de comportamiento por referencia a algo así como un fundamento o fin último, a un «bien supremo», como se dice en el lenguaje de la tradición filosófica. Esta racionalización tiene un doble significado: la moral será a la vez más absoluta y más relativa; más absoluta por su enraizamiento en un principio establecido como absoluto, más relativa porque las normas concretas se someten a una comprobación crítica de su concordancia con este fundamento." (Spaemann, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, pàgina 67)

[87] "La ética prefilosófica consiste en una serie de tabúes cada uno de los cuales reclama una validez absoluta. La necesidad de una fundamentación se plantea allí donde estos tabúes, estos esquemas de acción, no cubren ya la realidad vivida. Donde se vuelven ambiguos o antinómicos y colisionan entre sí. O también allí donde los ámbitos de la vida en los que las normas tradicionales encuentran aplicación se vuelven indiferentes a dichas normas porque hay nuevas realidades que esas normas no cubren en absoluto. … Lo que en tales épocas de comienzo de la reflexión sobre el «bien supremo» deba valer como bueno ha de insertarse en el conjunto de una buena vida y sólo de esa insertabilidad recibe su legitimación. La idea de un conjunto tal se convertirá en *telos*, en meta, en el patrón de todas las normas vigentes. Pero, con todo, éstas no pueden deducirse positivamente de ella. Ya hay que saber o sentir que la amistad es un contenido muy señalado de la felicidad humana para hacer que a partir de la aspiración a la felicidad surja la voluntad de amistad. La ética de Aristóteles tuvo presente este punto de vista y fue así esencialmente hermenéutica, no apriorístico-deductiva." (Spaemann, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, pàgina 70)

[88] Spaemann, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, pàgina 71, i afegeix "Encontramos esta estructura expuesta de una manera clásica en *Las Euménides* de Esquilo."

moral de civilitzacions complexes es fonamenta en una tensió estabilitzada entre el *principi de l'honor*[89] i el *principi de la racionalitat*[90].

3.B.3. Fonamentació moral teleològica i deontològica

Spaemann es fa ressò del debat entre aquests conceptes oposats, tot i considerar que no ajuden a aclarir els temes que tracten, més aviat els enfosqueix. Defineix com *deontològica* la moral que anomena bons o dolents certs comportaments en general i sense tenir en compte les conseqüències; i com *teleològica* aquella altra que dedueix el valor de les accions en base al conjunt de les presumptes conseqüències[91]. Considera que el problema que tracten és inherent a la filosofia pràctica i, per tant, tan antic com ella. La reflexió filosòfica en aquest sentit comença on el sistema de normes vigents perd intel·ligibilitat, i aquesta reflexió té d'entrada la forma d'una crítica o reconstrucció teleològica d'aquestes normes[92]. Aleshores, si tota ètica filosòfica, en la mesura que argumenti i no es limiti a afirmar la validesa de determinats principis, és teleològica no té sentit la disjuntiva entre teleologia i deontologia. Es pot argumentar que el deontòleg jutja l'acció en si mateixa i el teleòleg ho fa tenint en compte les conseqüències, però és propi de qualsevol acció voler produir uns efectes. La controvèrsia sorgeix quan la moral teleològica es confon amb l'utilitarisme[93], forma de teleologia ètica en la que els actes morals es valoren en funció de la comparació entre costos i utilitat. Així, per Spaemann[94], el debat cal situar-lo en la disjuntiva entre deontologia i utilitarisme[95].

---

[89] "Al principio del actuar que se orienta por la inmediatez de un valor lo he denominado también *principio del honor*" (Spaemann, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, pàgina 74)

[90] "Toda moral de civilizaciones complejas se funda en una tensión estabilizada, y una tensión por cierto, así podernos ahora decirlo, entre el punto de vista del valor y el de la meta o «del bien», como se dice en términos de la moral clásica. Dicho de otro modo, una tensión entre el *principio del honor* y el *principio de racionalidad*. … Hemos visto que toda moral reflexionada integra en el todo reflexivo de una vida recta las ideas de valor inmediatamente aceptadas y vividas. Este todo reflexivo, establecido como fin supremo, se encuentra en una necesaria tensión respecto de la inmediatez de aquellos valores que están integrados en él. Tiende a hacer de los esquemas morales de conducta meros medios para el «fin supremo». Es entonces exclusivamente este fin el que justifica los medios. Pero con ello el propio fin queda vaciado de aquellos contenidos que hacen de él un fin moral. Por otra parte, las morales que se basan en la simple inmediatez de las ideas de valor tradicionales, sin someterlas a crítica y calibrar su posible integración en el conjunto de una vida recta, están condenadas a la ineficacia y a su desaparición. Por consiguiente, toda moral ha de estabilizar de alguna manera la tensión sin suprimirla." (Spaemann, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, pàgina 74)

[91] Robert Spaemann. *Etica: cuestiones fundamentales*, pàgina 74.

[92] Robert Spaemann, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, pàgina 185.

[93] "Cuando a finales del siglo pasado Rudolf Paulsen sustituyó el concepto de utilitarismo por el de teleología, lo hizo porque el utilitarismo anglosajón en su forma clásica solamente reconocía como fin del actuar moral y como criterio de la valoración de la utilidad la obtención colectiva de placer, *pleasure*. Sin embargo, desde G. E. Moore (G. E. Moore, *Grundprobleme der Ethik*, München, 1975; i *Principia Ethica*, Stuttgart, 1970), como muy tarde, existe la forma de lo que Ross (W. D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford, 1930) denominó «utilitarismo ideal», el cual establece como fin en sí la optimización, el incremento del valor, no pudiendo los valores morales ser considerados como elementos de la base de valoración, pues de lo contrario la definición de lo moral se tornaría circular. En la bibliografía anglosajona reciente el concepto de utilitarismo se aplica a toda ética entendida como estrategia de optimización, dado que sólo él - a diferencia del concepto de teleología- permite designar con la necesaria nitidez distintiva la diferencia específica respecto de otras formas de fundamentación moral." (Spaemann, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, pàgines 186-187)

[94] "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 optimización— como marco de referencia

Un cop situats en aquest punt, Spaemann entén que la deontologia no es pot considerar una teoria sinó una fenomenologia de la consciència moral, per a ella la incondicionalitat de l'obligació moral es concreta immediatament en un deure determinat. Per contra l'utilitarisme és una teoria, un intent de reconstruir que distingeix la forma i el contingut de la obligació moral i tracta entre ambdós una connexió deductiva, i, per aquest motiu, li correspon la càrrega de la prova, ha de demostrar la correcció dels seus plantejaments[96].

Spaemann determina que l'utilitarisme no assoleix el que pretén i menciona cinc raons per recolzar aquest judici[97]:

1. L'utilitarisme no aconsegueix la necessària coherència ni arriba a estar lliure de contradicció. Fins i tot en determinades situacions una actitud utilitarista es revela com contraproduent, és a dir, afavoreix el contrari del que busca.

2. L'obtenció d'un judici moral concret partint de premisses utilitaristes, és a dir, teleològiques en sentit universal, es impossible sense determinades suposicions addicionals que no es poden acreditar teòricament.

3. La distinció entre imperatius tècnics i imperatius morals, que és constitutiva per a tota consciència moral, resulta anul·lada per la teleologia universal. Aquesta posa a la consciència moral, tan aviat es tracti de normes materials, a les mans de la raó instrumental.

4. Determinats principis fonamentals per a tota moral, com el de justícia, no sols no es poden derivar de consideracions utilitaristes, sinó que una teleologia universal conseqüent fins i tot els elimina.

5. L'utilitarisme sotmet l'agent a una exigència sistemàtica excessiva. I, a l'inrevés, el fet que en la seva doctrina tots els deures estan condicionats per la situació porta, en concret, a exigir de la consciència menys del que li correspondria demanar-li.

El judici sobre l'ètica deontològica[98] cal situar-lo en el context de la relació entre la part i el tot. L' ètica deontològica articula la intuïció moral universal de que hi ha accions

---

de todo juicio moral. Sobre esto, y no sobre la «teleología», es sobre lo que versa el debate." (Spaemann, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, pàgines 187-188)

[95] "El utilitarismo se puede definir, simplificando un tanto, como la concepción de que la corrección o incorrección de una acción depende solamente de sus consecuencias (reales o probables). Según esa concepción, una acción es correcta si y sólo si produce, o es probable que produzca, al menos tanto "bien" como cualquier otra acción que también fuese posible para el agente, mientras que una acción es obligatoria si y sólo sí produce, o es probable que produzca, más "bien" que cualquier otra acción que también fuese posible para el agente (…). Las diversas variantes del utilitarismo son solamente diversas concepciones sobre el procedimiento adecuado para determinar la utilidad o el valor de las consecuencias, para determinar que es "bueno" y cómo se ha de calcular." (M. Singer, *Verallgemeinerung in der Ethik. Zur Logik moralischen Argumentierens*, Frankfurt am Main, 1975, p. 231)

[96] Robert Spaemann, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, pàgina 189.

[97] Robert Spaemann, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, pàgines 190 i següents.

[98] Veure Robert Spaemann, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, pàgina 52.

que són per si mateixes inadequades com a parts d'un conjunt[99]. Fent analogia amb l'organisme es podria plantejar que en ocasions convé extirpar una part del cos per salvar una vida i que, per això, el judici s'ha de fer d'una manera proporcionada. Però Spaemann respon que tota ètica deontològica, en sostenir que determinades accions són reprovables ha de fer una pressuposició més àmplia i abandonar l'analogia amb l'organisme. No hi ha en aquestes accions una relació quantitativa entre les parts i el tot, sinó que tota la persona hi és present en cada una d'elles. Són moments d'un tot[100].

Spaemann[101] reconeix tres tipus de complexitat en els que una acció concreta s'ha d'integrar en un context d'ordre superior: 1) complexitat del significat, 2) seqüències d'accions, 3) sèries d'esdeveniments iniciats en virtut d'accions[102]. En el cas 1) es fa referència a accions que es descriuen de manera diferent en funció del context en que es desenvolupin. En el cas 2) es tractaria d'accions intermèdies abans d'arribar a realitzar l'acció que ens proposem. En el cas 3) d'aquelles que posen en marxa un seguit d'esdeveniments que, tot i no dependre de nosaltres, els podem preveure.

Tot i així, la postura de Spaemann respecte del que s'ha tractat pot quedar resumida en els següents paràgrafs: *L'ètica filosòfica clàssica, que va ser integrada en el cristianisme des del seu començament, adverteix que la bondat d'una acció depèn no tan sols d'ella mateixa –del tipus d'acció que sigui–, sinó també de les circumstàncies, dels efectes resultants, de les alternatives disponibles i de les intencions subjectives*

---

[99] "Toda ética «deontológica» articula la intuición moral universal de que hay acciones que, con independencia de sus posibles resultados deseables, no son apropiadas como tales partes: la intuición, por tanto, de que no se puede decir que sea lograda una vida en la que haya acciones como ésas, a no ser que la actitud de la que proceden esas acciones sea rectificada en algún momento". (Spaemann, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, pàgina 52)

[100] "Es verdad que la relación fin-medios del todo y de las partes en el organismo y en la vida es recíproca. Pero existe una prioridad del todo sobre las partes. Es razonable sacrificar un órgano para salvar el organismo como un todo. Y, así, también parece tener sentido, en aras de la vida lograda, no empeñarse en hacerlo todo a la perfección en todas las ocasiones. Lo importante es la proporcionalidad de las partes que hace que se conviertan en un todo logrado. Es cierto que el bien no tiene costes externos. Pero hay costes internos. Y hay que estar dispuesto a pagarlos, siempre y cuando no sean desproporcionados.
Toda ética deontológica, dado que sostiene la reprobabilidad incondicionada de acciones concretas de un determinado tipo, tiene que hacer, por ello, una presuposición de más amplio alcance y que abandona la analogía con el organismo. Tiene que dar por supuesto que, a diferencia de lo que sucede con el organismo, el todo de la vida personal no consta sólo de las acciones concretas a las que sin embargo dicho todo sigue siendo externo de alguna manera, dado que la acción concreta precisamente no es el todo. El todo no se relaciona con las partes cuantitativamente, en modo alguno, sino que en cada ocasión la persona está presente como un todo en sus acciones concretas y se manifiesta en ellas. Por esa razón, que la vida sea lograda o malograda no es algo que se sepa en una visión de conjunto desde fuera y que sólo se pueda obtener al final, sino que la vida llega a ser un todo en instantes concretos de la vida misma. Determinadas acciones son como tales una vida malograda. Sólo así resulta explicable que haya personas —y las estimamos especialmente por ello — que prefieran morir a hacer ciertas cosas deshonrosas. Que a pesar de esas acciones la vida pueda terminar siendo una vida lograda como vida moral, se basa en la misma presuposición. Mientras la vida dura, existe la posibilidad de que en momentos posteriores llegue a ser un nuevo todo. Pero quien prefirió la muerte a la traición, no por ello ha actuado irracionalmente. Pues ese llegar a ser un nuevo todo no se puede tener presente en el instante de la acción mala. Sólo se realiza a condición de que el agente renuncie precisamente a la actitud de la que surgió la acción mala. *Felix culpa* sólo puede llegar a serlo una culpa de la que nos arrepintamos. (Spaemann, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, pàgines 52-53)

[101] "Podemos distinguir tres tipos de complejidad en virtud de los cuales las acciones concretas son integradas en un contexto de orden superior, sin que por ello pierdan su identidad y se hagan inaccesibles a una censura específica: 1) complejidad del significado, 2) secuencias de acciones, 3) series de acontecimientos iniciadas en virtud de acciones." (Spaemann, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, pàgina 58)

[102] Veure Robert Spaemann, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, pàgines 58 a 61.

dels qui prenen part en ella. Existeixen, no obstant, accions la intrínseca malícia de les quals es pot perfectament reconèixer, fins i tot sense un coneixement previ de les circumstàncies, de les intencions i motivacions subjectives. Són sempre reprovables, i el propòsit d'aconseguir un fi bo a través de semblants accions mai pot ser un bon propòsit. El fi bo no fa bo al mal mitjà [103].

3.B.4. La responsabilitat

En tractar aquest tema ens podem referir a la disjuntiva que va plantejar el sociòleg Max Weber[104] en distingir entre dues actituds morals fonamentals que contempla com darrera alternativa no susceptible de justificació: l'*ètica dels principis* o de la convicció i *ètica de la responsabilitat*[105], qualificant la primera com *ètica dels sants* i la segona com l'*ètica de la política*. Qui actua d'acord amb una ètica dels principis qualificarà determinades accions sense tenir en compte el context, qui actua d'acord amb una ètica de la responsabilitat valorarà les conseqüències previsibles de les seves accions abans de decidir. Per Spaemann, aquest debat tracta el mateix problema que s'ha desenvolupat a l'anterior epígraf (deontologia-teleologia), considerant que en ambdós casos no ajuda a aclarir el temes que tracten[106], perquè no hi ha cap ètica que prescindeixi absolutament de les conseqüències dels seus actes, puix és absolutament impossible definir un acte sense considerar els seus precisos efectes[107]. Reprodueixen la antiga qüestió sobre si el fi justifica els mitjans. La resposta de Spaemann es podria resumir en la següent frase: *Les accions no són bones o dolentes perquè facin millor o pitjor el món, sinó que fan millor o pitjor el món per ser bones o dolentes*[108].

