



FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN

**El fundamento metafísico de la ética de la benevolencia en
Robert Spaemann**

por

José María Alzugaray Arbeleche

Trabajo final de carrera presentado para optar al título de
Licenciatura en Humanidades, opción: Filosofía

Director de Tesis

Dr. Juan Francisco Franck

Montevideo, Uruguay
2023



UNIVERSIDAD DE MONTEVIDEO

Facultad de Humanidades y Educación

José María Alzugaray Arbeleche

EL FUNDAMENTO METAFÍSICO DE LA ÉTICA DE LA BENEVOLENCIA EN ROBERT SPAEMANN

Nombre de director, tutor o asesor:
Juan Francisco Franck

TFC presentado para aspirar al título de Licenciatura en Humanidades,
Opción Filosofía

Juicio del Tribunal:

Recomendación para su publicación en el Repositorio de la UM:

.....
.....
.....

Presidente:
(Firma) (Aclaración)

Secretario:
(Firma) (Aclaración)

Vocal:
(Firma) (Aclaración)

Montevideo, de de 2023

Descargo de responsabilidad

El autor de este trabajo final de carrera declara que es el único responsable de su contenido, y en particular de las opiniones expresadas en él, las que no necesariamente son compartidas por la Universidad de Montevideo; asimismo, declara que no se infringe ningún derecho de terceros, ya sea de propiedad intelectual, industrial o cualquier otro. En consecuencia, es el único responsable y de manera exclusiva puede asumir eventuales reclamaciones de terceros (personas físicas o jurídicas) que refieran a la autoría de la obra y a otros aspectos vinculados a esta, incluido el reclamo por plagio.

Agradecimientos

Mi principal agradecimiento se dirige a mi tutor de tesis y profesor durante la carrera, el Dr. Juan Francisco Franck. Los conocimientos que me ha transmitido fueron esenciales no solo para la realización de la tesis, sino también para mi carrera en general. Su guía y sus consejos trascienden el ámbito académico de la filosofía y se extienden a mi formación como persona.

También me gustaría agradecer a la Universidad de Montevideo por brindarme una experiencia completa y enriquecedora, tanto en lo académico como en lo humano. Dentro de la institución, me gustaría destacar a Francisco O'Reilly por ser la persona que me introdujo a la filosofía en el ámbito universitario. Desde entonces, ha sido un gran guía y referente. También me gustaría mencionar a Carolina Cerrano, que me ha aportado desde sus conocimientos históricos y académicos. Asimismo, también debo agradecer a Pablo García, encargado de dirigir el taller de tesis donde nació el presente trabajo. Sus contribuciones fueron un preámbulo esencial para la elaboración de esta tesis. Del mismo modo, debo agradecerle a Juan José García por las sabias charlas que mantuvimos durante estos cuatro años. Todas las personas aquí mencionadas fueron protagonistas de una verdadera formación integral. Aunque a partir de ahora sea desde otro lugar, espero poder seguir nutriéndome de ellos por muchos años más.

Me gustaría realizar una mención especial para mis amigos. Los momentos que hemos transcurrido juntos a lo largo de la carrera son para mí inolvidables. Me alegra mucho que nuestra amistad haya trascendido las aulas y espero que nuestras juntadas maratónicas discutiendo temas filosóficos e históricos permanezcan en los años venideros.

Por último, quiero agradecerle a mi familia por su apoyo incondicional a mi amor por la filosofía. A mis padres por la oportunidad de brindarme una educación universitaria de calidad. A mis hermanos por ser un ejemplo a seguir.

Índice

Descargo de responsabilidad	iii
Agradecimientos	iv
Abstract	vi
Keywords	vi
Resumen.....	vii
Palabras clave	vii
Introducción.....	2
Breve estado de la cuestión.....	4
Esquema del trabajo.....	5
Capítulo I: La ética de la benevolencia.....	7
Razón y vida	10
<i>Amor benevolentiae</i>	14
<i>Ordo Amoris</i>	19
Capítulo II: El fundamento metafísico.....	23
Visión teleológica	25
El despertar a la realidad.....	30
Capítulo III: Negación de los fundamentos metafísicos	39
El consecuencialismo.....	40
Comparación con la ética de la benevolencia	44
Conclusión	53
Fuentes y bibliografía	58
Fuentes primarias	58
Fuentes secundarias	58

Abstract

Robert Spaemann considers that there is no possibility of ethics without metaphysics serving as its foundation. This work studies and analyzes the elements of metaphysics that underpin the ethics of benevolence, according to Spaemann. In particular, it focuses on the evidence of the reality of the other as another, which arises from a primary intuition. This fundamental evidence presupposes other aspects, such as the discovery of our own nature as subjects or individuals and an awakening to reality – of the world, the other, and ourselves – through reason. To conduct this task, we will first examine the ethics of benevolence and then delve into its metaphysical foundation. Finally, we will compare the ethics of benevolence with consequentialism in order to reaffirm its metaphysical basis.

Keywords

Robert Spaemann; metaphysics; ethics of benevolence; benevolent love; consequentialism.

Resumen

Robert Spaemann considera que no hay posibilidad de una ética sin una metafísica que sirva como fundamento. El presente trabajo estudia y analiza los elementos de la metafísica que fundamentan una ética de la benevolencia, según Spaemann, en particular la evidencia de la realidad del otro en tanto que otro, que nace a partir de una intuición primitiva. Esta evidencia fundamental supone algunas otras cosas, como el descubrimiento de nuestra propia naturaleza en tanto que sujetos, o personas, y un despertar a la realidad –la del mundo, la del otro y la propia– mediante la razón. Para llevar a cabo esta tarea, primero se estudiará la ética de la benevolencia para luego poder adentrarnos en su fundamento metafísico. Por último, se comparará la ética de la benevolencia con la ética consecuencialista para reafirmar el fundamento metafísico.

Palabras clave

Robert Spaemann; metafísica; ética de la benevolencia; amor benevolente; consecuencialismo.

A fin de cuentas, en el fondo de toda llamada fundamentación última aparece una decisión. La cosa es de otro modo cuando la exigencia de imparcialidad -es decir, de justicia- se funda en una evidencia de percepción, en la evidencia de la realidad del otro y de la propia como realidad de un sujeto y no sólo como realidad de un objeto del instinto. Esta evidencia es de hecho la base de toda ética. Por eso no hay ética alguna sin metafísica¹.

ROBERT SPAEMANN

¹ Robert Spaemann, *Felicidad y Benevolencia* (Madrid: Ediciones RIALP, 2014), 155.

Introducción

Es pertinente comenzar este trabajo con una breve reflexión acerca de por qué resulta relevante estudiar ética y metafísica en la actualidad. Hay muchas ideas que pueden describir a la sociedad occidental contemporánea pero la idea filosófica de posverdad parece ser una de las más relevantes. La posverdad no es simplemente una denominación filosófica, sino que es una realidad que se puede observar en la práctica social y política. La posverdad promueve un espíritu por el cual cada individuo de la sociedad tiene su propia verdad, y ésta es tan válida como cualquier otra, ya que no existe una verdad común para todos los individuos. Si no hay verdad, tampoco vale la pena intentar encontrarla o estudiarla. En oposición a esta noción, la presente tesis intenta recuperar la vocación de verdad que animó a la filosofía durante casi toda su historia. Resulta relevante volver a explorar una visión que une a las personas bajo una concepción de verdad metafísica. Y por esto es que se eligió una ética como la de Robert Spaemann, que busca genuinamente la verdad de la condición humana. Además, la ética de la benevolencia de Spaemann tiene la particularidad de considerar tanto la cuestión del deber como la cuestión de la vida feliz. Esto implica una conjugación de la ética antigua, centrada en la vida realizada, y la ética moderna, centrada en el deber.

Ahora bien, el trabajo se enfoca en el fundamento metafísico de la ética y no en el contenido de la ética de la benevolencia en sí. ¿Por qué es relevante este paso previo y no nos adentramos íntegramente en el contenido de la ética? Porque «(...) no es verdad que pueda formularse una ética por entero independiente de una convicción fundamental sobre la

realidad. En cada ética hay supuestos metafísicos básicos»². Antes de ocuparnos de cómo debemos actuar tenemos que preguntarnos la razón detrás de nuestras acciones. La respuesta va más allá de las convenciones sociales o del bienestar momentáneo; en el fondo de la cuestión nos encontramos con temas como la naturaleza humana, nuestra condición de seres racionales, nuestra intuición del ser y con ella la de la persona.

Desde el punto de vista académico este trabajo también resulta relevante para esclarecer el pensamiento de Robert Spaemann. La doctora María Luisa Pro Velasco dice lo siguiente del filósofo alemán: «el filósofo reconoció que sus pensamientos solían ser algo desordenados y que solo por medio de la escritura llegaban a ordenarse como si de un puzle se tratara»³. Por lo tanto, identificar y ordenar el fundamento metafísico de su ética de la benevolencia va a ayudar a ordenar un poco más el gran puzle que es la filosofía de Spaemann.

El objetivo general de este trabajo es encontrar, ordenar y esclarecer el fundamento metafísico de la ética de la benevolencia de Robert Spaemann. Para llevar a cabo esta labor hay algunos objetivos específicos. El primer objetivo específico es presentar la ética de la benevolencia de manera clara y precisa. El segundo es ahondar en lo que Spaemann llama el despertar a la razón (o despertar a la realidad) como el requisito necesario para descubrir la realidad propia y la del otro conjuntamente. El último objetivo específico es estudiar las consecuencias teóricas y prácticas que se derivan de no seguir los fundamentos encontrados; para esto se tomará como ejemplo a las éticas consecuencialistas.

Debe quedar en claro que la ética de la benevolencia en sí no es el objetivo de esta tesis. Este trabajo gravita en torno al aspecto metafísico y fundante de la filosofía spaemanniana. Así como la ética de la benevolencia en sí no es el foco de la tesis, sino que se abordará su fundamento, lo mismo sucede con las éticas consecuencialistas trabajadas en el tercer capítulo. No es el objetivo de este trabajo realizar un análisis exhaustivo del consecuencialismo, sino únicamente un abordaje genérico que persigue dos objetivos específicos: primero, exponer una ética antagónica a la de la benevolencia y mostrar que esta

² Robert Spaemann, *Sobre Dios y el mundo* (Madrid: Ediciones Palabra, 2014), 184.

³ María Luisa Pro Velasco, *Introducción a la ética de Robert Spaemann* (Granada: Editorial Comares, 2021), 4.

oposición estriba en sus bases metafísicas; segundo, utilizar esta oposición para justificar que los fundamentos metafísicos de la ética de la benevolencia son efectivamente los presentados en el segundo capítulo. En cuanto a las limitaciones prácticas, la más importante es el hecho de no manejar la lengua alemana. Sin embargo, las traducciones al español han tenido una buena recepción, por lo que está justificado confiar en ellas.

Breve estado de la cuestión

Se han escrito varios trabajos acerca de la obra de Robert Spaemann. Una gran parte de estos trabajos se concentran fundamentalmente en la ética del filósofo alemán a la luz de algunos dilemas éticos de la actualidad, como el aborto o la eutanasia. Este apartado pretende establecer un breve estado de la cuestión de las obras en español y en inglés que tratan temas relacionados a esta tesis.