El concepte ètica de la responsabilitat té la peculiaritat de convertir un fenomen moral, social i jurídic (la responsabilitat) en un model amb el que interpretem en la seva totalitat la nostra orientació moral a l'acció. La responsabilitat és sempre

---

[103] Robert Spaemann, *La perversa teoría del fin bueno*.

[104] Spaemann tracta específicament sobre aquest plantejament en els següents escrits: *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, obra citada, 16. ¿Quién es responsable y de qué?. Reflexiones críticas acerca de la distinción entre ética de los principios y ética de la responsabilidad, i en resposta a les crítiques rebudes: 17. Fundamentación moral téleloógica y deontológica. *Etica: cuestiones fundamentales*, V. Convicción y responsabilidad o ¿el fin justifica los medios? *Felicidad y benevolencia*, Responsabilidad.

[105] En los debates que se desarrollan en la actualidad sobre cuestiones de principios en torno a la política y la ética social aparece de modo recurrente aquella distinción que Max Weber introdujo y que caracterizó como una alternativa última y ya no decidible argumentativamente entre dos actitudes morales fundamentales: la distinción entre *ética de los principios* y *ética de la responsabilidad*. Corno seguidor de una *ética de la responsabilidad* caracterizó Weber a quien en su actuar tiene en cuenta la totalidad de las consecuencias del mismo y hace de la valoración de esas consecuencias el criterio de su decisión. Consideró que sigue una *ética de los principios* quien califica determinadas acciones como morales o inmorales con independencia de su contexto, y así pues hace lo que juzga moralmente obligado sin prestar atención a las consecuencias de determinadas acciones u omisiones. La decisión fundamental a favor de una de estas dos actitudes no es a su vez susceptible de justificación, pensaba Weber. (Spaemann, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, pàgina 211)

[106] La alternativa ética de convicción-ética de responsabilidad, lo mismo que la alternativa deontología-utilitarismo, contribuye más bien a oscurecer las cosas de que se está tratando. Ante ella, se acuerda uno de las palabras de Hegel: "el principio que lleva a despreciar las consecuencias de los actos y el que conduce a juzgarlos por sus consecuencias, convirtiéndolas en norma de lo bueno y de lo malo, son, por igual, principios abstractos" -G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts*- (Spaemann, *Etica: cuestiones fundamentales*, pàgines 74-75)

[107] Robert Spaemann. *Etica: cuestiones fundamentales*, pàgina 75

[108] Robert Spaemann, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, pàgina 62.

responsabilitat per alguna cosa i responsabilitat davant d'algú[109]. És necessària per la convivència humana, perquè difícilment podríem viure si desconfiem de tothom[110]. És fruit de la llibertat d'acció, Comte-Sponville[111] diu que és el preu que cal pagar per ser lliure. Per poder-la exercir, cal disposar d'un marge de discrecionalitat, aleshores, el nivell de responsabilitat de l'agent dependrà del grau de repercussió de les seves accions[112].

Les possibilitats que ofereixen a l'ésser humà els avenços tecnològics i científics han eixamplat la repercussió de les seves accions. Això es pot traduir, en alguns casos, en una amenaça per la normalitat de la vida. Per Spaemann[113], ha estat Hans Jonas qui ha analitzat la dimensió profunda d'aquesta amenaça amb més claredat i precisió, desenvolupant sistemàticament els principis ètics que es deriven d'aquesta visió. Aquest filòsof critica la pretensió de la ciència moderna de voler reconstruir la vida conscient en el seu afany de progrés. Per ell, el progrés en singular és un mite i cada progrés, tractat separadament, ha d'estar posat en relació responsable amb el preu que s'exigeix. Considera que la utopia de intentar superar radicalment la normalitat de la condició humana condueix a la destrucció de la vida. Aquesta utopia transforma la realitat en ciència ficció i, d'aquesta manera, l'ésser humà es fa utòpic en el sentit originari del terme, és a dir, sense lloc, en la mesura que se li arrabassa del nínxol ecològic que li correspon, com a tot ésser viu. En el llibre *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (El principi de responsabilitat. Assaig d'una ètica per a la civilització tecnològica)[114], Jonas ha alertat sobre la crisi

---

[109] Robert Spaemann, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, pàgina 205.

[110] "El sistema de órdenes e instrucciones y de su puesta en práctica, tanto en el ámbito profesional como en el político, no funcionaría si el subordinado tuviese constantemente un deber de comprobación como el mencionado (exhaustivo). La convivencia humana no puede tener éxito en modo alguno sin lo que cabría denominar «prejuicio positivo», es decir, una conjetura refutable a favor del acierto y la legitimidad de las órdenes e instrucciones recibidas. Para examinarlas y corregirlas en un caso determinado son necesarias razones específicas." (Spaemann, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, pàgina 206)

[111] André Comte-Sponville. *Diccionario filosófico*, concepte *responsabilidad.*

[112] "No cabe hablar de responsabilidad allí donde se deben seguir indicaciones de acción exactas, sino allí donde cae dentro de las competencias de alguien establecer un orden dentro de un determinado ámbito vital complejo o realizar una tarea compleja, allí donde para el ejercicio de esa tarea tiene que completar con su propio saber hacer un margen de discrecionalidad, y, finalmente, allí donde está obligado a rendir cuentas del resultado de sus acciones. La responsabilidad política por el resultado va más lejos que la responsabilidad específicamente moral. Quien no tiene suerte en la política, ha de abandonarla. El superior es responsable de los errores de sus subordinados que produzcan consecuencias de cierta importancia, también en el caso de que moralmente no tenga culpa alguna de esos errores. Con frecuencia ha elegido él al subordinado; debe responder de qué responsabilidad le confía. Así pues, la responsabilidad política, la jurídica y la moral no tienen por qué solaparse. La responsabilidad política es la más difícil de delimitar con claridad." (Spaemann, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, pàgina 206)

[113] Veure Robert Spaemann, *Una ética contra la ciencia ficción.*

[114] Veure Hans Jonas,1973, *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, trad. cast. Ed, Herder, Barcelona, 1975).

Ramon Alcoberro, descriu el punts fonamentals del *principi de responsabilitat* de Jonas en *Filosofia i Pensament*, Introducción a Jonas, www.alcoberro.info/jonas0.htm

"El deber o axioma básico de la responsabilidad comprende tres aspectos:

1. La existencia de un mundo habitable, pues no cualquier mundo puede ser un espacio de "habitación" humana auténtica.
2. La existencia de la humanidad, porque un mundo sin hombres para Jonas equivale a la nada: sin humanidad desaparece el ser.
3. El "ser tal" de la humanidad: la humanidad auténtica no es cualquiera, sino una humanidad creadora. El ser del hombre crea valor y una humanidad no creadora no sería estrictamente humana.

que ha patit la normalitat de la vida en aquest context. Per Spaemann, la creixent rellevància moral del *principi de responsabilitat* de Jonas està relacionat amb quatre factors[115]:

1) la creixent complexitat de les condicions de vida, que exigeix estendre a més gent els marges de discrecionalitat per donar la resposta correcta.

2) la diferenciació recíproca de los diferents subsistemes socials, que fa que cada cop més persones hagin de desenvolupar diversos papers.

3) la creixent capacitat de la ciència de preveure les conseqüències a llarg termini, que fa estendre els límits de responsabilitat.

4) La ràpida modificació del marc de condicions de l'actuació humana, que fa difícil confiar en esquemes d'acció fixos[116].

Davant d'aquest panorama la normalitat ha quedat trastocada. La màxima de Goethe[117] *limita't a fer bé el que et pertoca, que tota la resta sortirà sol,* ja no té vigència, puix pressuposa un sistema estable d'expectatives d'acció recíproques. Jonas critica la ingenuïtat de pensar que podria restablir-se la normalitat amb una moralitat simple, però tampoc prescriu el mite modern del progrés il·limitat com solució. Per ell, tota transformació del sistema social es recolza en la naturalesa humana com fonament, quines condicions de supervivència no són modificables arbitràriament. La moralitat és el valor humà de les accions dels éssers humans, l'acció responsable. On s'ha eixamplat l'horitzó d'aquesta acció, també és més gran la responsabilitat. Aquesta s'ha convertit en una responsabilitat per la natura en el seu conjunt. El *principi de responsabilitat* està enfrontat al *principi d'esperança*. Per Jonas, en el futur, el principi rector de l'acció terrenal de l'ésser humà ha de ser la cura i la preocupació, que és una resposta moral proporcionada al perill real que amenaça la vida sobre la terra. La resposta pràctica a aquest temor hauria de ser un nou *tutiorisme*[118], que significa substituir el principi modern *en el dubte per la llibertat* per *en el dubte per la vida*.

---

[115] Veure Robert Spaemann, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, pàgines 206-209.

[116] Veure F. K. Kaufmann, *Über die soziale Funktion von Verantwortung und Verantwortlichkeit*, E. J. Lampe (ed.), Opladen, 1989 pàgines 204-224.

[117] J. W. Goethe, *Sprüche*, vol. 1, p.314 (Hamburger Ausgabe)

[118] « En morale, le sûr est ce qu'on peut suivre en ne commettant certainement pas de péché, quoiqu'il eût été permis de ne pas le suivre. C'est le *principe du tutiorisme*. Il faut renvoyer à Provinciale V : "Je ne me contente pas du probable, lui dis-je, je cherche le sûr." *Principe du tutiorisme*, qui remonte au Moyen Age: *in dubiis tutior pars eligenda*; c'est la doctrine qui consiste à n'adopter comme règle de croyance que la doctrine (LALANDE, Vocabulaire) la plus sûre, la plus probable, et la plus exigeante (ce dernier caractère n'est pas absolument nécessaire); quand on doute qu'une action soit permise, si l'on sait que l'action contraire est irréprochable, il faut choisir la seconde; entre le certain et le douteux, c'est péché de choisir le douteux. Cela se retrouvera dans la Dissertation théologique sur la probabilité, donnée en note à la Provinciale V dans l'édition de Wendrock ». (*Séminaire sur les Pensées de Pascal* Fragment Sel. 60 (Liasse Vanité) http://odalix.univ-bpclermont.fr/Cibp/Pensees/Sel60.htm)

Seguint Jonas, Spaemann considera que el paradigma fonamental de la moral és la responsabilitat vers els altres[119]. Kant deia que en cap acte podem usar-nos o usar els demés com purs mitjans. Tot i així, alguns cops necessitem aprofitar-nos de les capacitats i prestacions dels altres per aconseguir determinats fins, això només tindria validesa moral si l'ús com mitjans és parcial, és a dir, sense minva del reconeixement dels altres com un fi en si mateixos[120].

3.B.5. La consciència

Els homes poden saber la raó per la que fan les coses, actuen expressament i en llibertat respecte del sentit de la seva acció. Aquesta forma d'actuar només es pot donar en algú que és capaç de fer judicis sobre si mateix, algú que pot valorar les seves accions. En aquest context, la consciència apareix en l'home com el punt de referència de la seva actuació. Aquesta capacitat de distanciar-se de l'actuació purament natural que permet aquest judici interior és el que fa que cada home tingui dignitat, és a dir, valor en si mateix. Per això, es pot dir que parlar de consciència és parlar de la dignitat de l'home[121].

La consciència ens ha de portar a reconèixer el que és bo i recte. Però, té cada home capacitat per fer aquest descobriment? La consciència es descriu com un moviment espiritual doble. El primer porta l'ésser humà a separar-se d'ell mateix, relativitzar els seus interessos i desigs, i preguntar-se per allò bo i recte en si mateix. El segon moviment el porta a compartir la seva experiència, dialogar amb els altres sobre allò bo i allò més just[122]. Hi ha necessitat de conèixer els costums i parers dels altres[123] i

---

[119] "La responsabilidad en relación con aquellos otros -y no el reconocimiento mutuo entre quienes somos contemporáneos- es por tanto, como demuestra Jonas, el paradigma fundamental de la moral: la responsabilidad hacia la vida con la que entro en relación, la vida que me ha sido encomendada o la vida que resulta afectada por mi actuación. Como modelo de obligación moral, Jonas describe ese requerimiento inmediato que se dirige a nuestra acción cuando divisamos a un niño sin ayuda. Este niño pequeño no es ningún participante en un discurso. Pero proteger su vida, facilitársela, ayudarle, hacer posible que el futuro sea un participante en el discurso, es la obligación que se nos hace inmediatamente patente en su mirada. O esto es así, o no existen en absoluto obligaciones morales." (Robert Spaemann, *Una ética contra la ciencia ficción*).

[120] Veure Robert Spaemann. *Etica: cuestiones fundamentales*, pàgines 81 i 82.

[121] "Hablar de conciencia es hablar de la dignidad del hombre, hablar de que no es un caso particular de algo general, ni el ejemplar de un género, sino que cada individuo como tal es ya una totalidad, es ya "lo universal". (Spaemann, *Etica: cuestiones fundamentales*, pàgina 86)

"La conciencia es la presencia de un criterio absoluto en un ser finito; el anclaje de ese criterio en su estructura emocional. Por estar presente en el hombre, gracias a ella y no por otra cosa, lo absoluto, lo general, lo objetivo, hablamos de dignidad humana. Ahora bien, si resulta que, por la conciencia, el hombre se convierte en algo universal, en un todo de sentido, entonces resulta que también es válido decir que no hay bien, ni sentido, ni justificación para el hombre, si lo objetivamente bueno y recto no se le muestra como tal en la conciencia." (Spaemann, *Etica: cuestiones fundamentales*, pàgina 87)

[122] "La conciencia debe ser descrita como un movimiento espiritual doble. El primero lleva al hombre por encima de sí, permitiéndole relativizar sus intereses y deseos, y permitiéndole preguntarse por lo bueno y recto en sí mismo. Y para estar seguro de que no se engaña, debe producirse un intercambio, un diálogo con los demás sobre lo bueno y lo justo, en una comunión de costumbres. Y deben conocerse razones y contrarrazones." (Spaemann, *Etica: cuestiones fundamentales*, pàgines 87 i 88)

[123] "La verdad es la siguiente: el hombre es un ser que necesita de la ayuda de otros para llegar a ser lo que propiamente es. Esto vale también para la conciencia. En todo hombre hay como un germen de conciencia, un órgano del bien y del mal. Quien conoce a los niños sabe que esto se aprecia fácilmente en ellos. Tienen un agudo sentido para la justicia, y se rebelan cuando la ven lesionada. Tienen sentido para el tono auténtico y para el falso, para la bondad y la sinceridad; pero ese órgano se atrofia si no ven los valores encarnados en una persona con autoridad."

cal, també, una disposició positiva a formar i informar la consciència. Però, així com és necessari que la consciència s'alimenti del que ens poden aportar els altres, els criteris de cadascú no s'han de diluir en una suposada posició majoritària que li permeti descarregar la seva responsabilitat en els altres o en la societat. És convenient valorar els altres criteris que s'aporten al discurs, però cal prendre decisions abans de perdre's en raons i contraraons que poden allargar-se indefinidament. Un cop es considera que s'ha madurat suficientment el plantejament d'una qüestió es dóna per finalitzat el diàleg i s'arriba a una conclusió, una convicció que és una manifestació de la consciència. No sempre vindrà acompanyada d'una certesa plena de fer el que és objectivament millor, però si la suficient per considerar que és la millor solució possible en aquell moment amb les dades que es disposen[124].

La consciència és la mirada que l'home dirigeix al bé, però l'ull no pot veure's ell mateix, se segueix allò que ens sembla veure[125]. Ens marca la direcció, ens permet superar les perspectives del nostre egoisme i mirar allò universal, el que és recte en si mateix. Però, per poder veure-ho, necessita de la reflexió d'un coneixement real que sigui també moral, i això significa que necessita una idea recta de la jerarquia de valors[126].

Tot i així, es pot actuar contra el que dicta la consciència. Vol dir això que sovint hi ha conflicte entre el que desitgem de debò i el que intuïm que caldria fer? No és així, sinó que hi ha un altre element que cal tenir en compte: la voluntat. La consciència és una exigència de cadascú amb ell mateix[127].

Una consciència ben formada, delicada i sensible, és característica d'un home interiorment lliure i sincer. Però, en la consciència es poden reflectir algunes malalties. Una d'elles és l'escrupolositat que, en comptes de contemplar allò bo i el recte, hom es contempla sempre a si mateix i observa amb angoixa cadascun dels seus propis passos. Per altra banda es troba la laxitud de qui gairebé mai se sent culpable de res, incapacitant-lo per a qualsevol possibilitat de millora. La mala consciència ha de ser un senyal que ens alerti d'un comportament que ens perjudica en oposar-se al propi ésser i la realitat. La revisió d'aquesta actitud és el que s'anomena penediment, que no ha de

---

(Spaemann, *Etica: cuestiones fundamentales*, pàgina 92) "No hay conciencia sin disposición a formarla e informarla." (Spaemann, id., pàgina 88)

[124] Veure Robert Spaemann. *Etica: cuestiones fundamentales*, pàgines 88 i 89.

[125] Robert Spaemann. *Etica: cuestiones fundamentales*, pàgina 99.

[126] "La conciencia es en el hombre el órgano del bien y del mal; pero no es un oráculo. Nos marca la dirección, nos permite superar las perspectivas de nuestro egoísmo y mirar lo universal, lo que es recto en sí mismo. Pero para poder verlo, necesita de la reflexión de un conocimiento real, un conocimiento, si se puede decir, que sea también moral. Lo cual significa: necesita una idea recta de la jerarquía de valores que no esté deformada por la ideología." (Spaemann, *Etica: cuestiones fundamentales*, pàgina 94)

[127] "no es verdad en absoluto que lo que en el fondo y de verdad deseamos esté en una fundamental contradicción con lo que objetivamente es bueno y correcto. Lo que ocurre más bien es que, en la conciencia, lo universal, la jerarquía objetiva de los bienes y la exigencia de tenerlos en cuenta vale como nuestra propia voluntad. La conciencia es una exigencia de nosotros a nosotros mismos." (Spaemann, *Etica: cuestiones fundamentales*, pàgina 87)

consistir en furgar sense sentit en el passat, sinó mirar de fer-ho millor en el futur. Molts cops, això suposarà un canvi d'actitud que acostuma a afectar emocionalment, se sent dolor per haver actuat injustament[128].

També hi ha la consciència errònia, amb la qual es pot causar en ocasions una greu injustícia actuant en consciència. Però aquesta casuística no invalida el fet de que cal seguir la consciència. La dignitat de l'home descansa en que és una totalitat de sentit, aleshores no només cal que allò bo i correcte ho sigui objectivament sinó que cal que hom ho reconegui com a bo i correcte, és a dir, el que és bo ho ha de ser-ho objectivament i subjectiva[129].

El fet que cadascú hagi de seguir la pròpia consciència no vol dir que en l'àmbit social qualsevol ha de poder fer el que li permet la seva consciència[130]. Viure en societat pot suposar trobar limitacions per actuar en consciència, però els impediments externs no la fereixen, és més, la millor manera de comprovar l'autenticitat de la decisió de consciència és que origini un conflicte, haver d'optar per alternatives desagradables. Només es lesiona la dignitat humana en obligar algú a anar contra la seva consciència, com és el cas de la tortura[131].

3.B.6. La justícia

Viure rectament significa fer justícia a la realitat, objectivar els nostres interessos, formar-los a través del contingut valuós de la realitat[132]. L'educació ha de permetre l'ésser humà aprendre a conduir la seva vida. És tasca de la formació aclarir el contingut valuós de la realitat subjectar els desigs i interessos a una mesura comuna, comparar-los entre si, només d'aquesta manera serà possible posar-se d'acord amb un mateix i amb els altres respecte dels interessos en conflicte[133].

Abans de res, la realitat a la que hem de fer justícia és, en primer lloc, els altres homes. L'ésser humà necessita dels altres. En comunicar-se amb ells desenvolupa el llenguatge, els pensaments i els sentiments. A través del llenguatge se li desvetlla la riquesa de la realitat i de la relació amb els altres aprèn el que és recte. Això li ha de portar ha estar interessat en fer-los comprensible la seva actuació, el seu

---

[128] Veure Robert Spaemann. *Etica: cuestiones fundamentales*, pàgines 92 i 93.

[129] "Se da la conciencia errónea. Hay gente que, actuando en conciencia, causa claramente a otros una grave injusticia. ¿También éstos deben seguir su conciencia? Naturalmente que deben. La dignidad del hombre descansa, como vimos, en que es una totalidad de sentido; lo bueno y correcto objetivamente, para que sea bueno, debe ser considerado también por él como bueno, ya que para el hombre no existe nada que sea tan sólo "objetivamente bueno". Si no lo reconoce como bueno, entonces justamente no es bueno para él. Debe seguir su conciencia; lo cual tan sólo quiere decir que debe hacer lo que tiene por objetivamente bueno, cosa que en el fondo es algo trivial: realmente bueno es sólo lo que tanto objetiva como subjetivamente es bueno." (Spaemann, *Etica: cuestiones fundamentales*, pàgina 94)

[130] "Pertenece a los derechos del hombre el que no dependan del juicio de conciencia de otro hombre" (Spaemann, *Etica: cuestiones fundamentales*, pàgina 95)

[131] Veure Robert Spaemann. *Etica: cuestiones fundamentales*, pàgines 95 a 97.

[132] Robert Spaemann. *Etica: cuestiones fundamentales*, pàgina 59

[133] Veure Robert Spaemann. *Etica: cuestiones fundamentales*, pàgines 59 i 60.

comportament, que suposa sotmetre's al judici que puguin fer els altres com afectats per la seva actuació. Aquesta disposició a justificar la seva actuació, a sotmetre-la a l'aprovació d'altres éssers humans és el que s'anomena *justícia*. Però la justícia és una virtut, una actitud de l'ésser humà. Pot ser exigida a tothom, en tot moment i respecte de tota persona, ja que aquesta exigència només requereix la relativització dels propis interessos i desigs. S'anomena just aquell que, en els conflictes d'interessos, examina de quins interessos es tracta i està disposat a no tenir en compte de qui són els interessos que estan en disputa. Com molts cops aquesta actitud estarà viciada, és propi de la justícia la disposició a sotmetre's en cas de dubte a una instància imparcial[134].

El fenomen en que es recolza tota justícia és el de la distribució o necessitat de béns que són escassos[135]. La justícia suposa el reconeixement d'una simetria fonamental en relació amb els homes, justament allí on es tracta de repartir béns que són escassos. Aquesta simetria no consisteix en la simple igualtat de tots, sinó que les asimetries han de ser justificades, i la justificació ha de ser de tal manera que qualsevol que estigui disposat a pensar justament estigui d'acord amb aquesta asimetria[136].

Justícia significa imparcialitat, però no totes les accions humanes han d'estar sotmeses a la justícia. Aristòtil distingia dues classes d'accions interhumanes sotmeses a l'exigència de la justícia: l'intercanvi de béns i el repartiment de càrregues i beneficis fet per l'autoritat. L'intercanvi de béns ens porta al que s'anomena preu just de les coses. Aquest preu depèn tant del desig dels interessats per obtenir un bé com de la seva escassetat. La injustícia rau en aprofitar-se de la necessitat o de la ignorància de l'altre. Per això la justícia exigeix de l'autoritat pública que contraresti aquesta asimetria. Així només pot exercir la justícia qui té poder. Qui està en situació de desavantatge només espera d'ella que li permeti millorar la seva posició. Per poder repartir cal tenir i, com s'ha dit, per fer justícia cal relativitzar els propis interessos[137].

La correcció de les asimetries hauria de portar la justícia a esdevenir innecessària, és el seu objectiu col·laborar a l'acompliment de l'exigència fonamental d'asimetria i de que cap ésser humà hagi de dependre de la justícia dels altres[138].

---

[134] Veure Robert Spaemann. *Etica: cuestiones fundamentales*, pàgines 60 i 61
[135] Robert Spaemann. *Etica: cuestiones fundamentales*, pàgina 61
[136] Robert Spaemann. *Etica: cuestiones fundamentales*, pàgines 61 i 62
[137] Veure Robert Spaemann. *Etica: cuestiones fundamentales*, pàgines 62 i 63
[138] "…cada hombre tiene unos deberes fundamentales de justicia para con los demás por el simple hecho de pertenecer al género humano. … La unidad que designamos como género humano fue inicialmente una unidad muy abstracta, la pura unidad de una especie cuyos miembros estaban unidos nada más que por la mutua semejanza. En el mundo actual, desde hace tiempo, existe un conjunto de relaciones, particularmente económicas, entre los diversos grupos humanos. Si este conjunto de relaciones fuera aproximadamente simétrico, no habría problemas de justicia. Pero en la medida en que en el interior del sistema, ante todo del mercado mundial, se da una auténtica posición de poder —sobre todo en los países industriales y exportadores de petróleo— se invoca a la justicia frente a los que detentan esas posiciones. Son algo más que partes en este intercambio; son repartidores o distribuidores, y como a

Més enllà de la consideració de la resolució de conflictes d'interessos, justícia significa reconèixer que tot ésser humà mereix respecte per ell mateix[139]. Així, es pot dir que fer justícia a l'ésser humà i la realitat va més enllà de la justícia com s'entén habitualment. Això suposa dues exigències: coneixement i amor. Sense saber què és l'ésser humà ni el que realment necessita, s'actuarà en fals. L'amor significa aquí benevolència, voler donar a l'altre el que és bo per a ell[140].

3.B.7. Dualisme ètic: eudemonisme i universalisme

En la història de l'ètica és present, gairebé des de sempre, un dualisme difícil de superar entre dues concepcions morals: l'*eudemonisme* i l'*universalisme*. El fi bàsic de la primera consisteix a determinar amb precisió la noció de *vida assolida* i descobrir la manera d'obtenir-la. L'objectiu central de la segona rau en definir rigorosament el deure i trobar el procediment adequat per complir-lo[141]. Aquestes concepcions divergents són fruit d'un repte que afronta l'ètica des dels seus inicis i que es concreta en un doble desafiament. D'una banda la harmonització entre la satisfacció immediata de l'instint i la felicitat. D'altra banda l'harmonització entre el propi bé i la justícia. La dificultat de l'ètica eudemonista consisteix a fonamentar l'interès pel bé dels altres, donar sentit a la idea de responsabilitat, tant davant d'ell com de si mateix. La dificultat de l'ètica universalista del deure rau en convèncer cada ésser humà per pujar al carro del que seria bo que tots volguessin[142].

---

tales se les debe exigir que tengan en cuenta el criterio de la justicia distributiva. … Pero no basta con eso. Aun cuando siempre se den diferencias de poder y sea por eso siempre exigible la justicia, pertenece a esta virtud colaborar para hacerse a sí misma superflua; va, en efecto, contra la exigencia fundamental de la simetría que unos hombres estén absolutamente a merced de otros y dependan de que éstos sean hombres justos, por eso pertenece a la justicia, como estado o situación, el control de la fuerza y la división de poderes, y pertenece a la justicia de los fuertes su disposición para un acuerdo sobre la limitación de su poder merced a instituciones de derecho." (Robert Spaemann. *Etica: cuestiones fundamentales*, pàgines 64 i 65).

[139] Robert Spaemann. *Etica: cuestiones fundamentales*, pàgina 71

[140] "Hacer justicia al hombre y a la realidad va más allá de la justicia. Exige dos cosas distintas: conocimiento y amor. Sin saber qué es el hombre ni qué le hace bien, actuaremos en falso. Quien alimenta a su hijo con bombones, e incluso con televisión, puede que lo ame, pero hace lo mismo que haría quien quisiera hacerle daño. Conocimiento con amor es lo mejor. Si alguien quiere hacer daño, entonces el saber es ciertamente malo, ya que cuanto más se sepa más daño se puede hacer. Por su parte, el amor no debe ser entendido como simpatía; tenerla o no, no está en nuestras manos. Amor significa aquí tanto como benevolencia, querer dar al otro lo que es bueno para él. Y tal benevolencia se dirige no sólo a los hombres, sino a todo lo viviente. Causar daño sin necesidad a un animal significa igualmente no hacerle justicia. El dolor entraña de modo inmediato que no se lo pueda querer, ya que no se puede querer para uno mismo." (Robert Spaemann. *Etica: cuestiones fundamentales*, pàgines 72 i 73).

[141] Veure José Luis del Barco, *Estudio Introductorio a Felicidad y Benevolencia*.

[142] "El reto al que se enfrenta la reflexión ética ha permanecido sustancialmente idéntico desde el siglo V antes de Cristo, de ahí que sea razonable hablar de una constante antropológica, al menos de una constante en todas las culturas desarrolladas. … Se trata de un doble desafío. Ese reto consiste, por un lado, en que la integración de los impulsos parciales en la totalidad de una vida lograda no acontece, en el hombre, por sí misma. El hombre «conduce» su vida y, además, ha de aprender a hacerlo. La satisfacción inmediata del instinto y la «felicidad» no se hallan siempre en una armonía preestablecida. El centro de interés de la ética antigua se situaba en el tema de la eudaimonia, en el logro de la propia vida. Se trata de algo que cada cual quiere, aun cuando la mayoría no sepa con claridad en qué consiste. La ética antigua es la doctrina del arte de la vida. … El segundo desafío estriba en que tampoco existe armonía preestablecida entre el interés de cada uno por el logro de su vida y el interés de los demás por el logro de las suyas. El búho de uno puede ser ruiseñor de otro. En las culturas desarrolladas y en las sociedades complejas la conducta parasitaria queda frecuentemente impune e, incluso, resulta premiada. De ahí que a menudo nos hallemos en una situación en que sólo nos cabe atender al bien de los demás o promover el *bonum commune* descuidando el propio interés. Este es el centro de atención de la ética moderna. Lo mismo para Kant que para la ética discursiva o la utilitarista, la felicidad propia se halla subordinada a un criterio más alto que decide quién es «digno de ser feliz». (Robert Spaemann. *Felicidad y benevolencia*, pàgines 25 a 27).