Lo primero que se debe decir es que no hay ninguna obra que se dedique exclusivamente a estudiar el tópico de la presente tesis. Muy recientemente, en 2022, se ha publicado una tesis doctoral titulada «Dios como fundamento de toda la realidad en el pensamiento de Robert Spaemann»⁴. El tema está íntimamente relacionado con la presente tesis, por lo que serán muy útiles los aportes de Cajipo Francisco. Sin embargo, aunque en una primera instancia podría pensarse que los dos trabajos tratan esencialmente de lo mismo, esto no es así. El trabajo de Cajipo Francisco pretende tener una visión mucho más amplia que pone a Dios en el centro de la reflexión. Como veremos a lo largo de esta tesis, a pesar de mencionarla en algún momento, los argumentos no estarán gravitando alrededor de la idea de Dios. Además, al tratar el fundamento de la ética de la benevolencia, esta tesis es más específica que el trabajo de Cajipo, que estudia «toda la realidad».

Otro abordaje reciente que se vincula mucho con este trabajo es el libro de María Luisa Pro Velasco, «Introducción a la ética de Robert Spaemann»⁵. Nos será especialmente útil el segundo capítulo: «Presupuestos fundamentales de la ética de Robert Spaemann». Este

⁴ Cajipo Francisco, Robert Adam. “Dios como fundamento de toda la realidad en el pensamiento de Robert Spaemann”. *Cuadernos Doctorales de la Facultad Eclesiástica de Filosofía* 30, (2021-2022): 5-91.

⁵ Pro Velasco, María Luisa. *Introducción a la ética de Robert Spaemann*. Granada: Editorial Comares, 2021.

libro es la continuación de otro publicado en el 2017 por la misma autora⁶; ambos exponen y sistematizan muy bien el pensamiento ético spaemanniano. Además, la obra de Pro Velasco contiene un «estudio bibliográfico que recoge las obras y los artículos existentes de Spaemann y sobre él, comprendidas entre los años 2007 y 2020»⁷. Este estudio bibliográfico recoge autores como H. Zaborowski, A.M. González y S. Diamond. Algunos de estos autores son utilizados en este trabajo. Todos ellos permitirán establecer las bases del trabajo y ahondar en cuestiones como la naturaleza, la racionalidad, la persona o la teleología, que serán esenciales en la tesis.

Esquema del trabajo

El trabajo se divide en tres capítulos y una conclusión. El primer capítulo servirá como introducción a Robert Spaemann y su ética de la benevolencia. Para abordar el fundamento metafísico primero será necesario establecer qué es la ética de la benevolencia. Para esto primero exploraremos la supuesta dicotomía entre razón y vida que se da en el ser humano. Luego explicaremos el *amor benevolentiae* y cómo este se distingue de otros tipos de amor. La última sección del primer capítulo está dedicada al *ordo amoris* que es cómo se da el amor benevolente en la práctica y bajo qué criterios se rige. El segundo capítulo constituye el núcleo de esta tesis, ya que se enfoca en el fundamento metafísico, y cuenta con dos secciones. La primer sección explora la visión teológica de la naturaleza que adopta Spaemann y que supone un requisito necesario para que se dé lo que el filósofo alemán llama «el despertar a la realidad». Sobre este despertar a la realidad, que implica la captación intuitiva y directa de la otra persona, trata la segunda sección de este capítulo. El tercer y último capítulo de esta tesis es una comparación entre las éticas consecuencialistas y la ética de la benevolencia. Para esto, la primer sección del capítulo expone brevemente qué es una ética consecuencialista y cuáles son sus postulados fundamentales. En la siguiente sección del capítulo se esbozan las diferencias entre las dos éticas. Esto servirá para reafirmar los

⁶ Pro Velasco, María Luisa. *Relación entre persona y felicidad en la obra de Robert Spaemann*. Ávila: Universidad Católica de Ávila, 2017.

⁷ María Luisa Pro Velasco, *Introducción a la ética de Robert Spaemann* (Granada: Editorial Comares, 2021), 6.

fundamentos metafísicos establecidos en el segundo capítulo. Finalmente hay una serie de reflexiones finales en donde se sintetizan las principales ideas de toda la tesis.

Para la elaboración de todos los capítulos se tuvieron en cuenta fuentes primarias del autor. Su obra cumbre *Felicidad y Benevolencia* ha sido la referencia principal a lo largo de toda la tesis. Además de esta, se tuvieron en cuenta varias obras más del autor alemán, como *Lo natural y lo racional*, *Personas*, *Límites*, entre otras. También se utilizaron varias fuentes secundarias para todo el trabajo. Estas fuentes secundarias no solo fueron útiles para complementar o contrastar las ideas propias, sino también para adquirir un entendimiento más profundo del autor. Cabe destacar tres autores principales de estas fuentes secundarias que fueron fundamentales: María Luisa Pro Velasco, Pedro Agulló Cantos y Leonardo Rodríguez Duplá. Por último, también vale la pena mencionar los trabajos del filósofo Peter Singer, que fueron centrales para la elaboración del tercer capítulo.

Capítulo I: La ética de la benevolencia

El objetivo de esta tesis es descubrir, presentar, cuestionar y problematizar el fundamento metafísico de la ética de la benevolencia. No buscaremos ahondar en la ética de la benevolencia para utilizarla como marco de referencia para discutir distintos dilemas morales. Sin embargo, para llevar a cabo dicha empresa es necesario primero presentar la ética de la benevolencia y sus contenidos. Debemos tener en claro qué es aquello que buscaremos fundamentar. Por lo tanto, el objetivo de este capítulo es presentar la ética de la benevolencia y sus correspondientes características y diferencias con otras doctrinas éticas. En este capítulo estaremos respondiendo, entre otras, las siguientes preguntas: ¿Cuál es el contenido de esta ética? ¿Qué doctrinas éticas retoma o utiliza Spaemann para nutrir su propia doctrina? ¿Cómo logra superar e integrar estas doctrinas anteriores? ¿Cuál es la idea central de la teoría? ¿Cómo se traduce en la práctica?

El primer paso para entender la ética de la benevolencia es comprender la doctrina ética que Spaemann toma como base, a saber: la *eudaimonía*. Ferrater Mora define el eudemonismo de la siguiente manera: «Filosóficamente se entiende por 'eudemonismo' toda tendencia ética según la cual la felicidad es el sumo bien. La felicidad puede entenderse de muchas maneras: puede consistir en "bienestar", en "placer", en "actividad contemplativa", etc. (...) Característico del eudemonismo es estimar que no puede haber incompatibilidad entre la felicidad y el bien»⁸. La felicidad es el eje central de la ética eudemonista y lo será también para la ética de la benevolencia. A diferencia de algunos eudemonistas, el filósofo alemán no identifica el placer, el bienestar ni tampoco la contemplación con la vida realizada.

⁸ José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1964), 600-601.

Para él, la vida realizada tiene una dimensión más profunda, que involucra no solo alcanzar y reconocer la felicidad propia lograda a través de la virtud y de la buena fortuna, sino también el deber para con las demás personas. Por lo tanto, Spaemann busca congeniar las éticas eudemonistas clásicas con las éticas deontológicas surgidas a partir de la época moderna. En su autobiografía el filósofo alemán dice: «No quería eliminar de la ética la cuestión de la vida feliz, pero tampoco quería sacrificar la experiencia del deber, con su [radical] incondicionalidad, al deseo de bienestar [*Wellness*, en inglés]»⁹.

Para realizar dicha labor el primer paso de Spaemann es explorar y resolver las ambigüedades tradicionales del eudemonismo. Solo entonces puede colocar al deber como un deber que nace a partir de un querer anterior que lo fundamenta. Podríamos denominar las principales tres ambigüedades del eudemonismo de la siguiente manera: satisfacción subjetiva y criterio objetivo, la vida como totalidad y la imposibilidad de una felicidad plena en tanto que seres finitos. Nos adentraremos ahora en cada una de estas tres antinomias para luego estudiar la solución o explicación que brinda Spaemann.

Cuando hablamos de felicidad, ineludiblemente nos referimos a un estado interno subjetivo. Quizás la felicidad no se reduce únicamente a este estado subjetivo, pero este parece ser un requisito necesario. La dificultad que emerge de estos estados subjetivos es que en general las personas se contentan con situaciones que objetivamente y "desde fuera" no podríamos catalogar como virtuosas en el sentido de que no forman parte de una vida realizada. Estas situaciones producen bienestar o satisfacción más que felicidad. Rodríguez Duplá dice lo siguiente con respecto a esta antinomia:

(...) en la medida en que, por ejemplo, no envidiamos su euforia al mendigo ebrio que encontró San Agustín paseando por las calles de Milán (Confess. VI. VI, 9 5.: non enim verum gaudium habebat), tampoco podemos definir la dicha verdadera ateniéndonos a criterios puramente subjetivos (interest, unde quis gaudiat). Ahora bien, la mediación entre la satisfacción subjetiva y los criterios objetivos de la felicidad es sumamente difícil, pues la ha de llevar a cabo el interesado, que sucumbirá las más veces al despotismo de la satisfacción presente: ¿quién convencerá al mendigo eufórico de vino de que en realidad no es feliz?¹⁰

⁹ Robert Spaemann, *Sobre Dios y el mundo* (Madrid: Ediciones Palabra, 2014), 168.

¹⁰ Leonardo Rodríguez Duplá, «La benevolencia como categoría fundamental de la Ética eudemonista», *Revista de Filosofía*, vol. 3, n° 3 (1990): 218.

Otra dificultad que surge de la conjugación entre lo subjetivo y lo objetivo es que la felicidad del sujeto muchas veces se alcanza cuando se desatienden las satisfacciones personales. Por un lado, debemos aceptar que la felicidad cuenta con un componente de subjetividad. Pero si reducimos la felicidad solo a esto, se sigue la conclusión de que la persona egoísta que solo intenta maximizar su bienestar será la más feliz. Sin embargo, sabemos que esto no ocurre en la realidad. Generalmente es al revés: las cosas o las personas que son fuente de nuestra mayor felicidad lo son en la medida en que las queremos desinteresadamente. «Uno solo puede tener buenos amigos si él mismo es un buen amigo. Pero sólo soy un buen amigo si me importa el propio amigo y él no es para mí únicamente un medio para el fin de sentirme bien»¹¹. Lo mismo sucede con la pareja, con los hijos, con cualquier vínculo humano profundo e incluso con la vocación.

La segunda antinomia nace a partir de la temporalidad de la vida. Si queremos considerar la vida de una persona como realizada, debemos considerarla como una totalidad acabada. De lo contrario, estaríamos aludiendo únicamente a algunos momentos de su vida. Hablar de vida en su sentido acabado implica considerarla como una totalidad. Pero esta totalidad siempre debe ser considerada dentro de un momento específico, lo que implica una dificultad¹². Más aun, podríamos decir que la vida de una persona no puede considerarse como realizada antes de su muerte pues solo con esta la vida puede tomarse como una unidad. Pero luego de la muerte desaparece la dimensión subjetiva que mencionamos anteriormente y esto también genera problemas.