Davant d'aquest dualisme, s'ha reaccionat fent palesa l'existència de dues fonts d'orientació de la vida moral que segueixen amb independència el seu camí, o bé, s'ha intentat establir una ordenació jeràrquica entre els dos conceptes. El primer cas significa renunciar a l'ètica filosòfica. En el segon cas, cada opció ha pretès subordinar els plantejaments de l'altra, més que no pas cercar la convergència[143].

L'eudemonisme condueix només a regles prudencials hipotètiques que fan desaparèixer la incondicionalitat del que és moral, però ni elles, ni els imperatius, ni la felicitat són en cap cas allò primordial, sinó que són percepcions que suposen l'existència d'algú capaç de tenir-les i la percepció que converteix l'ésser humà en veritable ésser humà és la percepció de l'ésser, i això porta a afirmar que no hi ha ètica sense metafísica[144].

3.B.8. Ètica de la benevolència

Una de les preocupacions intel·lectuals de Spaemann consisteix a recolzar l'ètica sobre un fonament capaç de superar el dualisme entre *eudemonisme* i *universalisme*[145]. La resposta de Leibniz a aquesta qüestió es troba en la definició que fa de l'amor: *Delectatio in felicitate alterius*. Amb aquest descobriment considerava que resolia el problema de l'eudemonisme, és a dir, donava resposta a la pregunta sobre com poden convergir un interès originari pels altres amb el desig irrefrenable d'assolir la felicitat pròpia. Kant entenia que un amor com aquest és patològic, una passió de la que no s'és responsable i, com a tal, no pot ser fonament d'una convicció moral[146].

En la filosofia medieval es distingia entre amor *concupiscientiae*, de desig, i amor *benevolentiae*, d'amistat o benevolent[147]. Aristòtil entén per amistat estimar els altres per ells mateixos. Però, l'amor d'amistat només seria possible com benevolència recíproca entre éssers humans quines voluntats s'assimilen espiritualment l'una a l'altra, puix l'han elevat per damunt del propi instint i han acollit en les seves voluntats el bé com allò general[148]. L'amor del que parla Leibniz sembla anar per aquesta línia i serveix de punt de partida pel desenvolupament del concepte *benevolència* tal com l'entén Spaemann.

3.B.8.1. Benevolència

"La dificultad de toda ética eudemonista consiste en fundamentar el interés por el bien de los demás y, junto a ello, en dotar de sentido no sólo a la idea de responsabilidad ante sí, sino también a la de responsabilidad de sí mismo. La dificultad de toda ética universalista del deber es, por el contrario, hacer que se conciba un interés capaz de mover a cada uno a querer algo que, a juicio de cada cual, sería bueno que todos lo quisieran." (Robert Spaemann, *id.*, pgs 25 i 26)

[143] Veure Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, pàgines 26 i 27

[144] Veure Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, pàgines 27 i 28.

[145] José Luis del Barco, *Estudio Introductorio a Felicidad y benevolencia*, pàgines 12 i 13.

[146] Veure Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, pàgina 146.

[147] Veure Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, pàgines 152 i 153.

[148] Veure Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, pàgines 153 i 154.

A *Ser i temps* Heidegger desenvolupa la tesi que tot humà *estar-en-el-món* es troba envoltat en una estructura fonamental d'inquietud, per quina virtut tant nosaltres mateixos com el nostre propi poder es troben essencialment en joc. Només en aquest context tenen valor les coses. Aquesta situació es manifesta com intranquil·litat i por.[149] El fet d'estar jugant-se alguna cosa és una manifestació de la transcendència volitiva de l'ésser humà. Aquesta transcendència suposa que l'ésser humà és capaç de sortir d'aquella perspectiva quin horitzó es troba marcat per l'instint, és a dir, la centralitat de la seva pròpia vida natural. En abandonar la centralitat, l'ésser humà se sent capaç de relativitzar la pròpia vida, és a dir, desperta a la realitat. En aquest despertar l'ésser humà es descobreix ell mateix i descobreix l'altre. És més, se'n adona que pot formar part de l'entorn de l'altre, ser l'altre de l'altre. En percebre la realitat de l'altre, adreçar-se al que li és convenient, el que satisfà la seva transcendència volitiva, és el que s'anomena *benevolència*[150].

El paradigma de l'acció benevolent és aquella en la que s'acut en socors de la vida humana necessitada d'ajuda[151]. Aquest paradigma es basa en una circumstància fonamental: la constitució teleològica de la vida, per a la que sempre hi ha alguna cosa en joc, i la indigència de la vida, que no realitza infal·liblement el seu *telos*, sinó que està amenaçada permanentment per la possibilitat de malmetre'l, i no disposa per si sola dels mitjans per assegurar la seva pròpia autoconservació i l'assoliment dels seus fins essencials. D'aquí que *benevolència* signifiqui, sobretot, disposició a acudir a socórrer la vida amenaçada. En aquest sentit es pot interpretar el que Hans Jonas ha assenyalat com el paradigma fonamental del comportament moral: la conducta de l'home amb un nen desemparat[152].

Es pot considerar que aquest ajut es pot produir de forma instintiva, com analogia del propi instint de conservació, però, l'instint no expressa benevolència, perquè en aquesta situació no s'ha abandonat la centralitat. Per això, l'ajut no pot substituir la pròpia realització, sinó que l'ha de fer possible. Però, la disposició a ajudar pot ser un motiu per despertar a la realitat. La importància, el significat, que pot tenir la meva vida per l'altre pot ser un motiu per prendre-me-la seriosament. Molts cops, el fet de tenir de fer alguna cosa pels altres ens estimula a fer-ho amb més perfecció. Però, només a través de la reflexió es revela el veritable motiu de la nostra voluntat. Tota acció específicament moral es distingeix tant de la condició immediata de la manifestació

[149] Veure Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, pàgina 147.
[150] Veure Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, pàgina 152.
[151] Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, pàgina 161.
[152] Veure Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, pàgina 162.

espontània de la vida com de l'acció tècnica o artística. El veritable voler no s'identifica amb el fi immediat de l'instint[153].

En la benevolència es manifesta la constitució teleològica de la vida humana. Les accions tenen una finalitat rectora que va més enllà de l'efecte immediat que produeixen. És un motiu sense cap valor i, per això, és allò absolutament real. Es pot parlar així d'un fi darrer que es constitueix com a fonament de tota realització. La manifestació del fonament és el despertar a la realitat[154].

La benevolència suposa la percepció de l'ésser. Si l'ètica ha de tractar sobre allò que li escau a l'ésser humà, el seu fonament ha de raure en la seva realitat més íntima, l'ésser. Però aquest ésser no ha de ser contemplat com *objectualitat*, com ho entenia Emmanuel Lévinas, sinó com *identitat*, allò que està més enllà de qualsevol objectualitat. En virtut de la intuïció de la *identitat*, l'ètica i la metafísica son interdependents[155].

La benevolència precedeix i sustenta tot imperatiu moral. És el resultat immediat de la percepció de la realitat com identitat. Qui té aquesta percepció es troba en una situació paradoxal. D'una banda, entén que el fonament d'aquesta percepció no és ell mateix. D'altra banda, és característic del despertar culpar-se de no haver percebut fins aleshores. Percebre la realitat del que és real no és només cosa nostra, sinó també una exigència que se'ns fa i de quina satisfacció som responsables[156].

La benevolència és universal, ens obre a l'infinit. Tot el que ens envolta és objecte de benevolència, puix en dirigir-se a la realitat de l'ésser humà té en compte tot el que es relaciona amb ell. La universalitat de la benevolència és, en principi, contemplativa no activa. Val per a tot ens com quelcom únic i incommensurable. Però, en el moment d'actuar el benevolent, com ésser finit, produeix commensurabilitat i relativitza allò amb el que es troba. L'obrar és selectiu. L'agent ha de sotmetre al seu parer tot allò amb el que es troba. Ordena unes coses al servei d'altres, distingeix les conseqüencies principals de les complementàries[157].

El xoc entre l'obertura a l'infinit, a la que ens porta la benevolència, amb les limitacions pròpies de la finitud de l'ésser humà obre el camí a tractar de l'*ordo amoris* com aplicació pràctica de la benevolència.

3.B.8.2. Ordo amoris

---

[153] Veure Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, pàgines 162 i 163.
[154] Veure Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, pàgines147 i 148.
[155] Veure Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, pàgina 28.
[156] Veure Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, pàgines 252 i 253.
[157] Veure Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, pàgines 165 i 166.

Tota acció moral és ritual, representació de la benevolència. En aquesta representació es trenca la universalitat de la benevolència. D'aquesta manera ningú no pot donar sense rebre res a canvi. Aquesta condició s'ignora quan es dóna culte a la pròpia espontaneïtat, una mena d'amor irreflexiu que ens porta a vessar tota la benevolència de que som capaços en un ésser que es converteix en un absolut. És el que es podria anomenar fanatisme de la passió, que és justifica amb la pregunta: pot ser pecat l'amor?. Però aquesta benevolència exclusiva no és aquell despertar a la realitat propi de l'amor benevolent. L'elecció arbitrària d'aquest objecte i la seva absolutització fa que l'altre sigui tematitzat com objecte d'inclinació. En darrer terme la raó del meu lliurament resideix en mi. Si ho fos en ell, no s'exclourien tots els que comparteixen amb ell la incommensurabilitat de la seva pròpia identitat. Vol dir això que a la pràctica l'amor benevolent val igual per a tothom? Si fos així la benevolència estaria mancada d'aplicació pràctica. Es reduiria a un imperatiu d'imparcialitat i l'exigència d'universalització, però perdria la força capaç d'obrir-nos a la realitat, que ens permet percebre els subjectes que poden ser objecte del nostre respecte conforme al deure, i l'amor es convertiria en una inclinació patològica a l'estil kantià, un fenomen instintiu que seria absolutament incapaç de revelar la nostra identitat; la vida i la raó quedarien separades de nou. Ha d'existir una connexió interna entre l'experiència de l'amor únic i exclusiu i la universalitat de la benevolència[158].

Les formes originàries i més pures de benevolència –simpatia, amistat, agraïment- són completament contingents respecte de l'objecte. Jean Paul[159] ha ressaltat que el sentiment d'agraïment és essencialment desinteressat, està motivat per un benefici rebut, però no apunta a favors posteriors, s'adreça a qui els va donar en el passat. La benevolència dels éssers finits té caràcter d'agraïment[160].

Com forma exemplar i més intensa de benevolència, l'amistat es troba en l'origen de la mateixa, sobre qualsevol criteri de justícia. L'amistat és un regal lliure i una lliure elecció. És el centre de tota ètica, puix en ella es torna evident la benevolència, que és la base de qualsevol exigència de justícia. Reconèixer algú com subjecte capaç de reivindicar drets significa, d'alguna manera, estimar-lo amb amor de benevolència. La pregunta sobre què és la benevolència ens remet immediatament a l'amistat. Més enllà de l'amistat se situa l'ètica normativa, l'àmbit dels deures de justícia[161].

Per poder aplicar l'ésser humà els principis de la benevolència cal concretar-los en una estructura que s'adeqüi a la finitud de la seva perspectiva i a la dels seus objectes.

---

[158] Veure Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, pàgines 167 i 168.
[159] Johann-Paul-Friedrich (Jean Paul) Richter, *Quintus Fixlein* en *Obras completas*, I, 5, pàgines 208 i següents
[160] Veure Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, pàgina 168.
[161] Veure Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, pàgina 169.

Agustí d'Hipona va establir un ordre que va expressar amb el terme *ordo amoris*. Cadascú té el seu lloc en l'*ordo amoris* de l'altre. La universalitat de la raó ens permet entendre clarament que no podem ser tan importants per als altres com ho som per a nosaltres mateixos. Tot i així, tot ésser humà té dret a ser objecte de consideracions raonables sempre que es vegin afectats els seus interessos[162].

La finitud de l'agent li fa impossible convertir a tot ésser en causa immediata de les seves accions. *Ordo amoris* significa una jerarquia esglaonada dins de la benevolència universal. En relació a ella es parla de justícia. Dins d'aquesta jerarquia existeixen punts de vista que interfereixen entre si i se sobreposen uns als altres, aquests punts de vista tenen especial rellevància quan hi ha conflicte d'interessos. La proximitat pot ser un dels criteris de jerarquització de la benevolència, d'aquesta manera la preferència recauria entre aquells que estan més propers a l'agent, això seria conseqüent amb la manera en que es produeix el nostre despertar a la realitat. Tot i així, no desapareix la tensió entre infinitud de l'horitzó de responsabilitat que se li obre a l'ésser humà i la finitud del ésser viu de l'home, que l'impedeix assumir activament aquesta responsabilitat. La llunyania suposa, però, que l'atenció s'apaivagui, d'alguna manera l'ésser allunyat se'ns presenta com menys real[163].

Tot i que, molts cops, els mitjans de comunicació ens apropen a situacions físicament llunyanes, que afecten a altres éssers humans, més aviat provoquen un efecte insensibilitzador abans que solidari, una sensació d'impotència. Aquest efecte d'insensibilitat o de resignació es presenta quan l'universalisme de la raó entra directament en col·lisió amb la particularitat i finitud de la vida individual sense formar l'estructura de mediació de l'*ordo amoris*[164].

Desenvolupar l'estructura de l'*ordo amoris* és una exigència de la raó; això suposa sortir de la situació d'endormiscament en la que ens trobem quan sabem de l'existència dels altres, però encara no els hem reconegut com a reals. Cal despertar a la realitat, formant un ordo amoris, per assolir una vivència del que sabem[165].

L'ordo amoris conforma la nostra relació amb la pluralitat d'individus des del punt de vista de la jerarquia de realitats que ens trobem. Els deures respecte dels altres éssers humans tenen el seu fonament en la seva pròpia realitat, éssers reals en el sentit emfàtic. La solidaritat es fonamenta en la pertinència a la mateixa espècie biològica, però això no és motiu per respectar-lo i ajudar-lo[166].

---

[162] Veure Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, pàgina 169.
[163] Veure Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, pàgines 170 a 172.
[164] Veure Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, pàgina 172.
[165] Veure Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, pàgina 172.
[166] Veure Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, pàgines 175 i 176.

De la universalitat de la benevolència se segueix que qualsevol persona pot ser per a qualsevol altra, en qualsevol moment, el proïsme, aquell qui, intencionada o accidentalment, es col·loca al seu costat en una situació de proximitat física[167].

El criteri de mesura del fer-se real suposa salvar la distància entre la negativitat de la reflexió i la positivitat de l'ésser. Per a l'ésser que ha despertat a la raó, la transformació de la vida a través del *logos* i l'omplir de vida la racionalitat és un procés sense fi. Entendre-ho com a tasca és, en si mateix, un do: el do de començar a despertar. Dins de l'*ordo amoris* existeix una consciència cada cop més desperta, però no un progrés que signifiqui un pas del dormir al despertar[168].