La tercera dificultad del eudemonismo es la imposibilidad de una felicidad plena en tanto que seres finitos. Esta antinomia tiene que ver con la autarquía que proclaman algunos tipos de eudemonismos. Lo que busca dicha autarquía es la felicidad independientemente del contexto o la fortuna que uno pueda experimentar. El gran problema de esta autarquía que pretenden algunos eudemonistas es la finitud del ser humano, que se encuentra principalmente en su materialidad. Las necesidades y las limitaciones de la finitud material del ser humano hacen imposible alcanzar esta autarquía. «Esta [la felicidad] puede verse truncada en cualquier momento por numerosos factores que escapan a nuestra previsión o

¹¹ Robert Spaemann, *Límites: Acerca de la dimensión ética del actuar* (Madrid: EIUNSA, 2003), 97.

¹² Spaemann, *Límites*, 99.

que no estamos en condiciones de prevenir. Ser feliz es, en buena medida, una cuestión de suerte, no de prudencia»¹³. O como dice Spaemann más poéticamente: «La música está siempre ahí. La felicidad consiste en abrir los oídos. Pero para ello de nuevo tiene uno que tener fortuna»¹⁴.

Estas antinomias de la felicidad nacen de una inherente ambigüedad propia de la *conditio humana*. La ambigüedad de la *conditio humana* que veremos en la próxima sección brota de la contradicción entre la razón y la vida que conviven dentro del ser humano. Resolviendo, o mejor dicho, entendiendo esta contradicción es que nace la ética de la benevolencia, basada en el *amor benevolentiae* que se plasma en la realidad a través del *ordo amoris*.

Razón y Vida

Para resolver las antinomias que presenta la felicidad y con ello también la corriente eudemonista, Spaemann se vuelca sobre lo que él cree que es la raíz de todas estas contradicciones. Esta raíz es la inherente *conditio humana* de ser seres vivos y racionales. Como veremos a continuación, esta condición del ser humano, única en el mundo, implica contradicciones y ambigüedades no necesariamente resolubles. Sin embargo, al considerarlas entenderemos mejor la naturaleza de la felicidad humana y también cómo Spaemann la incorpora para construir su ética de la benevolencia.

La contradicción entre razón y vida se comprende a través del siguiente pasaje de *Felicidad y Benevolencia*:

El viviente "entiende" el mundo dando significado a todo lo que le afecta en el contexto de la propia autoafirmación y autorrealización. Lo que queda absolutamente sin comprender no existe para él. Para el ser racional se invierte la dirección. *Fieri aliud inquantum aliud* es una vieja definición de su comportamiento cognoscitivo frente al mundo. "Hacerse lo otro en tanto que otro" significa captarlo como no entendido, como algo que no sólo tiene sentido en mi mundo, sino que él mismo es sujeto para el que existe un significado. La

¹³ Rodríguez Duplá, *La benevolencia como categoría fundamental de la Ética eudemonista*, 217.

¹⁴ Spaemann, *Limites*, 103.

razón comienza sabiendo que existe algo de lo que no se sabe nada, o que, al menos, no se comprende¹⁵.

Vivencialmente los seres vivos nos encontramos en el centro de nuestro mundo y cualquier acontecimiento que nos ocurre lo evaluamos desde esta posición. Algo se torna real y entra en nuestro mundo en la medida en que entra en contacto con nuestra experiencia y nuestra propia «autoafirmación y autorrealización». Autorrealización aquí no debe entenderse como una vida lograda y cumplida sino que estamos hablando de autorrealización de los seres vivos en general, no de los seres humanos específicamente. Es solo en esta medida en que lo externo se torna real para el ser vivo y lo que «queda absolutamente sin comprender» carece de realidad. Nuevamente resulta necesario realizar una precisión conceptual. Cuando Spaemann alude a lo que queda «sin comprender» por parte del viviente es simplemente aquello que no interviene o colabora con su autoafirmación y autorrealización, no se refiere a comprensión en su sentido intelectual, ya que para eso sería necesario la racionalidad, que no todos los seres vivos poseen. Por ende, la vida es, ante todo, centralidad.

Por otro lado, la característica principal de los seres racionales es su capacidad de centrarse de la posición central que poseen en tanto que seres vivos. En los seres racionales no es necesario que algo irrumpa en su vida para que algo se torne real. Cuando hay racionalidad sí podemos hablar de comprensión de aquellas cosas que rodean al ser racional ya que no las considera como cosas que chocan con su existencia, sino como cosas que tienen sentido más allá de su mundo como viviente, cosas que tienen un significado en sí. En palabras de Spaemann: «(...) lo característico de la lucidez racional es el descubrimiento de que existe lo absolutamente otro, a lo que no corresponde ningún *mental state* interno propio, sino que soy consciente de ello precisamente como incomprendido»¹⁶.

En los seres humanos conviven ambas tendencias. A pesar de ser conflictivas el ser humano logra, a través de la razón, vivir en armonía. Esta contradicción entre razón y vida también se puede observar en la distinción que realiza Spaemann entre las personas y las no personas. Para él, todos los seres humanos son personas y el fundamento de la personalidad radica en una diferencia interna que posee la especie humana. Esta diferencia interna que

¹⁵ Robert Spaemann, *Felicidad y Benevolencia* (Madrid: Ediciones RIALP, 2014), 134-135.

¹⁶ Robert Spaemann, *Lo natural y lo racional* (Madrid: RIALP, 1989), 145.

distingue a los humanos del resto de los animales es el hecho de que los hombres no son su naturaleza sino que tienen una naturaleza¹⁷. Esta posesión de su naturaleza implica que las personas no están determinadas por ella sino que la conducen al servicio de la libertad y la voluntad.

No se puede decir lo mismo del resto de los animales; estos no tienen otra forma de actuar que no sea conforme a su naturaleza, ellos son su naturaleza. El hombre puede actuar de manera más o menos adecuada con su naturaleza pero no se limita a esta, incluso puede actuar en contra de su naturaleza como pasa, por ejemplo, en el sacrificio. En el centro de la diferencia específica humana se encuentra la razón; esta capacidad «nos permite vernos a nosotros mismos desde fuera, vale decir, con los ojos de los demás; o, más exactamente, que nos permite ver con otros ojos, cuya perspectiva no es la del ser vivo que nosotros mismos somos»¹⁸. Esta capacidad de de-centrarse es propia de lo racional y por ende del hombre y es lo que le permite distinguirse de su naturaleza, en el sentido mencionado, y del resto de los animales para ser una persona con dignidad.

Podría argumentarse que la racionalidad, al ser parte de la naturaleza humana, se despliega de la misma manera que cualquier otra cualidad o característica. Los animales se desarrollan como seres vivos pues no pueden hacerlo de otra manera. Estrictamente, no tienen elección de cómo vivir su vida sino que lo hacen acorde a la centralidad de la vida. Si seguimos con esta lógica, el ser humano es un viviente con racionalidad y por lo tanto se desarrollará en tanto que ser vivo y en tanto que ser racional, pues no puede hacerlo de otra manera. Así como los animales no eligen vivir su vida en tanto que seres vivos los seres humanos no eligen vivirla en tanto que seres vivos y racionales. Esta visión podría ser propia de una postura naturalista o materialista reduccionista, que además instrumentaliza a la razón para meros objetivos biológicos de la especie¹⁹. Sin embargo, la razón no se despliega de la

¹⁷ Robert Spaemann, *Personas* (Pamplona: EUNSA, 2010), 49.

¹⁸ Spaemann, *Felicidad y Benevolencia*, 134.

¹⁹ Algunas vertientes reduccionistas del naturalismo ven a la razón como un mero instrumento a favor de la supervivencia de la especie. Spaemann contraargumenta que la razón, al de-centrar al ser humano, actúa en sentido opuesto al instinto de supervivencia individual o de la especie. Para más información sobre el naturalismo ver: Mariano Asla, «Naturalismo», *Diccionario Interdisciplinar Austral*, (2017), editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL=<http://dia.austral.edu.ar/Naturalismo> y David Papineau, «Naturalism», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/naturalism/>.

misma manera que la vida; existe una gran diferencia: la razón genera libertad. Aquí encontramos la segunda gran diferencia entre la razón y la vida. La primera es la posición desde la cual se experimenta el mundo (centralidad para la vida, de-centralidad para la razón) y la segunda es la libertad que posee la racionalidad (o mejor dicho el ser racional) pero no la vida (el ser vivo no racional). Spaemann dice: «el paso que conduce de la naturaleza animal a la humana -el paso a la humanidad- no es ya desarrollo. Ese paso no se da de suyo, sino que tiene el carácter de una decisión. Cuando se da, el ser vivo abandona su centralidad»²⁰. Unas páginas después comparando a los hombres con los animales escribe: «El animal permanece inocente en su centralidad. Ni se relativiza, ni se absolutiza, pues no dispone del horizonte de lo absoluto, del horizonte del ser. El hombre, en cambio, sólo *mala fide* persevera en la centralidad»²¹.

El hombre se sitúa en una posición especial entre los seres vivos. Sin embargo, a pesar de las contradicciones teóricas entre la razón y la vida el hecho es que los seres humanos viven y conviven de manera armoniosa con la vida y la razón. Por armoniosa nos referimos aquí a que la mayoría de las personas no optan únicamente por una de las "opciones" entre vida y razón. La oposición entre ambas fuerzas no se soluciona con la abolición de una de ellas. En el ser humano la razón y la vida se retroalimentan y en cierta medida la razón necesita de la vida para pensar. «La razón humana -es decir, finita- depende de la receptividad: no se puede dar a sí mismo el pensar. Mas la receptividad supone una relación causal, no conceptual, con lo otro»²². Que la receptividad suponga una relación causal y no meramente conceptual con el otro implica que no basta con entender teóricamente que existe otro, sino que necesitamos experimentar al otro primero desde nuestra centralidad vivencial para luego poder entender al otro como independiente de nuestro mundo. Vivimos y experimentamos nuestro entorno y luego reflexionamos; este orden no es solo temporal sino también causal, en los seres vivos no puede darse de otra manera. Bajo esta mirada, la razón y la vida son colaboradores y no antagonistas. Es preciso remarcar que a pesar de que en los humanos la razón no se pueda dar a sí misma el pensar y dependa de la experiencia no quiere decir que la razón en abstracto siempre necesite de la receptividad.

²⁰ Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, 137.

²¹ Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, 143.

²² Spaemann, *Felicidad y Benevolencia*, 140.

Una cuestión importante que debemos entender cuando hablamos del antagonismo entre la razón y la vida es que cualquier análisis que hagamos siempre es posterior a nuestra vivencia y por lo tanto posterior a la conciliación entre razón y vida. Las contradicciones aparecen una vez que nos ponemos a reflexionar teóricamente. En la medida en que tanto la vida como la racionalidad forman parte de la naturaleza humana no son incompatibles. Para ahondar en esta cuestión Spaemann recoge la idea platónica de que "el bien, cuando se revela, es común para todos" y dice lo siguiente:

El revelarse común del bien para todos significa: razón. Y en la medida en que la racionalidad pertenece a la naturaleza del hombre, no es innatural la superación del antagonismo natural de intereses. Razón no es idéntico a naturaleza. Pero lo racional es también, en primer lugar, el llegar a descubrir la verdad de lo natural, y esta revelación radica en la teleología de la naturaleza. Lo natural, como meramente natural, se relaciona antagónicamente con las otras realidades naturales. Pero la verdad sobre lo natural es común, y cuando un ser natural se interesa, como racional, por esa verdad, supera el antagonismo inmediato²³.

Con el abordaje que realiza Spaemann de la razón y la vida en el ser humano se logra vislumbrar mejor porqué el eudemonismo presenta las antinomias que hemos mencionado anteriormente. La vida y la razón, lo natural y lo racional, o cualquier otra denominación de estas dos cualidades del ser humano se presentan en una primera instancia de análisis como contradictorias. Luego de un examen un poco más profundo podemos afirmar que en el ser humano se logran superar esas ambigüedades por el simple hecho de que los hombres no suelen ser ni puro instinto ni pura racionalidad sino que conviven ambas partes. La contradicción se da en la teoría y no en la práctica. De qué manera coexisten ambas partes va a depender de cada individuo pero Spaemann cree que el *amor benevolentiae* es la clave para lograr una vida realizada que supera el llano bienestar o la satisfacción pasajera.

Amor Benevolentiae

En la sección anterior hemos ahondado en la raíz de las antinomias del eudemonismo y de la vida lograda. Hemos visto como la *conditio humana* es ambigua y problemática en sí a pesar de que en los hechos los humanos logran armonizar estas contradicciones teóricas.

²³ Spaemann, *Lo natural y lo racional*, 141.

Al estudiar la razón y la vida en el ser humano esclarecemos las antinomias de la felicidad pero no las resolvemos. De los problemas que acarrea la felicidad el más importante, y que Spaemann se esfuerza más en resolver, es la unión de los criterios objetivos y subjetivos de la felicidad. La vida lograda tiene ineludiblemente estas dos aristas: la felicidad no puede darse sin una satisfacción subjetiva pero tampoco puede reducirse a ella. La ética debe tratarse de la vida lograda, como pensaban gran parte de los antiguos, pero también tiene que lidiar con el deber y la responsabilidad, como señalaba Kant. Si ambas dimensiones no son contempladas, el resultado será una ética inacabada e insuficiente. Conciliar estas dimensiones es también conciliar adecuadamente la razón y la vida; «entonces, ¿cómo es posible armonizar vida y razón, es decir, actuar moralmente sin renunciar a la felicidad? Spaemann considera que la única forma de armonizar “el dualismo entre la vida y la razón” es mediante la benevolencia o amor benevolente»²⁴.

Aunque el filósofo alemán trata el *amor benevolentiae* en varios de sus escritos es sin duda en *Felicidad y benevolencia* donde hace su abordaje más profundo. En esta obra caracteriza el amor benevolente de la siguiente manera:

La adhesión incondicionada a un ente caracterizado por su trascendencia volitiva, es decir, a un ser para el que siempre está algo en juego -su propio ser en primer lugar- es adhesión a esa forma de trascendencia. No cabe, empero, acceder a una tendencia sin inclinarse en la misma dirección, sin estar buscando lo mismo. Dirigirse a lo que es conveniente para el otro, es decir, lo que satisface su propia trascendencia volitiva, es lo que llamamos benevolencia. También lo podemos llamar amor²⁵.

Spaemann denomina benevolencia, amor benevolente o en ocasiones amor racional a esta adhesión incondicionada, tomando la distinción antigua y medieval (que también es utilizada por Leibniz) de *amor benevolentiae* y *amor concupiscentiae*. El amor benevolente es lo que ha definido Spaemann en la cita anterior, que se basa fundamentalmente en la definición dada por Leibniz en la modernidad: *delectatio in felicitate alterius*. A diferencia de este, el *amor concupiscentiae* es aquel que se basa en la utilidad que me brinda el vínculo con la otra cosa o la otra persona. El vínculo tiene relevancia para mí en la medida en que lo otro o el otro me

²⁴ Pedro Agulló Cantos, *La Ética de la Benevolencia de Robert Spaemann en su Contexto Sistemico y Consecuencialista. Algunas Cuestiones Aplicadas* (Tesis de Doctorado en la Escuela Internacional de Doctorado, Universidad de Murcia, 2022), 180.

²⁵ Spaemann, *Felicidad y Benevolencia*, 152.

siga proporcionando cierta utilidad. Una vez que desaparece esta utilidad desaparece el *amor concupiscentiae*. Este tipo de amor se basa en los deseos e instintos naturales y por ende en la dimensión viviente del ser humano. Es el tipo de relación que mencionamos cuando aludimos a cómo los animales solo incorporan a lo otro en su mundo en la medida en que interfieren con su desarrollo. El otro es, entonces, un medio para un fin. Este tipo de amor puede fácilmente convertirse en una actitud egoísta y terminar siendo contraproducente. Es imposible entablar verdaderas relaciones de amistad si nos limitamos a amar por utilidad y no por lo que la persona es en sí misma²⁶.

A diferencia del *amor concupiscentiae*, el *amor benevolentiae* toma al otro o lo otro como fin y no como medio. Aunque parezca paradójico, este amor que apunta más al otro que a uno mismo es según Spaemann el que nos brinda mayor felicidad, verdadera felicidad. Spaemann parte de la base aristotélica y antigua de que la amistad es uno de los componentes más importantes para una vida lograda. Uno podría cuestionar que Spaemann tome simplemente por buena la palabra de los antiguos, y en especial de Aristóteles, sin cuestionarla. Sin embargo, más allá de esto, es un punto de partida razonable creer que no se puede ser realmente feliz sin amigos, sin ese tipo de vínculos cercanos, genuinos y sinceros. Si partimos de esta base, es cierto lo que indica Pro Velasco en cuanto a que no podremos entablar verdaderas amistades con un *amor concupiscentiae*. Las verdaderas amistades solo se logran a través de la benevolencia en donde hay una adhesión incondicionada y desinteresada²⁷ hacia el otro. Empero, uno podría reflexionar y concluir que tiene verdaderas amistades que a la vez le son muy útiles. Sin embargo, que se den ambas cosas no es contradictorio. En ocasiones la felicidad propia puede parecer fundamento de nuestras amistades, dado este caso nuestros amigos serían medios para un fin (mi propia felicidad). Pero «la comunidad con él [amigo] es fuente de felicidad para sus amigos, sin que por ello se pueda decir que es amado *a causa* de la referida felicidad»²⁸. La causa del amor hacia el

²⁶ María Luisa Pro Velasco, *Introducción a la ética de Robert Spaemann* (Granada: Editorial Comares, 2021), 94.

²⁷ Decimos que el *amor benevolentiae* es desinteresado en el sentido de que no hay ningún interés ulterior a la amistad en sí misma. En esta misma línea llamaríamos al *amor concupiscentiae* un amor interesado. En este amor el interés o lo que impulsa el vínculo afectivo es algo distinto al vínculo en sí, a saber, su utilidad.

²⁸ Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, 153.

amigo son sus perfecciones, que lo hacen merecedor de benevolencia por sí mismo y no por lo que me da²⁹.

Esta doble dimensión de la benevolencia y la amistad (priorizar al otro pero a la vez ser receptor de felicidad por ese mismo acto de priorizar al otro) aúna la responsabilidad con la felicidad. Rodríguez Duplá dice lo siguiente con respecto a esto: «Benevolencia es la palabra mágica. Es el principio que buscábamos, pues al apaciguar la dialéctica de razón e instinto natural atenúa también las antinomias de la eudemonía. Lo primero lo logra porque, si bien la felicidad ajena es el objeto de la benevolencia, no es su único efecto: quien ama a otro se goza en su felicidad, de suerte que ayudándole se ayuda indirectamente así mismo»³⁰. Profundizaremos el tema de la responsabilidad en el siguiente apartado: *ordo amoris*.

También debemos reconocer que así como el *amor benevolentiae* apacigua las antinomias de la eudemonía, estas no desaparecen por completo. Una de las antinomias es la imposibilidad de una felicidad plena en tanto que seres materiales y finitos. Esta cuestión permanece sin resolver pero tampoco tiene mucho sustento creer que seres imperfectos como nosotros podamos alcanzar una felicidad perfecta, por lo menos en esta vida terrena. La vida lograda es pues un proceso inacabable que en esta vida terrena debe contentarse con alcanzar la mayor plenitud posible, como diría Aristóteles, al modo humano.

La benevolencia, como indica Rodríguez Duplá, es la salida y la solución que descubre Spaemann a las antinomias de la felicidad que nacen a partir de la *conditio humana*. Como hemos visto, el *amor benevolentiae* se define en gran medida a través de cierta oposición con el *amor concupiscentiae*. Resaltan esto no solo quienes han estudiado a Spaemann, como Pro Velasco, Rodríguez Duplá y Agulló Cantos, sino también el mismo Robert Spaemann. Por ejemplo, Pro Velasco escribe: «Por contraposición al amor benevolente deberíamos tomar en consideración el amor concupiscente»³¹. Por su parte Spaemann: «El *amor benevolentiae*, a diferencia del *amor concupiscentiae*, no se propone

²⁹ El tema de la amistad es sumamente importante y va más allá de un mero ejemplo ilustrativo de lo que es y lo que implica el *amor benevolentiae*. Para Spaemann es la forma más elevada de benevolencia: «Como forma ejemplar y más intensa de la benevolencia, la amistad se halla en el origen de la misma, por encima de todo criterio de justicia. (...) Cuando preguntamos qué es la benevolencia no podemos sino remitir a su paradigma supremo, a la amistad». *Felicidad y benevolencia*, 169.

³⁰ Rodríguez Duplá, *La benevolencia como categoría fundamental de la Ética eudemonista*, 219.

³¹ Pro Velasco, *Introducción a la ética de Robert Spaemann*, 94.

primariamente la unión, sino que se une distanciando»³². A pesar de la contraposición expuesta entre estos dos tipos de amor, Spaemann en su autobiografía dialogada pone en tela de juicio esta oposición cuando le preguntan si la benevolencia se acerca a la noción kantiana de buena voluntad:

Frecuentemente la tradición trata en forma despectiva el *amor concupiscentiae*, como una forma del egoísmo. Sin embargo, pertenece a las paradojas del amor el hecho de que la benevolencia puede incluir la concupiscencia. No estaríamos satisfechos de una amistad si el amigo ciertamente nos deseara de todo corazón lo mejor, pero no se tomara ningún interés en vernos. Tal desinterés sería casi como una ofensa. El deseo de estar junto a otros pertenece a la amistad. Y deseamos que el otro también tenga ese deseo, tanto como nosotros mismos. Amistad, amor de amistad, no es altruismo. Es propio del amor que en él desaparece la oposición entre altruismo y egoísmo. (...) *Amor concupiscentiae* es una parte del *amor benevolentiae*, y esto la tradición no lo ha puesto suficientemente de relieve³³.

Spaemann señala un punto importante en esta última cita: a pesar de la supuesta oposición que hay entre los dos tipos de amor, si reducimos la concupiscencia al egoísmo podemos llegar a reducir la benevolencia al altruismo. Cuando anteriormente caracterizamos a la benevolencia como desinteresada no era en el sentido que alude Spaemann aquí. Que en la benevolencia se quiera al otro por lo que es y no por lo que me da, no implica que el otro sea alguien pasivo, que solo tiene capacidad de recibir amor. La benevolencia no deja de lado que la amistad es una relación recíproca y al ser de esta manera yo espero recibir también lo que doy. En este sentido podemos coincidir con Spaemann en que el *amor concupiscentiae* es parte del *amor benevolentiae*. Cuando ayudo a un amigo lo hago porque es lo que corresponde y no porque quizás me devuelva el favor en un futuro, pero cuando yo necesite ayuda espero de él su auxilio nuevamente, no porque me lo gané con favores anteriores, sino porque corresponde. Lo que hace que el amor sea benevolente es que su fundamento no es la utilidad sino el otro en sí. Esto lo ahondaremos en el siguiente capítulo.