L'*ordo amoris* no es circumscriu exclusivament a l'ésser humà. L'animal no es fa real a si mateix, roman en la centralitat de la inclinació instintiva, la seva vida no esdevé una totalitat. No descobreix la funcionalitat que el plaer i el dolor tenen per a la vida. L'animal viu completament en les seves diferents situacions. La benevolència vers ell es refereix també a aquests estats, als seus modes d'experiència, no a la seva vida com a totalitat. Aquesta és la raó per la que matar un animal ha d'estar justificat per un bon motiu. L'animal només és real de moment en moment. Únicament esdevé totalitat per a nosaltres quan desenvolupem una relació amb ell. L'animal no té en sí mateix biografia alguna, i la duració o brevetat de la seva vida no té importància. L'únic real és el seu instantani viure, i a això es refereix exclusivament la nostra benevolència i la nostra responsabilitat[169].

L'*ordo amoris* també es manifesta en la relació amb la natura. La responsabilitat respecte de la natura per si mateixa. Si el respecte a la natura, per si mateixa o per a l'ésser humà, és entès correctament, cap d'ells ha de triomfar sobre l'altre. La relació de l'ésser humà amb el món és de copertenència de caràcter originari. La distància que pot separar allò inanimat de ser objecte de benevolència depèn també de com s'entengui, és a dir, d'en quina mesura es percep com a real[170].

3.B.8.3. Perdó

El moviment de la son a la consciència desperta es repeteix en el néixer de la benevolència com raó existencial i es consuma en ella. La imatge del despertar al moviment essencial de l'home a la veritat procedeix de Gautamu Buda. Qui pensa el despertar al mode de Buda pot pensar també la seva última perfecció, puix per a ell la consumació del despertar és extingir-se. L'essència de la individualitat, de l'existent, és

[167] Veure Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, pàgina 172.
[168] Veure Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, pàgina 174.
[169] Veure Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, pàgina 180.
[170] Veure Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, pàgines 180 i 181.

impuls. La completa extinció de l'impuls és l'extinció de la individualitat i de l'existent. El perfectament despert, Buda, és aquell que en morir arriba a la fi de mode radical i efectiu, puix la mort fa desaparèixer exclusivament el que havia deixat d'existir: l'aparença[171].

Si l'amor, entès com *amor benevolentiae*, consisteix en que l'altre es torni real per a mi, aleshores queda encara per resoldre aquesta contradicció: jo només podria entendre realment l'altre si em transformés en l'altre. Però, aleshores, deixaria de ser jo, i en conseqüència no podria entendre l'altre ni a cap altra cosa. Quan Lévinas defineix la relació metafísica amb l'altre com desig (*désir*), esta expressant amb això aquesta infinitud inassolible de l'afirmació. Només en el supòsit que ambdós fóssim res podria consumar-se la identificació amb l'altre. Però, d'aquesta manera, els dolors de l'altre seguirien sent per a mi menys reals que els propis. Això és el que, en la mesura que estem desperts a la raó, hem de sentir com culpa. Aquesta culpa no és moral, no és la transgressió d'un deure fundat en un dret de l'altre. L'*ordo amoris* limita els nostres drets d'un mode que és compatible amb les condicions de la nostra finitud. Però amb aquestes condicions ens deixarà d'anar bé quan haguem despertat a la realitat. Aquest malestar es troba en la base de l'afirmació d'Anaximandre segons la qual les coses es paguen unes a altres un tribut per la injustícia. La raó no pot transformar la vida de mode absolut. Sense centralitat no hi ha vida. Tampoc hi ha vida que ho sigui a costa d'una altra vida. L'intel·lecte que ens instrueix de tal circumstància no és una observació neutral, sinó que està acompanyada de pesar. Sobre tot, està acompanyada del desig que el comportament propi que suposi una càrrega per als demés no ens converteixi als seus ulls com mers objectes o enemics. El que esperem és perdó, puix en tant l'altre sigui real per a nosaltres no podem estar en pau amb nosaltres mateixos mentre no ens perdoni la nostra limitació[172].

L'acceptació de la realitat de l'altre, l'*amor benevolentiae*, existeix només com acceptació de la seva vida natural, és a dir, de la seva centralitat. El fonament d'aquesta acceptació només pot trobar-se en que ell hagi transcendit ja la seva pròpia centralitat. Aquesta acceptació inclou sempre el moment del perdó: de perdó pel fet de que ningú acompleixi el que el seu ésser promet. En tot hi ha un resplendor prestat. En sentit fonamental, premoral, *perdó* significa fer justícia i respectar la dignitat de l'ens només quan no el prenem seriosament. La raó ens obra una dimensió que, segons ella mateixa ens fa veure, no pot ser consumada per nosaltres. Ningú està

[171] Veure Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, pàgina 270.
[172] Veure Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, pàgines 271 a 273.

completament despert. Naturalitat és inconsciència. Aquest perdó és ontològic perquè el seu objecte és el nostre ésser: el ser com som[173].

En el perdó ontològic permetem l'altre que no acompleixi la promesa que com ésser racional és. Li permetem la seva perspectivitat d'un *ordo amoris* finit, en el qual som menys real per a ell del que nosaltres ens sentim, d'aquesta manera el seu *ordo amoris* coincideix amb el nostre únicament en el que sap sobre la seva pròpia finitud i perspectivitat, l'accepta i s'anul·la a si mateix com a condició de la coexistència amb altres ordres de benevolència[174].

El perdó ontològic és un ordre de reciprocitat, roman ocult per ell el sentit pròpiament humà. El sentit específicament humà del perdó fa acte de presència quan l'ordre de reciprocitat és pertorbat per l'abús d'un o per defraudar l'exigible realització de la realitat de l'altre o no respondre a la benevolència raonable[175].

El perdó suposa que hi ha un subjecte al que imputar les accions, algú que es manifesta en elles. També, que cal desfer d'alguna manera la connexió entre subjecte i acció. I, en última instància, que l'agent pot revocar posteriorment el mode de ser que es va revelar en l'acció. Aquest retraïment és possible gràcies a un nou pas endavant en el camí del despertar a la realitat. L'home comença a veure des d'una altra perspectiva a la que prèviament era. El que des de el seu anterior lloc havia d'ocórrer necessàriament no apareix ja com necessari. Ara s'estima que fou culpa nostra haver estat en aquell lloc. No es pot romandre en la culpa. Encarar la culpa com a culpa efectiva suposa voler guanyar-la. Però això només ocorre amb l'ajut dels altres[176].

Tant la perseverança en la pròpia culpa, com la pretensió d'exculpar-se un mateix, són actituds que romanen en el cercle de l'autoafirmació que s'expressa com "precisament així sóc jo". El culpable no pot prescindir del perdó. El descobriment d'aquesta necessitat és el primer pas de retorn a la veritat. No es pot perdonar un mateix, s'ha de fer perdonar i acceptar el perdó. El resultat és l'agraïment, la forma més pura de benevolència, lliure de tot perill de supèrbia dissimulada[177].

Quan no sigui possible la reparació que resideix en tot veritable perdó, segueix sent possible la suspensió del judici sobre l'agent. La suspensió del judici és aquella forma mínima de benevolència que no se li pot retirar a ningú des de fora[178].

---

[173] Veure Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, pàgina 273.
[174] Veure Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, pàgines 276 i 277.
[175] Veure Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, pàgina 277.
[176] Veure Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, pàgina 278.
[177] Veure Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, pàgina 278 i 279.
[178] Veure Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, pàgina 281.

El punt de vista del restabliment de l'home com identitat és el mateix sota el que la filosofia ha considerat sempre el càstig. El càstig s'ha entès sempre com restabliment, particularment com restauració de l'ordre, de l'equilibri de la justícia. L'ordre vulnerat per l'ésser humà és també l'ordre de la seva ànima. L'home no es pot restablir a si mateix, necessita del perdó. El càstig es pensa aquí com prestació prèvia necessària per al perdó. Atenir-se a la idea de reparació és l'únic que garanteix la llibertat del ciutadà que no ha incorregut en una sanció, però la idea de reparació s'ha de separar de la idea de venjança (*ius talionis*). El seu sentit racional ha de ser que, com a ésser racional, el culpable ha perdut la seva legitimitat per al dret que ell mateix ha negat a través de la seva acció. La seva acció és humana quan es pot interpretar a través del llenguatge i la raó. El desgreuge consisteix exactament en que el culpable se sotmet a aquelles mesures que siguin necessàries per raons d'utilitat social. L'expiació consisteix en l'objectivació parcial del culpable. Però, en la mesura que se li exigeix com desgreuge, es respectat també com a persona, puix es tracta també d'aquelles mesures que ell mateix hauria d'exigir si no fos l'afectat: si hagués de decidir imparcialment sobre el que el bé comú requereix. La reparació consisteix en que el seu propi bé no entra amb igual categoria en la definició del bé comú, sinó que és objecte de mesures i d'assistència. Acceptant tot això, el seu estatut com subjecte queda restaurat[179].

Per últim, cal plantejar-se si es pot perdonar un mateix. Com s'ha dit anteriorment, aquest plantejament no és procedent respecte de les accions que afecten als altres, sinó que fa referència a la consciència de les propis errors i mancances. Es tracta de la sensació de ser responsable d'un mateix i de la vida que ha de viure. Tanmateix, només es pot pensar el que se sent en aquesta situació, si es pensa l'ésser humà com imatge i representant d'un incondicionat que no forma part d'ell mateix. La idea de responsabilitat amb un mateix és una idea religiosa, una idea fonamental per a la religió, i, només es pot mantenir quan es pensa en un perdó possible, és a dir, quan es pensa també un subjecte del perdó[180].

3.B.9. Conseqüencialisme i ètica discursiva des de l'òptica de R. Spaemann

És freqüent trobar en els textos de Spaemann referències crítiques al conseqüencialisme i l'ètica discursiva. Considera que en aquestes teories ètiques es fa una reconstrucció. En el cas del conseqüencialisme, *una reconstrucció de la intuïció moral amb ajuda d'un model tècnic d'optimització*, i en de l'ètica discursiva, *una reconstrucció del que és ètic amb l'ajuda del model dels processos de decisió*

[179] Veure Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, pàgina 281 a 283.
[180] Veure Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, pàgina 284 i 285.

democràtics. I, parlant d'ambdues, aprofita per indicar que la tasca de la moralitat ha de consistir en *la disposició a veure quines tasques són principals, quins problemes són més importants que d'altres i quins límits hem de respectar sempre en la solució d'uns i altres problemes*[181].

A continuació s'exposa el contingut d'aquestes teories des de l'òptica de Robert Spaemann en tres blocs: característiques, aspectes criticables i relació amb la benevolència.

3.B.9.1. Conseqüencialisme[182]

Característiques:

- La característica essencial del conseqüencialisme és qualificar-se com ètica de la responsabilitat. Marcus Singer defineix aquesta concepció moral, que és una variant d'utilitarisme, com doctrina segons la qual la correcció o incorrecció d'una acció depèn únicament de les seves conseqüències efectives o probables. Una acció serà correcta només si produeix, o es probable que produeixi, tant bé al menys com qualsevol altra acció possible per l'agent.

- L'utilitarisme produeix certa aparença de raonabilitat i plausibilitat. Sembla racional perquè, aparentment, proporciona un criteri moral clar i verificable. L'àmbit de responsabilitat és la totalitat del procés universal, d'aquesta manera, una acció serà correcta o moralment bona quan, vista en el seu conjunt, enriqueix el contingut de valor de l'esmentat procés més que qualsevol altra acció alternativa possible.

- Dóna explicació a la proposició *el fi justifica els mitjans*, puix la qualitat moral de les accions depèn exclusivament de la seva idoneïtat com mitjà per assolir el fi de l'optimització.

- S'imposa una elevada càrrega probatòria, puix la seva tesi fonamental està en contradicció amb les intuïcions morals de la majoria dels homes i amb les tradicions ètiques de totes les cultures.

Aspectes criticables:

[181] "Así como el consecuencialismo es una reconstrucción de la intuición moral con ayuda de un modelo técnico de optimización, la ética del diálogo, si quiere ser algo más que un anexo metodológico a la ética kantiana de la razón, es una reconstrucción de lo ético con ayuda del modelo de los procesos de decisión democráticos. Así y todo, si la técnica y la política quieren mantenerse dentro de los límites de lo moral no pueden convertirse ellas mismas en modelos de lo moral. La moralidad no es la capacidad de resolver tareas y solucionar problemas, sino la disposición a ver qué tareas son las principales, qué problemas son más importantes que otros y qué limites hemos de respetar siempre en la solución de unos u otros problemas. Por tanto, la ética malogra la intuición moral si en vez de marcar objetivos y límites a la técnica y a la política se concibe como una variante de la técnica o de la política." (Spaemann. Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar, pàgina 27).

[182] Robert Spaemann en *Felicidad y benevolencia*, pàgines 182-200.

- El que és moral no és el caràcter humà de la relació, sinó únicament l'acció que optimitza racional-teleològicament la relació mateixa.

- Determinar els paràmetres d'utilitat als que hauria de referir-se sempre un càlcul universal d'utilitat és una cosa que supera la capacitat de l'ésser humà.

- En subordinar l'individu respecte d'un procés còsmic irrepresentable, produeix un efecte desmoralitzador en contextos concrets.

- Desapareix la identitat de l'agent, que no és important en si mateix, ja que si la moralitat de l'acció està en funció de la seva idoneïtat per millorar el món, es transforma en un assumpte d'experts en càlculs utilitaris que puguin abastar el màxim possible.

- La pretensió d'adoptar un punt de vista diví comença exigint massa a l'home per acabar exigint-li massa poc. La sobreexigència teòrica consisteix en que s'hauria de saber el que no es pot saber per saber que s'ha de fer. La sobreexigència pràctica consisteix en que tots, i en tot moment, estan obligats, per obrar moralment, a fer el millor possible per promoure el millor dels móns. El punt de vista moral porta a aconseguir lliurement els fins finits i particulars, sinó que prescriu quins són els fins en qüestió: tots ells conjuntament deuen ser mitjans per al fi global.

- Es troba en contradicció amb si mateix, degut a que, vist en conjunt i a la llarga, porta a conseqüències que ningú no pot desitjar.

<u>Relació amb la benevolència</u>:

- L'objecte de la benevolència o de l'ajuda no és ja un home determinat o un grup concret d'homes, sinó la totalitat del procés universal.

- La transformació dels imperatius morals en imperatius tècnics condueix a una tutela de l'individu, que no pot jutjar naturalment el que és bo o dolent sota aquest aspecte. L'agent i l'afectat per la seva acció queden desposseïts de la seva realitat d'una manera similar. En el seu lloc apareixen dues abstraccions: el món i la ciència.

- El fi d'optimització es pot definir únicament recorrent a valors extramorals, és a dir, a través de valors en els que no apareix en absolut la identitat. Es pot tractar exclusivament de valors vitals o estètics. La raó conseqüencialista s'orienta per ells: s'esgota en la funció instrumental al servei de la vida, sense arribar a ser mai forma de la vida mateixa. Així no és pot pensar en la unió entre raó i vida, puix la racionalitat moral no pertany al món quina perfecció està en joc.

- El consequencialisme no pot proporcionar concreció a la benevolència: no permet construir alguna cosa semblant a un *ordo amoris.* En ell desapareix la identitat

incommensurable de l'altre, que queda reduïda a un mer moment dins un imaginari benestar total. L'individu no esdevé real per a l'agent, sinó irreal. Pretén abandonar la finitud de la perspectiva del ser viu, que entra essencialment en tot *ordo amoris, i* adoptar quelcom així com un punt de vista diví, mes sense la capacitat d'integrar totes les perspectives. El lloc subjectiu de l'home es respecta sempre que el seu benestar se subordini a la total optimització i, si la seva representació de l'optimització no coincideix amb la dels qui de fet influeixen en el curs de les coses, no li queda més que suportar el seu sacrifici com un destí irracional.