³² Spaemann, *Lo natural y lo racional*, 149.

³³ Spaemann, *Sobre Dios y el mundo*, 177-178.

Ordo Amoris

Con el *amor benevolentiae* Spaemann logra unir la felicidad propia con el deber. El tema de la felicidad queda bastante claro con el ejemplo de los amigos y cómo solo a través de este tipo de amor logramos vínculos genuinos que alimentan una vida lograda. La responsabilidad de la ética de la benevolencia se deriva del *amor benevolentiae* pero se concreta y ejecuta a través de un *ordo amoris*.

El *ordo amoris* se trata de organizar el amor benevolente conforme a una jerarquía que se basa en dos principios³⁴. Estos dos principios son: la cercanía o lejanía física y la jerarquía ontológica. El primer criterio es simple, directo y realista. Las personas que se encuentran cerca mío ya sean familia, amigos, vecinos o conciudadanos tienen más realidad para mí que la gente que se encuentra más lejos. El “tener más realidad para mí” no significa que las personas más alejadas sean menos reales absoluta y objetivamente sino bajo mi vivencia subjetiva. No nos olvidemos de que a pesar de poseer razón los seres humanos somos vivientes que estamos de cierta manera encerrados en nuestra propia subjetividad, y en tanto que vivientes somos el centro de nuestro mundo.

Nuestro filósofo alemán parte de una base realista y por realista nos referimos a lo que se da en la realidad y no lo que debería ser idealmente. Y en la realidad «[l]as necesidades de hombres muy alejados de nosotros no nos llevan normalmente a cambiar sustancialmente las costumbres de nuestra vida, ni renunciar a nuestros intereses para liberarlos de su situación. (...) Quien se halla alejado de nosotros se convierte muy fácilmente en alguien menos real»³⁵. Claro está que esto implica que cualquier persona es potencialmente receptora de mi benevolencia; si por la razón que sea me encuentro en un país lejano, las personas que en ese momento se encuentran cerca de mí se vuelven más reales y más “merecedoras” de mi benevolencia. Cada individuo es como un epicentro móvil del amor benevolente. Sin contradecir el criterio de cercanía física debemos destacar que para Spaemann «incluso el más lejano es, a título de miembro de la familia humana, un pariente más»³⁶. Cualquier ser humano es potencialmente receptor de mi amor benevolente. También cabe destacar que,

³⁴ Pro Velasco, *Introducción a la ética de Robert Spaemann*, 96.

³⁵ Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, 171-172.

³⁶ Spaemann, *Sobre Dios y el mundo*, 172.

como bien remarca Rodríguez Duplá, el criterio de cercanía física «es contingente en su génesis, pero enteramente objetivo en su validez»³⁷.

El segundo criterio, el ontológico, será estudiado con mayor profundidad en el siguiente capítulo, ya que está estrechamente vinculado con el fundamento metafísico que allí abordaremos. Por ahora diremos que, nuevamente siendo realista, para Spaemann tiene más sentido ayudar y por lo tanto ser responsable frente a las personas que frente a otras realidades. En último término toda la realidad es merecedora de nuestra benevolencia, solo que no en la misma medida. Existe una jerarquía ontológica ordenada en grados de ser y el ser humano se encuentra en el grado más alto de este mundo. El hecho de que tengamos más responsabilidad moral con una persona que con una planta no implica que la planta no merezca respeto en absoluto. En esta misma línea, Spaemann es ampliamente conocido por su defensa de la naturaleza y de los animales sin por ello negar la primacía de las personas en la ética³⁸.

La base realista que toma Spaemann para el planteamiento de la benevolencia y el *ordo amoris* es clave para distanciarse de las corrientes éticas que tanto critica (como el consecuencialismo) y también para apoyar su idea de que las buenas acciones no requieren un estudio filosófico y teórico para ser ejecutadas. Si la ética es la rama de la filosofía que se encarga de estudiar la buena vida, debe centrarse justamente en eso: en la vida y no en imperativos teóricos. La ética de la benevolencia nace a partir de la percepción de la realidad y luego establece las responsabilidades. Por el contrario, la moral kantiana y la consecuencialista se caracterizan por ir en el sentido contrario, comienzan con leyes, imperativos y normas y luego los aplican a la realidad³⁹.

El *ordo amoris* le brinda a la ética de la benevolencia un marco verídico y aplicable de responsabilidad que las éticas eudemonistas clásicas no tenían. Al encerrarse en la pura felicidad como estado subjetivo no había responsabilidad para con el otro. Con la propuesta de Spaemann hay una búsqueda de la vida realizada que necesariamente culmina en una

³⁷ Rodríguez Duplá, *La benevolencia como categoría fundamental de la Ética eudemonista*, 220.

³⁸ Más sobre estos temas en "Las intervenciones técnicas sobre la naturaleza como problema de la ética política" y "Protección de los animales y dignidad humana" en: Robert Spaemann, *Límites: Acerca de la dimensión ética del actuar* (Madrid: EIUNSA, 2003).

³⁹ Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, 173.

responsabilidad y un deber hacia el prójimo. Esta responsabilidad fundamentada en el *ordo amoris* es realizable y esto no es una cuestión menor. Un deber hacia un ideal abstracto o incluso hacia la totalidad del mundo sin ningún tipo de jerarquía es completamente imposible de llevar a cabo. Por esto, desde el punto de vista práctico, algún tipo de jerarquía es indispensable y el *ordo amoris* refleja esta jerarquía necesaria siendo fiel a la realidad. La doctora Pro Velasco comenta lo siguiente con respecto a esto:

El *ordo amoris* esboza un modo de estructurar la realidad o las distintas realidades con las que entramos en contacto. Si se busca una justificación de dicho establecimiento, esta se podría encontrar arguyendo que los destinatarios de nuestras acciones podrían ser potencialmente tan numerosos que nunca llegásemos a atenderlos a todos. De ahí la necesidad de limitar nuestra responsabilidad, acotando el campo de nuestra actuación⁴⁰.

Por último, un aspecto destacable de la ética de la benevolencia y el *ordo amoris* es su sencillez. Cuando una teoría, ética en este caso, requiere de muchas reglas y detalles para explicar la realidad, generalmente es porque existe algún error que una teoría más simple e integral puede solucionar (la filosofía de la ciencia puede brindar numerosos ejemplos de esto). Y como nuevamente explica Pro Velasco: «En definitiva, la propuesta de jerarquizar mediante un ordenamiento del amor quizá no consista tanto en reflexionar durante mucho tiempo —aunque el pensamiento sea necesario— sino en estar dispuesto a ayudar a quien se cruce en nuestro camino, y a cuidar cuanto tenemos a nuestro alrededor»⁴¹.

Resumiendo este capítulo podemos decir que la ética de la benevolencia es la propuesta ética de Robert Spaemann que aúna por un lado, la felicidad, que era el foco de gran parte de las éticas antiguas eudemonistas, y por otro lado, el deber de las éticas modernas. El primer trabajo de Spaemann es solucionar las tres antinomias más importantes del eudemonismo: satisfacción subjetiva y criterio objetivo, la vida como totalidad y la imposibilidad de una felicidad plena en tanto que seres finitos. Para comprender y resolver estas antinomias Spaemann ahonda en la *conditio humana* de ser seres vivos y racionales. Teóricamente estas cualidades parecen ser incompatibles pero en la práctica el ser humano es un ser vivo y racional de manera armoniosa. Estas antinomias quedan parcialmente resueltas con el *amor benevolentiae*, que busca reconocer al otro en tanto que otro y no en

⁴⁰ Pro Velasco, *Introducción a la ética de Robert Spaemann*, 95.

⁴¹ Pro Velasco, *Introducción a la ética de Robert Spaemann*, 96.

tanto que su utilidad. A su vez este reconocimiento implica un deber y una responsabilidad regidos por la distancia física y la jerarquía ontológica que determinan el *ordo amoris*.

Capítulo II: El fundamento metafísico

Ya hemos asentado las ideas y los conceptos necesarios para estudiar el núcleo de esta tesis que supone presentar, explorar y cuestionar el fundamento metafísico de la ética de la benevolencia. Realizar esta labor presupone que existe una fundamentación metafísica detrás de la ética que presenta el filósofo alemán. Esta suposición no es un capricho de quien escribe para buscar algo donde no lo hay, sino que es el mismo Spaemann quien defiende la idea que ha inspirado la elaboración de este trabajo: «no hay ética sin metafísica»⁴². Y esta idea no aplica únicamente para la ética de nuestro autor, sino para cualquier doctrina ética; toda teoría ética tiene en el fondo una teoría metafísica, incluso aunque no postule nada metafísico. La falta de fundamentación metafísica es en sí misma una postura metafísica. Esta conexión entre ética y metafísica nace de la propia naturaleza de la ética. En su esencia la ética responde a las preguntas de cómo debemos actuar y cuál es la mejor forma de vivir. Como hemos visto en el capítulo anterior, algunos filósofos se centran más en la cuestión del deber (como por ejemplo Kant) y otros en la cuestión de la vida realizada (Aristóteles, por ejemplo). A pesar del gran espectro de corrientes éticas y las posibles discrepancias que hay y que puede haber entre ellas, en el fondo todas se refieren a una manera de obrar.

La metafísica entra en juego para responder la pregunta más importante que subyace a la ética: ¿Por qué? ¿Por qué debemos actuar de tal o cual manera para tener una vida realizada? ¿Por qué tenemos ciertos deberes frente a los demás? Estas preguntas siempre están. Lo que no siempre se encuentra es la respuesta a estas preguntas, que es lo que estudiaremos en este capítulo, el fundamento metafísico. Entonces, cuando Spaemann nos

⁴² Robert Spaemann, *Felicidad y Benevolencia* (Madrid: Ediciones RIALP, 2014), 155.

dice que no hay ética sin metafísica quiere decir que no puede haber una ética completa y justificada sin responder a estas preguntas metafísicas que surgen de la propia ética. Este es uno de los méritos de Spaemann: mostrar cómo resulta necesario un trasfondo metafísico a la hora de responder las preguntas prácticas de la vida⁴³.

Este capítulo está dividido en las dos cuestiones que Spaemann dice que supone la ética de la benevolencia: la teleología y la percepción del ser en la otra persona. El filósofo alemán señala:

La benevolencia supone dos cosas distintas. En primer lugar, la constitución teleológica de un ser vivo al que le atañen las cosas, para el que algo es bueno, útil o benigno. Sólo en ese caso se le puede querer con amor de benevolencia. En segundo, percibir el ser, cuyo bien hay que promover, como en sí mismo es. Aristóteles distinguió la una de la otra como *finis quo* y como *finis cuius gratia*, como para qué y como por qué⁴⁴.

En ambas ideas, en la teleología y en la percepción del ser en la otra persona, se encuentra el individuo en el centro. La vuelta hacia una comprensión teleológica de la realidad nos va a permitir complementar el de-centramiento característico de nuestra razón. Al captar teleológicamente las otras cosas y a las otras personas, vemos cómo cada cual persigue su fin y esto nos relativiza. Esta relativización de nuestra posición en el mundo nos permitirá descubrir al ser en el otro en tanto que otro a la vez que nos redescubriremos nosotros mismos.

Además de estas dos ideas centrales del capítulo, hay una premisa fundamental para descubrir el fundamento metafísico que plantea Spaemann para su ética. La premisa es: no hay que ser ni filósofo ni creyente para actuar éticamente. Como toda la filosofía de Spaemann, esta premisa nace de un análisis de la realidad. Claro que cuando se refiere a que las personas actúan éticamente lo dice en el sentido de que actúan con amor benevolente. Esta premisa es vital para comprender por qué Spaemann debe dar un fundamento metafísico simple que surja de la experiencia y no de una filosofía abstracta ni de una creencia religiosa. Es importante recordar que el fundamento metafísico que estudiaremos en este capítulo corresponde a la ética y no a preguntas últimas, como puede ser la creación del universo. Como creyente, Spaemann tiene como fundamento último de las cosas (de la ética inclusive)

⁴³ Andrzej Kuciński, «Robert Spaemann's ontology of the persons as a contribution to overcoming an anthropological crisis», *Seminare*, vol. 41, n° 4 (2020): 42.

⁴⁴ Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, 147.

a Dios. Sin embargo, logra vislumbrar que personas no creyentes actúan correctamente y el hecho de que lo hagan implica que debe haber una razón, un por qué. Este es el fundamento que busca establecer Spaemann⁴⁵.

Visión teleológica

Spaemann entiende el mundo y la naturaleza teleológicamente. Esto quiere decir que las cosas tienden hacia un fin que les es propio. Cuando digo que el fin les es propio quiero indicar como no es una causa externa que empuja a las cosas (y en especial a los vivientes) a moverse, sino más bien una inclinación interna por ese fin externo que no mueve por eficiencia, sino por atracción. Básicamente la teleología es una explicación del movimiento por la causa final y no por la causa eficiente. Históricamente la teleología ha sido la manera más comúnmente aceptada para entender la realidad, pero esto cambió a partir de la modernidad. En este sentido podemos decir que Spaemann retoma una visión teleológica con una gran influencia de Aristóteles y Santo Tomás pero con algún aporte propio original⁴⁶.

Para entender por qué debemos estudiar la teleología del filósofo alemán para comprender su ética y su metafísica tomemos el siguiente pasaje de la tesis doctoral de Agulló Cantos:

Al contrario, si no comprendemos bien la naturaleza, y entenderla bien significa hacerlo teleológicamente, todo lo que podamos decir sobre ella no sería más que hablar sobre nuestros subjetivos estados mentales. De este modo, perderíamos toda objetividad –lo común– de lo conocido, la naturaleza. Si no reconocemos una realidad autónoma más allá de nosotros mismos, damos por hecho que nadie ni nada puede trascenderse, y si nadie puede trascenderse, el conocimiento de lo

⁴⁵ Como lo hacemos a lo largo de toda la tesis, se puede hablar de metafísica y del fundamento metafísico de la ética de la benevolencia sin referirse a Dios. Esto es parte de lo que busca Spaemann cuando alude a como personas no religiosas actúan éticamente. En su tesis doctoral Cajipo Francisco parece ir en contra de esta idea cuando postula: «Así pues, no se puede hablar profundamente del hombre si no contamos con el discurso filosófico sobre Dios. En mi opinión este es el trasfondo de la mayoría de los escritos de Spaemann, quien afirma que "sin metafísica no hay ética"», 86. Esta idea se puede refutar con lo planteado en toda la tesis y con algunas ideas que Spaemann menciona en su autobiografía. En último término sí es preciso hablar de Dios, pero esto no significa que no podamos hablar profundamente del hombre sin contar con un discurso filosófico de Dios.

⁴⁶ Vale la pena remarcar que Spaemann, junto con Reinhard Löw, le dedican una obra entera al estudio de la causa final. Lamentablemente esta obra no se encuentra traducida al español por lo que no pudo ser utilizada para este trabajo. Para más detalles ver Reinhard Löw y Robert Spaemann, *Die Frage 'Wozu?' Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München-Zürich: R. Piper & Co., 1981.

que llamamos mundo externo no sería más que una extensión de nosotros mismos, una proyección de nuestro yo. Esta perspectiva incurre en un callejón sin salida, el solipsismo. La actitud solipsista es, precisamente, contraria a la racionalidad porque “lo racional es el salir a la luz de la verdad sobre lo natural”. Por eso puede Spaemann decir que “el abandono de la teleología natural es entendido como abandono del concepto mismo de naturaleza⁴⁷”.

Habíamos establecido en el capítulo anterior que la ética de la benevolencia se apoya en el amor benevolente y este implica amar a las personas como fin y no como medio. Para esto era necesario de-centrarse y comprender cómo cada persona es el centro de su mundo y que nadie, incluyendo nosotros, es el verdadero centro del mundo. Ahora bien, el hecho de captar a la otra persona teleológicamente implica comprender la independencia de esa persona con respecto a nosotros. En cambio, si reducimos nuestro conocimiento de la naturaleza a una comprensión mecanicista según la cual las personas no persiguen fines y no se trascienden a sí mismas, no estamos reconociendo la independencia de las personas y de las cosas en general. Esto no es una verdadera comprensión de las cosas en sí mismas sino más bien una comprensión que no se extiende más allá de nuestro propio ser. De aquí la necesidad de estudiar la teleología de Spaemann para comprender verdaderamente qué es lo que implica captar la realidad como algo en sí, independiente a nosotros (cosa que no sería posible sin una visión teleológica).

A continuación profundizaremos un poco más qué es comprender la realidad de manera teleológica y cómo esta forma difiere de la concepción mecanicista y moderna. En la teleología lo que explica el movimiento es la búsqueda de un bien que lógicamente varía de especie en especie y de persona a persona. Spaemann analiza esto tomando el ejemplo de unos peces capturados por una red y dice: «Admitimos que quieren liberarse. Pero casi nunca consiguen la liberación. ¿Qué significa aquí la interpretación teleológica? Evidentemente, refiere los movimientos de los peces, al interpretarlos, a algo así como a una situación normal dentro de la cual obtienen su sentido»⁴⁸. Aquí nuestro autor está intentando comprender el movimiento de los peces desde la perspectiva misma de los peces. Esto no quiere decir que los peces piensan o eligen libremente lo que hacen sino que, en tanto que seres vivos, tienden

⁴⁷ Pedro Agulló Cantos, *La Ética de la Benevolencia de Robert Spaemann en su Contexto Sistémico y Consecuencialista. Algunas Cuestiones Aplicadas* (Tesis de Doctorado en la Escuela Internacional de Doctorado, Universidad de Murcia, 2022), 17.

⁴⁸ Robert Spaemann, «Teleología natural y acción», *Anuario Filosófico*, n° 24 (1991): 281-282.

a la plenitud y perfección de su ser que incluye evidentemente sobrevivir. En este caso es el impulso, la tendencia lo que mueve a los peces y no alguna causa eficiente. La visión anti teleológica solo ve una función de autoconservación en esta tendencia que lo único que busca es la conservación y perduración del ser, jamás la perfección. El tender hacia un bien es más que simple conservación, es desarrollo de lo que existe en el presente. Spaemann cree que en la modernidad la teleología se ha invertido: «En lugar de la estructura dinámico-teleológica en virtud de la cual todo ser es conforme a una actividad orientada a la realización de un *bonum* específico, se produce ahora una inversión de la teleología: la actividad no apunta a la potenciación o el crecimiento del ser, sino a la conservación de aquello que, de todas maneras, ya es»⁴⁹.

Esta inversión teleológica que se da a partir de la modernidad hasta nuestros días abandona el conocimiento en sí de la realidad y lo pone al servicio del hombre. En lugar de colocar a lo estudiado en el centro de la investigación y al hombre como un observador, se coloca al hombre en el centro a partir del cual gravitan las realidades estudiadas. El conocimiento se basa en el hacer. El hombre conoce, o intenta conocer, aquello que le es útil para cierta tarea y no por el hecho de conocer en sí mismo o por curiosidad genuina de comprender lo otro en tanto que otro.

Un ejemplo paradigmático del abandono de la teleología es el filósofo francés Auguste Comte. En su *Discurso sobre el espíritu positivo* el francés aboga por un conocimiento útil y relativo a la organización y la situación de la sociedad⁵⁰. Al centrarse en la utilidad que el conocimiento de la naturaleza puede brindarle al hombre se abandona completa y conscientemente las investigaciones absolutas de las cosas, es decir, lo que son las cosas en sí mismas. Esta actitud se adopta bajo la premisa epistemológica de que la observación es la única forma verdadera de adquirir conocimiento. Con este supuesto se abandona la visión teleológica y consecuentemente también la posibilidad de un tipo de conocimiento directo como la intuición intelectual que plantea Spaemann. Con el ejemplo del positivismo vemos la conexión entre teleología y la captación directa de la realidad del otro. En la filosofía de Comte no existe ninguna de estas dos cosas. Es cierto que hemos

⁴⁹ Robert Spaemann, *Reflexión y espontaneidad: Estudios sobre Fénelon* (Pamplona: EUNSA, 2020), 101.

⁵⁰ Auguste Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo* (Madrid: Alianza Editorial, 1980), 28-29.

recorrido un largo camino desde el positivismo. Sin embargo, es innegable el impacto que tiene esta doctrina en nuestra cultura; las bases del positivismo siguen muy presentes en la sociedad occidental. Como bien expresa Julián Marías en el prólogo de la obra de Comte: «A nadie puede ocultársele que nuestra situación no es igual que si no hubiese habido positivismo en el mundo. Venimos de él; y no podemos acabar de entendernos si no lo entendemos»⁵¹.

Además de ser una actitud gnoseológicamente inferior a la teleología, va totalmente en contra de la ética planteada por nuestro autor, que busca valorar y amar las cosas por lo que son y no por la utilidad que nos brindan. El problema se acentúa cuando este conocimiento basado en la utilidad se traslada al hombre: «el hecho de que el nuevo tipo de dominio científico de la naturaleza, caracterizado por una objetivación radical, no se detiene ante el sujeto que lo ejerce, el hombre, sino que empieza a apoderarse de él de modo inquietante»⁵². En este punto es en donde comienzan las diferencias entre la ética de la benevolencia de Spaemann y otro tipo de éticas como la consecuencialista. Sin la predisposición por conocer la realidad, incluyendo a las personas, en sí, no se puede amar benevolentemente.

Una de las principales críticas que se le hace a la visión teleológica es que solo se puede hablar de fines en seres conscientes que se proponen dichos fines; es decir, para los humanos. Sin embargo, Spaemann argumenta que estos fines que persiguen las personas solo pueden aparecer como manifestación de algo interno que ya se encuentra en la persona⁵³. En esta búsqueda de determinado fin actúa posteriormente la razón para proyectar el deseo interior y poder llevarlo a cabo con acciones específicas. Pero el hecho de que los seres vivos no puedan conscientemente querer algo sino que lo quieren por instinto no implica que no se muevan hacia un fin. Más aún, los seres humanos pueden confundirse y perseguir ciertos fines que no se adecuan a la perfección de su ser. Por otro lado, «[l]a direccionalidad de los seres no conscientes hacia una cierta plenitud o satisfacción, no se equivoca; es inconsciente

⁵¹ Auguste Comte, «Prólogo», en *Discurso sobre el espíritu positivo*, eds. Julián Marías (Madrid: Alianza Editorial, 1980), 7-8.