3.B.9.2. Ètica discursiva[183]

Característiques:

- És un intent de reposició, en una variant moderada, de la idea kantiana d'universalització racional, en el que queda assegurat el lloc que li correspon com subjecte a tot ésser racional.

- És un intent d'operacionalitzar i desindividualitzar el concepte kantià de raó pràctica. El concepte de moralitat i el de legitimitat es deuen comprendre a partir d'un principi unitari. L'agent hauria de preguntar-se, segons Kant, si pot desitjar que les màximes de la seva acció siguin màximes d'una legislació universal.

- Per ser considerat com equivalent del diàleg del ser racional amb ell mateix, el discurs ha de complir tres condicions:

* Ha de ser un discurs lliure de domini

* Tots els participants han de disposar de la competència necessària

* Els participants han d'estar disposats a posar els seus interessos a disposició d'una eventual transformació (sinceritat).

Aspectes criticables:

- El nominalisme antiteleològic de la modernitat és el que suggereix una nova interpretació de la raó clàssica com ètica discursiva.

- La disposició a entrar en un discurs justificatori té una significació moral que no consisteix en l'elaboració de normes sinó en el seu examen.

- El discurs, que serveix com a criteri, és un discurs ideal admès contrafàcticament, quin resultat hem d'anticipar en les nostres consideracions morals. Els discursos reals no estan mai lliures de domini. L'anticipació del resultat del discurs és el fruit de la

[183] Veure Robert Spaemann en *Felicidad y benevolencia*, pàgines 200-213.

deliberació racional amb un mateix que hauria de ser substituït per la ficció del discurs ideal.

- Només els discursos reals poden verificar l'anticipació dels discursos ideals ficticis. Només en ells ens exposem a l'altre en tant que ésser veritablement real, així com als seus punts de vista.

- En el discurs aportem propostes orientades per la justícia per resoldre conflictes. Només sobre aquestes propostes és possible un discurs racional. Els discursos reals tenen la funció de verificar la pretesa imparcialitat dels nostres judicis morals.

- Per escollir un ordre just, s'ha de ser just. La justícia de l'elecció no es pot establir a través d'un càlcul dels interessos propis sota condicions fàctiques.

- Els règims basats en la ideologia de l'absència de domini obtenen per la força el consentiment dels seus súbdits.

- Hi ha un darrer supòsit implícit en els discursos ideals: la necessitat d'un cert grau d'homogeneïtat. La raó no és suficient per si sola per produir-lo. Si la comunitat de la naturalesa humana consistís exclusivament en la capacitat de parlar i en el pensament, sense tenir en compte una comunitat elemental en el mode d'apreciar els valors immediats, el discurs seria incapaç de suplir aquesta mancança. No es poden introduir discursivament valors comuns. Són supòsits per poder entendre's sobre el que és bo i dolent. Sense una certa homogeneïtat en el sentiment moral, la voluntat no pot fer res en favor de l'acord i el compromís racionals. El discurs no pot portar a una normalització no merament formal de l'obrar, a no ser que els que entren en diàleg entre si estiguin d'acord prèviament sobre certes valoracions elementals. Quan no sigui el cas, no serà possible que el discurs supleixi l'acord.

<u>Relació amb la benevolència</u>:

- El que és específicament ètic resideix en respectar una condició determinada a la que subordina qualsevol persecució individual de fins. Aquesta condició és l'acceptació de l'altre, la benevolència incondicionada per a tot ésser racional. La benevolència relativitza els fins naturals exclusivament a causa de que l'agent es concep a si mateix com un entre els demés, als que priva de la possibilitat de perseguir fins naturals o capritxosos.

- Abstraure's de tota circumstància significa deixar de banda accions determinades i renunciar a tota operacionalització del principi de la benevolència. El resultat seria una ètica de situació purament nominalista. Del formalisme kantià no deriva cap principi

que permeti fixar el grau d'individualització de determinats tipus d'acció o de situació als que es poden referir les nostres regles morals.

- La benevolència no exigeix apropiar-se dels fins dels altres, però si fa valer la seva identitat i enforteix la possibilitat de cadascú de perseguir els seus propis fins.

- Els principis de l'ètica dels valors, que entén els valors com fonament originari, intuïtiu, de tota moral, es consideren sospitosos de destruir tota ètica racional com a conseqüència de l'apel·lació que fan a l'evidència subjectiva de dades darreres i per fer que resulti impossible la funció més important de l'ètica: la solució consensuada de conflictes. La tasca primordial de l'ètica no és resoldre conflictes. L'ètica és la reflexió sobre les condicions de vida assolida i, després, la doctrina de les conseqüències pràctiques de la benevolència: l'*ordo amoris*. Lluny de resoldre conflictes, el que és ètic pot aguditzar-los. La reflexió ètica no tracta sobre la solució dels conflictes sense més, sinó sobre la seva correcta solució. Determinar quina és aquesta solució és una cosa sobre la que pot haver disputa.

- S'ha fet la proposta de substituir la consulta individual a la raó pràctica pròpia pel resultat d'un discurs real amb tots els afectats per les conseqüències de la meva acció. El principi de benevolència exigeix considerar el benestar dels afectats per la meva acció i permetre'ls que es manifestin sobre la definició del mateix benestar, així com l'elaboració de les normes exigibles per a tothom. Ningú no pot decidir pels altres sobre el que es deu exigir.

4. Consideracions finals

En sotmetre'm a un electrocardiograma vaig veure, un cop realitzada la prova, la cara d'estranyesa del metge en veure el resultat. Em va observar i va dir a continuació: repetirem la prova. Va comprovar que les ventoses quedessin ben fixades i va posar en marxa un altre cop l'aparell. Després de llegir el nou resultat va exclamar: això ja em lliga més! En veure la meva cara d'interrogació em va dir: el resultat anterior mostrava una situació cardíaca crítica i veient-te m'he dit: no pot ser!

Molts cops he pensat sobre aquesta vivència. Què hagués passat si l'especialista s'hagués refiat de les primeres dades? Ell va intuir que aquestes no lligaven amb el que observava en veure el meu estat físic i va prendre una decisió. No malfiava de la tècnica, perquè va repetir la prova amb el mateix aparell, sinó que abans de donar un diagnòstic les dades tècniques eren una eina més. Calia tenir en compte també els símptomes que presentava el pacient, conèixer el seu historial i l'aportació de l'experiència professional.

El treball filosòfic de Spaemann incorpora diferents eines: coneixement de les circumstàncies que acompanyen les qüestions, consulta amb el llegat de la història del pensament, la intuïció moral, l'experiència vital, la reflexió, l'argumentació i el diàleg encaminat a respondre encertadament a la qüestió. Cal afegir també que aprofundeix en les qüestions sense perdre de vista el conjunt: l'anàlisi d'un element té en compte la seva funció en el conjunt més complex del que forma part.

Juan Cruz[184] destaca que el fil conductor de la reflexió ètica de Spaemann ha estat la defensa d'una normalitat bàsica[185], la de la condició humana, que caracteritza tota la vida social i que ell entén que es correspon amb el que els grecs anomenaven *physis*, allò natural. Aquesta normalitat és el que hi ha comú en els éssers humans de totes

[184] Juan Cruz Cruz. *Lucidez en el análisis, valentía en las propuestas*.

[185] "Hay una normalidad basal a cuya aprobación ha de someterse toda normalidad social, y considero que sigue siendo razonable emplear para ella la palabra que a tal fin introdujeron los griegos: *physis*, naturaleza, lo natural. Eso presupone sin duda un concepto teleológico de lo natural que permite distinguir lo natural de lo nativo, *le natural de le natif*. El bárbaro es un *homme natif*, Leibniz y Fénelon son *hommes naturels*, escribe de Bonald. Los prejuicios contra tal concepto de lo natural son grandes. Pero no podemos en modo alguno evitar darlo por supuesto constantemente. ¿Y de verdad es tan difícil entender lo que querían decir los griegos cuando afirmaban que es más acorde con la naturaleza del hombre, en cuanto ser político y racional, vivir en una ciudad de ciudadanos libres que bajo el régimen despótico de un gobernante extranjero? … Una vuelta a la normalidad, esto es, a la *conditio humana*, fue también la crisis petrolífera de los 70 y el consiguiente desmoronamiento de la idea, que duraba ya 300 años, de un progreso ilimitado que ya no se definía por una meta y, de ese modo, por un límite, sino, sólo negativamente, como emancipación y dominio progresivo de la naturaleza." (Robert Spaemann, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, pàgina14)

les èpoques. D'aquesta manera, es palesa la interrelació que hi ha en el pensament d'aquest filòsof entre la reflexió ètica i la visió antropològica.

El projecte pretenia fer el recorregut que segueix Spaemann per arribar al seu referent ètic. El camí es pot expressar esquemàticament de la següent manera:

Tema	**Definició**	**Concepte clau**	**Característiques**
Naturalesa humana	El que és comú a tots els éssers humans	Anticipació	Constitució teleològica
Persona	El que identifica cada ésser humà	Diferència interna	Ser algú
Dignitat	Tenir valor en si mateix	Autorelativització	Ser imatge de l'absolut
Ètica filosòfica	Discurs sobre la vida bona i recta	Amistat amb un mateix	Reflexió sobre el que és bo i dolent
Benevolència	Estimar-se i estimar l'altre per si mateix	Despertar a la realitat	Precedeix i sustenta tot imperatiu moral
Ordo amoris	Aplicació pràctica de la benevolència	Justícia	Establiment d'un ordre de prioritats
Perdó ontològic	Reparar les conseqüències de la limitació de l'agent	Comprensió	Motiu d'agraïment de l'agent, però no és imprescindible per actuar.

Els temes de l'esquema formen un bloc que mostra la relació seqüencial de conceptes antropològics i ètics on quedaria emmarcada l'anomenada *ètica de la benevolència*. El desenvolupament d'aquest bloc de conceptes relacionats hauria estat suficient per poder oferir un treball prou extens i profund, si l'objectiu s'hagués centrat exclusivament en l'*ètica de la benevolència*. Però també he manifestat l'interès per donar a conèixer l'autor, i aquest ha estat el motiu per mostrar els seus plantejaments en altres temes relacionats amb el món de la ètica, amb la intenció de que, tot plegat, pugui ajudar a tenir un coneixement més pregon del seu pensament.

En parlar de la metodologia del treball (epígraf 1.B.4.) formulava dues hipòtesis: la relació directa en Spaemann entre les propostes ètiques i la visió antropològica; i l'arrelament dels seus plantejaments ètics en la metafísica. La primera d'elles es podria respondre amb el camí que porta a l'ètica de la benevolència, però es fa referència a ambdues quan el filòsof parla del que suposa la benevolència: *la benevolència suposa dues coses... constitució teleològica d'un ésser viu a qui li afecten les coses...* i *percebre l'ésser, quin bé s'ha de promoure, com és en si*

mateix[186]*.* Tractant, però, de les arrels metafísiques hi ha una afirmació contundent: *no hi ha ètica sense metafísica*[187]*.* Vol dir això que la metafísica precedeix l'ètica? Spaemann nega la relació de precedència entre ambdues. Com manifesta Misericòrdia Anglès[188], el filòsof defensa la interdependència entre ètica i metafísica.

A banda de la relacions antropologia-ètica i metafísica-ètica també és una constant en la reflexió de Spaemann cercar la superació dels dualismes que es presenten en el món de l'ètica. Un d'aquests dualismes, eudemonisme-universalisme, és el que inspira l'ètica de la benevolència. Ser feliç i ser just es presenten sovint com actituds incompatibles, perquè es considera que en cercar una d'elles l'altra queda anul·lada o malmesa. Es fa difícil concebre el benefici que es pot obtenir en treballar pel bé de l'altre. I això succeeix en un entorn globalitzat en el que sovint es fan crides a la solidaritat per atendre les desgracies que ocorren en el món. Amb motiu de la convocatòria d'una cursa solidària el filòsof i periodista Josep Ramoneda comentava en un article publicat a La Vanguardia, fa uns quants anys, que, per a molta gent era atractiu expressar la seva solidaritat acudint a actes d'aquestes característiques, però no volien sentir-ne parlar d'adoptar actituds que suposessin un compromís més ferm. Malgrat puguin commoure o provocar admiració les mostres de servei als altres, segueix tenint molta força en l'interior de molts éssers humans la identificació entre ser bo i ser ximple. Aquestes situacions són un reflex de la tensió que hi ha en l'ésser humà entre raó i vida[189]. La reflexió que fa Spaemann el porta a la benevolència, que és el resultat immediat de la percepció de la realitat com identitat[190] i aquesta percepció només pot entendre's com a facultat moral a la que arriba l'ésser humà quan desperta a la realitat[191]. Aquest despertar significa sortir de la centralitat de la pròpia vida, l'horitzó marcat per l'instint de la naturalesa de la seva espècie[192]. La manifestació de la benevolència és el descobriment de la pròpia realitat i la realitat de l'altre, i en estar inserida en el més íntim de l'ésser humà precedeix i sustenta tot imperatiu moral[193]. Però la benevolència és un concepte universal, incommensurable, que podríem assimilar a un catàleg de bones intencions sense conseqüències

---

[186] Robert Spaemann. *Felicidad y benevolencia*, pàgina147
[187] Robert Spaemann. *Felicidad y benevolencia*, pàgines 28 i 175
[188] Misericordia Anglès*. La noción de benevolencia en Robert Spaemann*. "En cuanto a la relación entre ética y metafísica, es una constante en Spaemann defender su interdependencia. La ética no puede ni debe prescindir de la metafísica, por lo que critica a las posiciones que así lo hacen. Insiste desde distintos ángulos en que no es posible una ética sin metafísica. Ahora bien, con ello no mantiene ni que la ética preceda a la metafísica ni que la metafísica preceda a la ética. Spaemann se sitúa en un momento que precede a la separación entre filosofía teorética y práctica: "ontología y ética se constituyen uno acto en virtud de la intuición del ser –propio y de los demás- como identidad" (Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, pàgina 28). Para él ser significa ante todo '*Selbstsein*' (traducido en la versión española como identidad)."
[189] Tractat especíificament per Spaemann en *Felicidad y benevolencia*, pàgines 133 i 145
[190] "…tanto en el sentido clásico como en el sentido habitual ser significa identidad (*Selbstsein*)" (Spaemann. *Felicidad y benevolencia*, pàgines 27 i 28).
[191] Spaemann. *Felicidad y benevolencia*, pàgina 252
[192] Spaemann. *Felicidad y benevolencia*, pàgina 165.
[193] Spaemann. *Felicidad y benevolencia*, pàgina 252

pràctiques, ja que *només amb bones intencions no es fregeix un ou*. Aleshores és el torn de l'*ordo amoris*, que és la concreció pràctica de la benevolència com a conseqüència de les limitacions pròpies de l'ésser humà. En no poder arribar a tot el que ens proposa la benevolència cal seleccionar i establir una jerarquia d'actuació. Com procedeix d'un ésser finit l'ordre establert no és immutable sinó que cal ajustar-lo a les circumstàncies de cada moment, però sense perdre de vista la seva raó de ser com aplicació de la benevolència. Què passa aleshores amb els que queden posposats o exclosos del procés d'elecció? La pròpia limitació de l'agent reclama la necessitat de ser perdonat per aquells que, dins del seu ordre, es presenten com menys reals per a ell. Aquest perdó es podria assimilar a la comprensió i, d'alguna manera, escurça la distància entre la universalitat de la benevolència i la limitació de l'agent. El fa sentir millor, però no ha de ser motiu per canviar de criteri si li manca. Fins aquí s'ha exposat, molt resumidament, el contingut de l'ètica de la benevolència, però sorgeix una pregunta inevitable: què li aporta tot això a l'ésser humà? Es podria expressar de la següent manera: en la mesura en que l'ésser humà estimi amb amor de benevolència obtindrà l'amistat amb ell mateix; la vida assolida, que és conseqüència de la convergència entre les aspiracions de felicitat i l'exercici de la justícia; l'harmonia interna i externa; la plena realització com ésser humà. És un plantejament de vida assequible per a tot ésser humà, però ensems difícil, perquè la disposició a despertar a la realitat nota la tibantor que mena a la centralitat.