⁵² Robert Spaemann, «La inviolabilidad de la vida humana», *Anuario Filosófico*, n° 27 (1994): 71.

⁵³ Robert Spaemann, «Teleología natural y acción», *Anuario Filosófico*, n° 24 (1991): 282.

pero no errática; está incrustada en la estructura del ente»⁵⁴. Esto no quiere decir que los animales logren siempre alcanzar sus fines. Indudablemente estos se pueden ver frustrados por distintos motivos, como por ejemplo, los fines de otros animales. En el caso de las personas sucede lo mismo. Cualquiera sea el fin que persigue una persona, este se puede ver malogrado por cualquier externalidad. Por esta razón necesitamos de la ayuda de los demás para perseguir nuestro *telos*. Aquí vuelve a ser importante la idea del *amor benevolentiae*. La concepción teleológica tiene una doble dimensión con respecto al amor benevolente. Por un lado, nos permite reconocer la verdadera independencia de las cosas y en especial de las personas, a las cuales las pasamos a considerar en sí mismas y no como parte de nuestros intereses. Esto nos permite entablar un verdadero *amor benevolentiae*. Por otro lado, entendemos que las personas pueden verse frustradas en la búsqueda del bien pero nosotros podemos colaborar para superar esos obstáculos que impiden llegar al *telos*. El *amor benevolentiae* hacia los demás es el que permite superar estos obstáculos y lograr la vida realizada; para las otras personas y para nosotros mismos. Platón y Aristóteles, sin llamarlo *amor benevolentiae*, ya vislumbraban esto:

Si el hombre, como dice Aristóteles, es por naturaleza un ser vivo que habla, racional y político, esto significa que es constitutivo para su praxis el reconocimiento de la posición de otros sujetos y que se puede mostrar expresamente interesado en las condiciones básicas del obrar común y en la satisfacción de los intereses de todos. Los sofistas creyeron que el hombre solo puede actuar por un interés común cuando entiende la realización del interés común en función de su interés individual. La tesis de Platón, en cambio, era que lo bueno, cuando se revela, es lo común a todos, lo *koinon*⁵⁵.

Evidentemente Spaemann suscribe la línea platónica y piensa que podemos ir más allá de nuestro interés individual y de la simple utilización de las personas. No solo podemos, sino que si queremos ser realmente felices, debemos de actuar de esta manera. Sin embargo, al ser católico, para el filósofo alemán lo que en última instancia unifica todos los *telos* es Dios⁵⁶. Aquí Spaemann toma distancia de los filósofos antiguos. Se torna necesario recordar que el

⁵⁴ María Paz Keymar Opazo, «Bien y naturaleza: algunas coincidencias entre Robert Spaemann y Charles Taylor», *Pensamiento y cultura*, vol. 10 (2007): 40.

⁵⁵ Robert Spaemann, *Lo natural y lo racional* (Madrid: RIALP, 1989), 139

⁵⁶ Con respecto a esto, Agulló Cantos en su tesis doctoral señala: «Dios es, en definitiva, la razón por la que el crecimiento del trigo es uno de los fines de la lluvia. Como epílogo a Santo Tomás, en *Fines naturales* Spaemann concluirá diciendo que “donde se encuentra la teleología, también hay teología”», 13.

objetivo de esta tesis es estudiar el fundamento metafísico de la ética de la benevolencia. En última instancia y como bien señala Cajipo Francisco en su tesis doctoral⁵⁷, Dios es el fundamento último de toda la realidad según Spaemann. Pero también recordemos la premisa que mencionamos al principio del capítulo: no hay que ser creyente ni filósofo para actuar correctamente. Por lo tanto, hay alguna razón o algún motivo que explica el actuar ético de estas personas y es justamente esto lo que Spaemann busca en su ética de la benevolencia.

A partir de esta idea es que me parece correcto asumir que hay un fundamento metafísico para la ética que es accesible para todos y que no es necesariamente el fundamento último de la realidad. Podemos decir que el fundamento que estamos tratando en esta tesis responde a las penúltimas preguntas y no a las últimas. Esta visión teleológica constituye un paradigma ontológico⁵⁸ y por ende es parte de la concepción metafísica que Spaemann defiende y utiliza como fundamento de su ética. Igualmente la teleología es una especie de preámbulo para la intuición del ser que constituye el más profundo fundamento metafísico de la ética de la benevolencia. En la siguiente sección ahondaremos en cómo a partir de esta concepción teleológica descubrimos la realidad del otro e intuimos el ser.

El despertar a la realidad

Despertar a la realidad es como Spaemann denomina a la vida humana consciente dirigida por la razón y que ha descubierto la realidad del otro en tanto que otro. Solo si la razón dirige la vida es posible captar la realidad del otro genuinamente, pues es necesario decentrarse y liberarse de los impulsos instintivos para obtener dicho conocimiento. Y solo captando la realidad del otro de esta manera se lo puede amar con benevolencia. Spaemann nos dice lo siguiente:

El amor, en el sentido del *amor benevolentiae*, tanto hacia otros como hacia nosotros mismos, no depende del impulso, sino que es libre. Sólo para él llega a ser la realidad real en su pleno sentido, la realidad del otro tanto como la nuestra propia. Este llegar a ser real procede a todo deber. Es, para Platón, la salida de la

⁵⁷ Robert Adam Cajipo Francisco, *Dios como fundamento de toda la realidad en el pensamiento de Robert Spaemann* (Tesis de Doctorado en la Facultad Eclesiástica de Filosofía, Universidad de Navarra, 2022).

⁵⁸ Pedro Agulló Cantos, *La Ética de la Benevolencia de Robert Spaemann en su Contexto Sistémico y Consecuencialista. Algunas Cuestiones Aplicadas* (Tesis de Doctorado en la Escuela Internacional de Doctorado, Universidad de Murcia, 2022), 6.

caverna a la realidad. El *amor benevolentiae* es lo racional en el sentido pleno. Respecto de él, respecto del *amor benevolentiae*, vale lo que dice Aristóteles del sabio: "Es el que más se ama a sí mismo". Esto no quiere decir que se ame a sí mismo más de lo que ama a los otros, sino que se ama más de lo que los otros -a saber, los irracionales- se pueden amar a sí mismos⁵⁹.

Con esta cita podemos añadir el último componente del despertar a la realidad (o despertar a la razón): la libertad. De cierta manera ya es algo implícito que la vida que despierta a la razón es libre pues como establecimos en el capítulo pasado, la nota distintiva de la razón es la libertad.

Ahora bien, ¿qué es la captación del otro en tanto que otro y qué implica? Esta captación no es una simple percepción a través de los sentidos ni tampoco es un conocimiento al que se llega por medio del razonamiento y la deducción⁶⁰. Es una intuición intelectual, es decir, un conocimiento directo y primitivo⁶¹. En su sentido más superficial es simplemente captar a la otra persona. En su sentido profundo y gnoseológico es la intuición del ser, que es nada más ni nada menos que el principio de todo nuestro conocimiento. Entonces, el despertar a la realidad se vuelve apertura al ser. Debido a esta apertura al ser podemos afirmar una cierta trascendencia de las personas. Participan de algo más grande que ellas mismas.

Esto se vincula con la jerarquía ontológica que mencionamos en la sección de *ordo amoris*. Siguiendo a los antiguos, Spaemann cree que existen grados de ser y por ende una

⁵⁹ Robert Spaemann, *Lo natural y lo racional*, 154-155.

⁶⁰ Paulin Sabuy Sabangu en su artículo *La unidad de nuestro ser como cuestión fundamental de la antropología filosófica* explora la visión antropológica de Spaemann y postula que, a diferencia de lo que se sostiene en esta tesis, la realidad del otro en tanto que otro es un conocimiento deducido y no una intuición primordial. Escribe: «La certeza nos es necesaria. No podemos vivir sin certezas. Pero también ha de importarnos que nuestras certezas se correspondan con la realidad, que sean verdaderas. La realidad de la vida en cuanto tal, como también, por ejemplo, la realidad del otro en cuanto otro, no pertenecen de suyo al ámbito de las evidencias inmediatas, como lo es el acto de pensar. Como certezas llegamos a ellas por vía de reflexión y deducción, las cuales culminan siempre en un acto de libre reconocimiento, sin el cual la realidad no se toma real para nosotros», 466.

⁶¹ A diferencia de lo que propone Sabangu, Spaemann entiende que la captación de la realidad del otro en tanto que otro se da en una intuición intelectual, que es un hecho gnoseológico primitivo y directo. En esto se nota la influencia del tomismo en Spaemann. El renombrado tomista Jacques Maritain nos dice acerca de la intuición del ser: «Para llegar a esta intuición hay diversas sendas y caminos. Ninguno está fijado de antemano, ninguno es más legítimo que el otro: precisamente porque no se trata de un análisis racional o de un procedimiento inductivo o deductivo o de una construcción silogística, sino de una intuición que es un hecho primario», 31. Spaemann retoma la idea de la intuición como hecho primario, pero mantiene su propia postura, que no se identifica por completo con el tomismo. Por ejemplo, como veremos a continuación, el filósofo alemán no reserva este conocimiento intuitivo para algunas personas, como sí lo hace Maritain. Para más detalles ver Jacques Maritain, *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente*, Buenos Aires: DEDEBEC, 1949.

jerarquía ontológica. Cuando decíamos que los seres humanos no son su naturaleza, sino que tienen su naturaleza, estábamos marcando una diferencia con el resto de los seres vivos y colocándonos en un grado superior. En palabras de Sabangu: «El viviente se relaciona con el entorno de tal modo que cumpla con aquel fin, de perseverar en el ser. Reconocer a otro viviente como fundamento también de intereses, es decir, como centro que establece un entorno propio es ir más allá de lo instintivo, más allá de lo propio de la vida (por oposición a la conciencia). Cuando esto ocurre, nos hallamos ante una forma de vida distinta, superior»⁶². Por esto la intuición del ser se da en y con las personas. Así es como las demás personas se vuelven fines en sí mismos y son amados con *amor benevolentiae*. Cuando señalamos que las personas son un fin en sí mismo esto no solo implica que no debemos tratarlas como medio sino que además presuponemos su existencia en nuestras acciones. Spaemann señala al respecto: «Cuando Kant denominaba al hombre fin en sí, o cuando en la tradición metafísica se considera a Dios como fin último, el fin no significa algo que haya que realizar, sino aquello que en toda realización se supone de antemano como fundamento suyo. La manifestación del fundamento es lo que aquí denominamos despertar a la realidad, o también "proceso por el que lo real deviene real para mí"»⁶³.

Esta es la metafísica detrás de la ética. Porque es a partir de esta intuición que nacen las demandas morales, no solo en cuanto a obligaciones, sino también en cuanto a la vida realizada. La razón por la que actuamos, o deberíamos actuar de cierta manera, la encontramos en la captación de la identidad de las otras personas. Por esto también se cataloga a Spaemann como un realista: su ética se basa en un análisis de la realidad y de lo que sucede en la realidad y no en supuestos a priori. Spaemann es consciente de esto y también de como la mayoría de las éticas modernas se fundamentan en decisiones arbitrarias:

A fin de cuentas, en el fondo de toda llamada fundamentación última aparece una decisión. La cosa es de otro modo cuando la exigencia de imparcialidad -es decir, la justicia- se funda en una evidencia de percepción, en la evidencia de la realidad del otro y de la propia realidad de un sujeto y no sólo como realidad de un objeto

⁶² Paulin Sabuy Sabangu: «La unidad de nuestro ser como cuestión fundamental de la antropología filosófica» *Anuario Filosófico*, vol. XLI, n° 2 (2008): 474.