L'ètica de Spaemann es basa en la unitat de l'ésser humà. Una de les manifestacions és el seu treball argumentatiu constant per trencar les barreres que plantegen els dualismes: ètica-moral, deontologia-teleologia, convicció-responsabilitat, raó-vida. Però on queda més clarament manifestat és en la unitat indissoluble que transmet el seu pensament entre antropologia i ètica. No es poden entendre els seus plantejaments ètics si es desconeix què entén per ésser humà, i tampoc es pot entendre el valor que dóna a tota vida humana (tots els éssers humans són persones; tots els éssers humans tenen dignitat) sense posar-la en relació amb la seva reflexió ètica.

En consonància amb aquestes premisses, critica especialment el plantejaments del cientificisme, de l'utilitarisme, especialment el conseqüencialisme, i de l'ètica discursiva. La que fa globalment a l'utilitarisme es pot concretar en l'epígraf d'un article: *una ètica estratègica no és ètica*[194]. En la crítica als altres tres utilitza el terme *reconstrucció*. En el cas del cientificisme, que fa una objectivització radical del món incloent, fins i tot, l'ésser humà com objecte d'hipòtesi[195], indica que pretén la

[194] Spaemann. *La perversa teoría del fin bueno*.
[195] "Entrevistador: ¿No podría tener su crítica de la indiferencia ante naturaleza y vida sus raíces en un conocimiento científico mal enfocado? Da que pensar cuando Thomas Hobbes escribe: «Reconocer una cosa significa saber que se

reconstrucció científica de la vida conscient[196]. Del conseqüencialisme afirma que *és una reconstrucció de la intuïció moral amb ajuda d'un model tècnic d'optimització*, i de l'ètica discursiva diu que *és una reconstrucció del que és ètic amb l'ajuda del model dels processos de decisió democràtics*[197].

En el projecte inicial tenia intenció d'exposar algunes teories ètiques contemporànies des de l'òptica de Spaemann. Al final només s'han tractat les dos que s'exposen en els darrers epígrafs degut a la manca d'espai i temps. De totes maneres considero que són suficients per deixar constància dels contrastos amb que s'enfronta el discurs ètic. En un esforç per agrupar les teories ètiques contemporànies, Jongitud[198] distingeix dues postures en la discussió ètica actual: el *substancialisme*, que sosté com a tasca ètica la cerca dins de la *praxis* concreta de la racionalitat immanent a la mateixa i presenta un marcat rebuig a la modernitat, considerant que cal retornar a etapes anteriors i a una raó substantiva, i el *procedimentalisme*, que considera que la tasca ètica consisteix a descobrir els procediments legitimadors de les normes, que racionalment estructurats permeten als individus distingir quines normes són correctes i quina funció és actualitzar el concepte de voluntat racional fent abstracció del món de la vida.

Pot encaixar el pensament moral de Spaemann en alguna d'aquestes postures? Si es fa cas al que afirma Puelles López[199] s'hauria d'incloure dins del substancialisme.

---

puede hacer con ella cuando se tiene». Resposta: La frase caracteriza exactamente ese tipo de ciencia moderna que desde el principio ha sido un programa híbrido. Ella, precisamente, ha prescindido sistemáticamente de que los seres naturales tienen una constitución determinada propia, de que se juegan algo, circunstancia que el hombre debe respetar. En lugar de ello, no recelan de objetivar radicalmente la naturaleza, y esta objetivación no se ha detenido siquiera ante el sujeto de ese dominio: la persona. Cuando la persona se convierte, hasta en sus actos espirituales, experimentalmente en objeto de hipótesis biológicas, esto significa que su contaminación de individuo, de sujeto, se disuelve." (Spaemann. *Una crítica a la indeferencia ante la vida*.)..

[196] Spaemann, *Una ética contra la ciencia ficción*.

[197] Spaemann. *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, pàgina 27.

[198] "Las teorías éticas son aquellas propuestas que pretenden dar razón de la forma de moralidad. Es por esto que puede entenderse que de aquí se excluyan todas aquellas corrientes que como el positivismo científico y el racionalismo crítico, niegan o rechazan cualquier intento de fundamentación de los juicios morales. … En el siglo XIX John Stuart Mill señalaba que desde los inicios de la filosofía la cuestión relativa a los fundamentos de la moral ha sido considerada como el problema prioritario del pensamiento especulativo y que este mismo ha dividido a las mentes en sectas y escuelas. En la actualidad la discusión ética parece centrarse fundamentalmente entre sustancialistas y procedimentalistas… En una caracterización inicial, podemos decir que mientras el procedimentalismo considera que la tarea ética estriba en descubrir los procedimientos legitimadores de las normas, el sustancialismo sostiene como tarea ética la búsqueda dentro de la praxis concreta de la racionalidad inmanente a la misma. En esta clasificación omniabarcante podemos incluir dentro de las propuestas procedimentaslistas a: Karl Otto Apel, Jürgen Habermas y Adela Cortina, todos ellos con propuestas inscritas dentro de la ética discursiva, Enrique Dussel defensor de una ética de la liberación que ha tenido sus mayores repercusiones en los países del Sur y John Rawls que se inscribe dentro del neocontractualismo; dentro de las teorías éticas sustancialistas pueden incluirse las propuestas de Charles Taylor –neohegelianismo-, Alasdair MacIntyre –neoaristotelismo- y Richard Rorty –neopragmatico-. … Es evidente que por muchos esfuerzos que se realicen en esto de las clasificaciones comprensivas, éstas no dejan de ser arbitrarias y de generar injusticias en los tratamientos. El objetivo que se persigue es presentar las propuestas éticas actuales más representativas en cuanto a proyección y nivel de discusión, el alcance es solo clarificador acerca de cuáles son las ideas éticas que actualmente tienen mayor relevancia y que por tal suelen ser transportadas a otros ámbitos como el jurídico y político." (Jacqueline Jongitud Zamora, *Teorías éticas contemporáneas)*.

[199] "la teoría moral de Spaemann nos retrotrae a todas aquellas del pasado que, en vista de la ausencia de alternativas viables a la ideología dominante en un momento dado, abogaron por recurrir a estructuras ya periclitadas. Y las tendencias de este tipo suelen conducir, si se las acepta y se las asimila defectuosamente, a totalitarismos en el terreno político. Estos aparecen siempre que hay alguien que cree estar en posesión de la verdad y encuentra suficientes seguidores que le secunden" (J. Puelles López, *Felicidad y benevolencia de Robert Spaemann*.)

Aquesta idea pot veure's reforçada quan es contrasten els seus plantejaments amb els que fa Adela Cortina[200], una de les representats del procedimentalisme segons Jongitud. També inclinaria la balança cap aquest costat comprovar les similituds amb alguns dels plantejaments de Alasdair MacIntyre[201], conceptuat com neoaristotèlic i inclòs en la nòmina dels substancialistes. Però, tot i que són evidents les divergències amb els anomenats procedimentalistes, entre d'altres motius perquè aquests prescindeixen d'alguns elements de reflexió que Spaemann utilitza, no se'l pot incloure com substancialista, tot i el pes que té el llegat aristotèlic en les seus plantejaments, perquè, entre d'altres motius, no pretén un retorn al passat, sinó donar resposta a les inquietuds de l'ésser humà d'avui en dia.

Cercant una similitud amb el pensament de Spaemann s'han analitzat altres corrents, com el *comunitarisme* i el *personalisme*. Segons Massini Correas[202], el comunitarisme,

---

[200] Adela Cortina. *Etica mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Tecnos, Madrid, 2000. En la pàgina web http://kino.iteso.mx/~gerardpv/tesina/eticaminima-Adela.htm es fa un resum de l'obra de la que s'extrau el següent per observar les divergències amb els plantejaments de Spaemann: "Las éticas de la benevolencia quiebran el "universalismo" de la justicia (p.13)" "Hoy, la antropología metafísica ya no es la clave del fundamento de la ética. Nuestra ética actual no es una ética de la perfección sino de la satisfacción, de la máxima satisfacción de los deseos, las necesidades, los intereses, las preferencias. Se considera que si «...cada hombre surge contingentemente por evolución no puede aducir razones absolutas para legitimar sus peticiones. Su derecho descansa en el hecho de tener aspiraciones e intereses» (p.48-49)" "Métodos de la ética… Inadecuados: A) Descriptivo-explicativo... porque no pueden trascender los hechos empíricos; B) Historia de la moral... porque el origen y sentido de un concepto no justifica racionalmente su verdad; C) El lenguaje prescriptivo... porque tal lenguaje no es de la Ética, su lenguaje es normativo; D) El análisis del lenguaje... porque el análisis de proposiciones no puede caracterizar lo normativo, es necesario aclarar las expresiones en su contexto pragmático y trascender el ámbito semántico" "La voluntad de lograr certezas triunfa sobre la voluntad de resolver problemas y se excluye la discusión racional. Cuestionar todos los enunciados con argumentos racionales. Tiende a la verdad mediante ensayo y error sin pretender certezas." "En la Ética ha sucedido lo mismo «…se busca seguridad en las valoraciones y normas» p.98. La búsqueda del fundamento último se para en la intuición, axiomatizando, utilizando como base la experiencia. ¿Resultado? Dogmatización" "La justificación de la forma moral no puede estar en la 'naturaleza humana' (estaría en el mismo nivel de facticidad que el punto de partida), es insuficiente, porque no da razón filosófica (suficiente)."

[201] "El filósofo británico Alasdair MacIntyre en *Tras la virtud* (1981) presenta una propuesta ética sustancialista que es considerada junto con la de Charles Taylor como lo más representativo de esta corriente de pensamiento. … Para entender la situación en la que se encuentra el lenguaje moral, cree él necesario entender su historia, misma que debería escribirse en tres grandes etapas. La primera, es aquella en la que floreció el lenguaje moral, este florecimiento MacIntyre lo sitúa en las sociedades que encarnan el pensamiento del teísmo clásico y en particular en el pensamiento de Aristóteles y Santo Tomás, que de hecho son su principal marco teórico. La segunda etapa es aquella en la que el lenguaje moral sufrió la catástrofe, misma que desde su perspectiva fue ocasionada por la Ilustración. Finalmente, la tercera etapa es aquella en la que el lenguaje moral fue restaurado, aunque de una forma dañada y desordenada. … Tras esta imperfecta restauración no ha quedado lugar más que a un emotivismo que inunda todas las esferas de la vida. En realidad nuestro mundo es caótico y desordenado, … La solución a este desorden iniciado por la Ilustración es intentar restaurar en la medida de lo posible la moral perdida." (Jacqueline Jongitud Zamora, *Teorías éticas contemporáneas)*.

[202] "Esta nueva y extremada versión de la ideología liberal, llamada comúnmente *liberalismo deontológico*, por la primacía que establece de los derechos y sus principios fundantes sobre los bienes u objetivos humanos, ha sido en los últimos años objeto de una severa crítica en su mismo lugar de origen: los Estados Unidos de Norteamérica. Allí ha surgido una corriente de pensamiento llamada comúnmente *comunitarismo*. que incluye a pensadores de diversos orígenes filosóficos: Alasdair Mac Intyre es aristotélico; Charles Taylor un hegeliano singular; Mary Ann Glendon sigue a Tocqueville; Robert Bellah, Robert Nisbet, Michael Sandel, Michael Walter y varios otros se consideran pertenecientes a la tradición comunitario-republicana norteamericana. Pero a pesar de sus diversas raíces filosóficas, todos estos autores centran su crítica al liberalismo en determinados puntos comunes; ante todo, afirman que e! liberalismo deontológico maneja un concepto inadecuado de sujeto, al considerarlo aislado de sus bienes propios (Veure M. Sandel. *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge U.P., Cambridge, 1982)." … "uno de los caracteres de la postura comunitarista es su decidido antiuniversalismo, que los lleva a negar la existencia de un derecho natural y de los consiguientes derechos naturales; esto se pone de manifiesto" especialmente en los escritos de Mac Intyre, quien escribe que "por derechos no me refiero a los derechos conferidos por la ley positiva o la costumbre a determinadas clases de personas; quiero decir aquellos derechos que se dicen pertenecientes al ser humano en cuanto tal (...); la verdad es aquí sencilla -concluye- no existen tales derechos y creer en ellos es como creer en brujas y unicornios" (A. Mac Intyre. *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, pàgina 95). También Robert Nisbet es terminante en este sentido: "...no existen derechos de los hombres -afirma- que no procedan de la sociedad en la que los seres humanos viven" (R. A. Nisbet. *The Quest for Community*, Oxford U.P., London, 1981, pàgina 256). Y Lord Devlin sostiene expresamente que las normas de la moralidad propia de un pueblo deben ser defendidas a ultranza,

en el que també s'inclou MacIntyre, sorgeix com a reacció al liberalisme deontològic, que té com a figura destacada John Rawls, del que afirma que utilitza un concepte inadequat de subjecte, en considerar-lo aïllat dels seus condicionaments socials i culturals e independents dels seus béns propis. Fins aquí es podria trobar un lligam, però, on es palesa, segons el meu criteri, un clar distanciament és en el comentari que fa el mateix autor més endavant quan indica que una de les característiques del comunitarisme és el seu decidit antiuniversalisme, que el porta a negar l'existència d'un dret natural i els consegüents drets naturals.

Respecte del personalisme[203], coincideix amb la visió transcendent que és expressió de la sacralitat de la vida, però aquest defineix la persona més aviat com una actitud que se sobreposa a la naturalesa humana i confereix graus a la personalitat, quan per Spaemann el que és característic de la persona és ser algú, diferent de qualsevol altre individu de la seva espècie; no hi ha nivells de personalitat. Quan Mounier afirma en *El personalisme* que *la persona no creix més que purificant-se de l'individu que hi ha en ella*, el concepte persona s'aproxima amb el que Spaemann entén per dignitat. Pot semblar que és tracta d'un matís al que no cal donar massa importància, però, si se segueixen les formulacions de Spaemann respecte de la persona es comprovarà que és extremadament important per a ell demostrar que tots els éssers humans des del moment en que són concebuts són persones, sense que aquesta afirmació admeti matisacions[204].

---

cualquiera sea su contenido, aún cuando ellas establezcan v.gr. la poligamia (Veure P. Devlin, *The Enforcement of Morals*, Oxford U.P., London, 1965, pàgines 102-123). (Carlos I. Massini Correas. *Iusnaturalismo, liberalismo y comunitarismo*.)

[203] Ramon Alcoberro, analitza el personalisme en *Filosofia i Pensament*, *E. Mounier (1905-1950) y el personalismo*, www.alcoberro.info. Es destaquen els següents fragments:
"El hombre es "persona" en la medida en que no se esconde en la masa, ni se deja negar por la tecnología, ni cae en abstracciones conceptuales individualistas." … "Contra el individualismo, propio de una sociedad despersonalizada, se reivindica que "Persona" es un ser concreto (que no subjetivo) y por ello relacional y comunicativo, es decir, "comunitario". En el *MANIFIESTO AL SERVICIO DEL PERSONALISMO*, Mounier la define así: «Una persona es un ser espiritual constituido como tal por una manera de subsistencia e independencia de su ser; mantiene esta subsistencia por su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos por un compromiso responsable y una conversión constante: unifica así toda su actividad en la libertad y desarrolla por añadido a golpe de actos creadores la singularidad de su vocación»." … "Es en la comunidad, en la relación concreta de comunicación con los demás, donde realmente se constituye la persona. Para el personalismo, los dos conceptos básicos que dan unidad al pensamiento son *Persona* y *Amor*." … "*Persona* y *Amor* deben ser considerados, pues, no desde el punto de vista simbólico, o como abstracciones conceptuales, sino como transcendentales y como expresión de la sacralidad de la vida; por eso mismo el personalismo tiene una profunda vocación pedagógica: se trata no sólo de amar, sino de educar para el amor y la trascendencia a una nueva humanidad: Educar no consiste en hacer –y hacernos– "mejores personas", sino en "despertar" a la persona, pues como dice en *EL PERSONALISMO*: «Por definición, una persona se suscita por una llamada, no se fabrica por domesticación»."

[204] "Si la relación moral se da, en primer lugar y sobre todo, entre sujetos con autoconciencia, ¿qué se puede decir sobre los hombres que todavía no la poseen, que la han perdido ya o no la han tenido nunca? ¿Puede significar la palabra dignidad humana, aplicada a los hombres en cuestión, otra cosa que una expresión metafórica de la solidaridad derivada de pertenecer al mismo género biológico y para la que no puede haber un fundamento racional? Para aclarar la insuperable conexión entre «naturaleza» humana y personalidad-, basta poner de manifiesto que no podemos verificar nunca de forma directamente empírica la personalidad o la relación consigo. Del «alma» personal hay exclusivamente representaciones empíricas, sobre todo el rostro humano y el lenguaje. Ambas representaciones simbólicas son esencialmente simulables. Y a la inversa; existen casos en que la representación simbólica no tiene lugar, sin que por ello nos veamos forzados a concluir que se trata de casos en que falta la autoconciencia. Los ejemplos más claros son los casos de afasia o de aquellas deformaciones del rostro que llegan a la desfiguración. Sabemos que a cualquiera de nosotros puede sucedemos algo semejante, y que, incluso sin tales «señales», no podemos prescindir de ser reconocidos como personas. Tras este reconocimiento se halla un conocimiento

De totes les valoracions a les que he tingut accés, la que m'ha semblat més encertada ha estat la que fa Misericòrdia Anglès[205] quan diu que *la seva forma de repensar concepcions clàssiques i centrals en l'ètica, entrant en diàleg amb posicions contemporànies i reflexionant sobre les qüestions ètiques en el moment actual; no és una ètica nova, però si una ètica que té en compte la situació de l'ésser humà contemporani...* i en parlar de benevolència *posa de manifest el seu punt de partida teleologista propi d'una ètica d'arrel aristotèlica enriquida per la filosofia cristiana*. En aquest sentit, però en un to laudatori, s'expressa Juan Cruz[206] quan diu que Spaemann se sent tributari de la tradició de pensament que arranca d'Atenas i Jesusalem, línia que ha renovat i enriquit.

El treball que ara presento s'ha anat orientant a mesura que s'anaven omplint planes. La unitat amb la que Spaemann expressa el seu pensament fa que tots els textos, al menys els que he utilitzat, estiguin relacionats d'alguna manera, aportant matisos sobre conceptes tractats en algun epígraf anterior. Davant d'això, m'he plantejat sovint si convenia incorporar-los al text. Un cop acabat queda la sensació de que encara queden moltes coses en el tinter, però havia arribat el moment de deixar-ho.

---

fundamental, que Aristóteles formuló del modo siguiente: la esencia o la naturaleza de algo se puede comprobar en lo que se manifiesta en la mayoría de los casos. 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». Percibir un organismo vivo significa, como ya vimos, percibirlo ideológicamente, es decir, contribuir a consumar su «tendencia». Sólo podemos contribuir a consumar la tendencia del organismo humano percibiéndolo como aquello que se logra a sí propio como vida consciente. Cualquier estancamiento empírico que se quede detrás de ese «hacerse real» es una zona oscura que no podemos interpretar adecuadamente. De ahí que también resulte imposible fijar temporalmente el comienzo de la personalidad en el desarrollo humano. Es propio de la esencia de la conciencia no poder recordar su comienzo. Cuando decimos «yo nací tal día», «yo» no significa algo que comenzara cuando dijimos «yo», sino la vida humana, a la que nos referimos diciendo «yo» y que precede a toda posibilidad de decir «yo». Es propio de la esencia de la persona humana el fundarse en lo inmemorial. Por eso, el respeto hacia ella se puede expresar únicamente como respeto hacia todo lo que ha sido producida por el hombre." (Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, pàgines 176 i 177)

[205] Misericordia Anglès. *La noción de benevolencia en Robert Spaemann*. "Aunque Spaemann manifiesta que no piensa decir nada radicalmente nuevo, su forma de repensar concepciones ya clásicas y centrales en la ética, entrando en diálogo con posiciones contemporáneas y reflexionando acerca de las cuestiones éticas en el momento actual, nos aporta no una ética nueva, pero si una ética que tiene en cuenta la situación del ser humano contemporáneo. Para ello vuelve sobre las grandes nociones de la ética teleológica aristotélico-tomista, teniendo presente numerosos autores y corrientes de la ética moderna y contemporánea. Con ello hace frente a nuevos retos ya que su forma de repensar lo clásico infunde vitalidad a nociones antiguas. Así, desarrolla y defiende una ética de la felicidad y de la vida lograda, no sólo desde la filosofía aristotélica, sino también desde el cristianismo.
…siguiendo a Tomás de Aquino, recalca que la virtud, no es lo prioritario en ética, sino la vida lograda. La virtud no es un fin en sí misma, su valor está en ser el medio de la vida lograda. Utilizando una frase de *La ciudad de Dios* de san Agustín (las virtudes son 'testigos de nuestra desventura' -*De Civitate Dei*, XIX, 4-) muestra este carácter de falta de completud de la virtud. Por otra parte, haciendo una lectura del capítulo 48 del tercer libro de la *Summa contra gentiles*, en la que santo Tomás defiende que la felicidad última del hombre no está en esta vida, Spaemann distingue entre la "felicidad absoluta" y la "felicidad modo humano" . La limitación propia del modo humano, no obstante ser una limitación, por ello mismo supone la apertura al *'modus divinus*' que nos permite ir más allá de la muerte. Así, no se puede realizar de forma perfecta la felicidad terrena, ésta precisa de la esperanza y de la paciencia, que permiten situar la felicidad en un horizonte de trascendencia desconocido por los filósofos que tienen como ideal alguna forma de felicidad terrena perfecta."

[206] Juan Cruz Cruz. *Lucidez en el análisis, valentía en las propuestas*. "El profesor Spaemann se reconoce tributario de la tradición de pensamiento que arranca de Atenas y Jerusalén, línea que él ha sabido renovar y enriquecer. … Lo que ha interesado siempre y de modo apasionado a nuestro filósofo no es, como a tantos intelectuales de nuestro tiempo, la mera originalidad, sino la verdad. Pero se da entonces la paradoja de que ese denodado esfuerzo por arrancar nuevos matices a la verdad acaba dando lugar a un pensamiento sumamente original y, por verdadero, imperecedero, mientras que los vientos cambiantes de las modas se llevan sin dejar rastro tantas construcciones ideológicas brillantes pero huecas."

5. Bibliografia

A. Documentació de Robert Spaemann

A.1. Llibres:

1) Robert Spaemann. *Etica cuestiones fundamentales*. Eunsa, Pamplona, 1998.
2) Robert Spaemann. *Lo natural y lo racional. Ensayos de antropología*. Rialp, Madrid, 1989. S'ha utilitzat una còpia electrònica de la traducció facilitada pel professor Daniel Innerarity.
3) Robert Spaemann. *Felicidad y benevolencia*. Rialp, Madrid, 1991.
4) Robert Spaemann. *Personas. Acerca de la distinción entre "algo" y "alguien"*. Eunsa, Pamplona, 2000.
5) Robert Spaemann. *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*. Eiunsa, Madrid, 2003.

A.2. Articles

1) Robert Spaemann. *La ética como doctrina de la vida lograda respuesta a "Cómo se debe vivir?"*. Publicat en Revista Atlántida nº 3. Recollit de www.temas.cl
2) Robert Spaemann. *El sentido del sufrimiento. Distintas actitudes ante el dolor humano*. Publicat en Revista Atlántida nº 15. Recollit en Humanitas nº 37 (gener-març 2005) www.humanitas.cl
3) Robert Spaemann. *¿Qué es fundamentalismo?* Publicat en Revista Atlántida Juny 1992. Recollit de www.ideasapiens.com Setembre 2001.
4) Robert Spaemann. *Una ética contra la ciencia ficción*. Discurs de Laudatio amb motiu de la concessió del Premi de la pau dels editors alemanys a Hans Jonas. Publicat a la revista Nuestro Tiempo nº 407, Pamplona, maig 1988.
5) Robert Spaemann. *¿Hay que seguir siempre la conciencia?* Publicat en Humanitas nº 11 www.humanitas.cl
6) Robert Spaemann. *¿Son todos los hombres personas?* Publicat en www.almudi.org

7) Robert Spaemann. *La perversa teoría del fin bueno*. Publicat en Frankfurter Allgemeine Zeitung (Bilder un Zeiten) el 23/10/1999. Recollit per www.arvo.net

8) Robert Spaemann. *Engendrado, no hecho*. Títol original *Ethik. Gezeugt, nich gemacht*. Publicat a Die Zeit, abril 2001. Recollit per www.bioeticaweb.com

9) Robert Spaemann. *¿Son todos los hombres personas?* Publicat amb el títol *Sind alle Menschen Personen?* a la revista Communio, 1990, pgs. 108-114. S'ha utilitzat còpia electrònica de la traducció facilitada per José María Barrio Maestre.

A.3. Discursos

1) Robert Spaemann. *Universalismo o Eurocentrismo. La universalidad de los derechos humanos*. Conferència pronunciada en les Trobades de Castel Gandolfo i publicada a la revista Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, agost de 1988, pp. 706-712. S'ha utilitzat una còpia electrònica de la traducció facilitada per Daniel Innerarity.

2) Robert Spaemann. *Para qué sirven los filósofos*. Discurs pronunciat en rebre el Premio Roncesvalles de la Universidad de Navarra. Recollit en la revista Nuestro Tiempo nº 564, Pamplona, Juny 2001.

3) Robert Spaemann. *Civilización global y derechos del hombre*. Discurs en l'acte de ser rebut com a Membre Honorari de l'Academia de Ciencias Sociales, Políticas y Morales del Instituto de Chile, publicat en Humanitas nº 13 www.humanitas.cl

A.4. Entrevistes publicades

1) Robert Spaemann. *Una crítica a la indiferencia ante la vida*. Entrevista de Christian Geyer i Carlos Gebauer pel diari Die Welt. Recollida per la revista Nuestro Tiempo nº 407, Pamplona, maig 1988.

2) Robert Spaemann. *La resaca del relativismo*. Entrevista realitzada per Jaime Antunez Aldunate per al suplement Artes y Letras d'El Mercurio, Santiago de Chile. Recollit per Aceprensa, Madrid, servei 149/93 del 17/11/93. L'entrevistador ha recollit aquesta entrevista en el llibre *En busca del tiempo perdido*. Ediciones Universidad de Chile.

3) Robert Spaemann. *Dios, la libertad, la realidad*. Entrevista de Wolfgang Küpper emesa pel canal de ràdio alemany Alpha (Der Bildungskanal des Bayerische Rundfunks) el 22/12/2000. Recollit per www.fluvium.org

4) Robert Spaemann. Entrevista de Günter Müchler emesa el 21/10/2001 en el programa de ràdio *Interview der Woche* del canal alemany Deutschlandfunk. S'ha utilitzat còpia electrònica de la traducció facilitada per José María Barrio Maestre.

B. Documents sobre altres teories ètiques

B.1. Llibres

1) Alasdair MacIntyre (1991). *Tres versiones rivales de la ética*. Rialp, Madrid, 1996.

B.2. Articles

1) Carlos I. Massini Correas. *Iusnaturalismo, Liberalismo y Comunitarismo*. publicat en Humanitas nº 18 www.humanitas.cl

2) Jaqueline Jongitud Zamora. *Teorías éticas contemporáneas*, publicat en www.filosofiayderecho.com , nº 5-01/02.

C. Documents que analitzen l'obra de Robert Spaemann

1) Misericòrdia Anglès Cervelló (professora UB). *La noción de benevolencia en Robert Spaemann*. Comunicació per al Congresso Tomista Internazionale. L'umanesimo cristiano nel III millenio: Prospettiva di Tomaso d'Aquino, Roma, 21 a 25/9/2003. Es pot trobar a http://e-aquinas.net/pdf/angles.pdf S'ha utilitzat document electrònic facilitat per l'autora a través del tutor del TFC.

2) Ana Marta González (professora departament Filosofia Teorètica Universitat de Navarra). *Naturaleza y dignidad personal desde el pensamiento de R. Spaemann*. Publicat a www.arvo.net

3) José Luis del Barco (professor Universitat de Màlaga). *Estudio introductorio de la obra Felicidad y benevolencia*. Rialp, Madrid, 1991.

4) José Luis del Barco (professor Universitat de Màlaga). *Teoría práctica de la persona. Introducción a Personas. Acerca de la distinción entre "algo" y "alguien"*. Eunsa, Pamplona, 2000.

5) Juan Cruz Cruz. *Lucidez en el análisis, valentía en las propuestas*. Discurs de Laudatio en el lliurament a R. Spaemann del Premio Roncesvalles. Publicat en Nuestro Tiempo nº 564, Pamplona, juny 2001.

6) Juan Eduardo de Puelles López, *Felicidad y Benevolencia de Robert Spaemann*. Publicat a www.jpuelleslopez.com