⁶³ Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, 148.

del instinto. Esta evidencia es de hecho la base de toda ética. Por eso no hay ética sin metafísica⁶⁴.

Esa evidencia que es la base de toda ética es muy singular y se torna una idea muy ardua de desarrollar por su misma naturaleza. Al ser algo tan primitivo no hay mucho que se pueda decir a pesar de ser tan importante, no solo para la ética, sino para el conocimiento en general. Lo que podemos hacer es mencionarlo como fundamento metafísico y aceptarlo casi axiológicamente pero no por dogmatismo sino porque es razonable. Como principio de todo tipo de conocimiento y de la ética, la intuición intelectual del ser no es demostrable pero sí razonable.

Algo muy importante del acto de despertar a la realidad es que no solo captamos la realidad del otro si no también la nuestra. «Sólo podemos entender lo que significa ser un sí mismo, porque nos vivimos siéndolo, es decir, porque aun siendo instinto hemos abandonado también nuestra centralidad y nos percibimos como el otro del otro, y al otro, por su parte, como *alter ego*»⁶⁵. Cada persona esta como atrapada en su propia subjetividad pero es a través de esta que logro reconocer al otro como un sujeto igual a mí. A través de la razón es que logramos abandonar «nuestra centralidad» y comprender que, así como yo soy un individuo con su propia realidad, las demás personas también lo son. Más aún, cada persona constituye el centro de su mundo en tanto que ser vivo y esto lo puedo entender únicamente porque yo soy el centro de mi mundo en tanto que también soy un ser vivo.

La intuición intelectual que fundamenta la ética de Spaemann permite establecer dos grandes diferencias con las éticas modernas. Ambas diferencias ya las hemos mencionado pero ahora profundizaremos en una. La primera diferencia es que retoma el realismo y parte de la mera observación de la realidad y lo que sabemos de ella antes de ponernos a reflexionar. La segunda diferencia es que la intuición intelectual, al ser primordial, se encuentra en todos los humanos pero no necesariamente de manera consciente. La vida que despierta a la realidad es aquella que se torna consciente de algo ya aprehendido. La implicancia directa de esto es lo que postulamos como principio al comienzo del capítulo: no es necesario ser filósofo o creyente para actuar éticamente. «Afortunadamente no tenemos que esperar a la

⁶⁴ Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, 155.

⁶⁵ Robert Spaemann, *Felicidad y Benevolencia*, 154.

filosofía para saber lo que es normalmente bueno y malo, en qué consiste el mal y el bien morales. La tarea de la reflexión filosófica consiste, más bien, en hacer transparente los principios que gobiernan este saber existente desde siempre»⁶⁶.

Este "conocimiento desde siempre" se deriva directamente del fundamento planteado por el filósofo alemán y trae consigo algunos problemas. Si el actuar correctamente es un conocimiento que tenemos todos desde siempre, entonces ¿por qué actuamos de manera tan distinta frente a las mismas situaciones? Además, cada cultura tiene sus propias costumbres y tradiciones que moldean la ética de las personas: ¿Varía nuestro conocimiento ético "desde siempre" según nuestro contexto o hay algo que trasciende las culturas y es común a todos los humanos? Por último, la dificultad más peligrosa es la superación del relativismo que puede aparecer como fruto del fundamento que hemos planteado y también de sus implicaciones.

Lo primero que debemos tener en cuenta a la hora de responder estas críticas hacia la filosofía de Spaemann es que hay una diferencia entre poseer un conocimiento (o tener la posibilidad de poseer dicho conocimiento) y ser consciente de dicho conocimiento y actuar en consecuencia. La intuición del ser y el despertar a la realidad es algo que es posible para todos pero no siempre se da, o mejor dicho, no siempre somos conscientes de ello. Por esto es posible el perfeccionamiento de la persona; el despertar a la realidad es un proceso de mejora que nunca se agota. Si las personas estuviesen plenamente despiertos a la realidad desde siempre, no habría lugar para esta mejora de la persona. Sin embargo, esto no es así. Como bien plantea Kuciński, una persona puede perfeccionarse cualitativamente en base a sus acciones; pero para esto debe trascenderse, cosa que sucede cuando la otra persona se torna real en su sentido más profundo⁶⁷. Esta posibilidad de perfeccionarnos (o empeorarnos) se apoya en la libertad y explica por qué no todos actuamos igual.

En cuanto al contexto, es verdad que moldea nuestra cosmovisión y por ende nuestra moral. Quizás un análisis psicoanalista reduccionista que explica todo a través de nuestra niñez y nuestros padres resulte exagerado, pero no podemos negar la influencia de nuestros

⁶⁶ Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, 182.

⁶⁷ Andrzej Kuciński, «Robert Spaemann's ontology of the persons as a contribution to overcoming an anthropological crisis», *Seminare*, vol. 41, n° 4 (2020): 41.

padres, amigos y de nuestro entorno en general a la hora de determinar lo que está bien y lo que está mal. Según Spaemann el conocimiento moral lo tenemos desde siempre aunque no seamos conscientes y podamos errar. Pero si la brújula moral interna que guía nuestras acciones está en todos y desde siempre, ¿de dónde proviene? ¿Quién la ha colocado ahí? El psicoanálisis da cuenta de estas cosas a pesar de pecar de reduccionista. Spaemann es consciente de esta cuestión y en su artículo *El individuo o ¿Hay que seguir siempre la conciencia?* responde con el mismo espíritu que Platón en el *Parménides*. Acerca de estas cuestiones el alemán nos dice:

Seguramente no se puede decir que el hombre sea, por sí mismo, una esencia que habla o que piensa. 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. (...) Pero cuando, por miedo a las amenazas, aprenden que hay que mentir para librarse de ellas, o experimentan que sus padres no les dicen la verdad y emplean la mentira en la vida diaria como normal instrumento de progreso, desaparece el brillo de sus conciencias y se deforman: la conciencia pierde finura. La conciencia delicada y sensible es característica de un hombre interiormente libre y sincero, cosa que nada tiene que ver con el escrupuloso que, en lugar de contemplar lo bueno y lo recto, se observa siempre a sí mismo y observa con angustia cada uno de sus propios pasos. He aquí una especie de enfermedad⁶⁸.

El hecho de que necesitemos a los demás para desarrollar nuestra conciencia no significa que sea una mera construcción social. Empero, Spaemann descarta la idea de que la conciencia sea como un instinto innato que sale a la luz siempre, como el instinto de comer. Por lo tanto, sigue sin dar una respuesta completa o acabada a qué es la conciencia o de dónde proviene ese conocimiento que tenemos "desde siempre". Dada la naturaleza de lo que estamos estudiando tampoco sería muy justo esperar una definición clara y distinta. Entonces, la conciencia no es un impulso innato pero es algo interno que todos poseemos y que necesita de los demás para aflorar. Parecería que sí se trata de algo innato. El hecho de necesitar a los demás se fundamenta en la visión teleológica del hombre y también en la concepción antropológica del hombre como animal político que nuestro filósofo toma de Aristóteles.

⁶⁸ Robert Spaemann, «El individuo o ¿Hay que seguir siempre la conciencia?», en *Ética: Cuestiones fundamentales*, (Pamplona: EUNSA, 2007), 99.

Bajo estas dos ideas, la conciencia, al igual que el telos, puede alcanzarse y desarrollarse gracias a la ayuda de los demás.

En cuanto a la posibilidad de caer en un relativismo, es algo que también Spaemann considera como una amenaza a su sistema filosófico. Spaemann cree en el conocimiento moral universal que trasciende las culturas y en ese sentido es completamente anti-relativista. Pero podemos considerar la postura del filósofo alemán de tal manera que parecería caer en un relativismo. Los criterios morales son un conocimiento "desde siempre" y no hace falta ser experto para actuar correctamente. Dado esto, cada persona puede justificar sus acciones caprichosas aludiendo a que están actuando conforme a su brújula moral, que posee "desde siempre". ¿Cómo podemos regular qué criterios morales están bien o están realmente alineados con la conciencia verdadera? Sobre esto Spaemann dice:

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. No puede pasar por objetivo y universal quien afirma: no me interesan las costumbres y razones, yo mismo sé lo que es bueno y recto. Lo que aquél llama conciencia no se diferencia mucho del capricho particular y de la propia idiosincrasia⁶⁹.

El filósofo alemán reconoce el riesgo del relativismo y apela al diálogo y a las costumbres para evitar la amenaza relativista práctica. Si uno entiende en profundidad lo que plantea Spaemann, es evidente que no apuesta por un relativismo. Pero en la práctica se puede dar la actitud relativista de encerrarse en uno mismo justificándose con el conocimiento que tenemos "desde siempre". Para evitar esto es que el filósofo plantea que debemos estar siempre dispuestos al intercambio de ideas con las otras personas y con nuestra cultura. Igualmente, es ineludible que una malinterpretación o una lectura llana de Spaemann puede dar lugar a una visión relativista.

A pesar del argumento relativista en contra de la ética de la benevolencia y de su fundamento debemos recordar que al hablar de metafísica hay una afirmación absoluta de los

⁶⁹ Robert Spaemann, «El individuo o ¿Hay que seguir siempre la conciencia?», en *Ética: Cuestiones fundamentales*, (Pamplona: EUNSA, 2007), 94.

otros sujetos. Esto no quiere decir que no podamos dudar de la existencia de las otras personas. Pero la vida y la ética implican un accionar y en la medida que vivimos no podemos ser completamente escépticos. El fundamento de la ética es entonces necesariamente real. Spaemann comenta al respecto:

De la posibilidad de dudar de todo no se sigue que sea bueno hacerlo. La necesidad de afirmar la realidad del viviente no es una obligación teórica; su carácter es, más bien, el de una evidencia ética. Quien ama a una persona, quien traba amistad con ella no puede dudar al propio tiempo de su realidad. Ha de tener su vida por irreductible. Cuando digo que no puede dudar, no me estoy refiriendo a una imposibilidad física o lógica, sino a una imposibilidad moral y, como tal, absoluta. Dudando de su realidad no solo pongo entre paréntesis la realidad de la amistad, sino que la destruyo en el acto. La amistad no permite forma alguna de abstinencia ontológica o de *epoché*. Todo lo contrario, implica una afirmación ontológica. Esta afirmación no es, en el caso de la amistad, un postulado, sino una implicación necesaria⁷⁰.

Sintetizando este capítulo, hemos abordado el fundamento metafísico de la ética de la benevolencia a través de dos ideas principales: la visión teleológica de la naturaleza y la intuición del ser de la otra persona. Además, consideramos el postulado fundamental del cual parte Spaemann que indica que no es necesario ser filósofo o religioso para actuar moralmente. La intuición del ser de la otra persona es la metafísica que Spaemann propone detrás de su ética. Este fundamento metafísico es el origen de nuestras acciones morales: ya sean en cuanto a la felicidad o el deber para con los demás. También establecimos que, por la naturaleza de la evidencia de la realidad del otro, es un conocimiento indemostrable pero razonable. Por último, vimos algunas complicaciones que pueden llegar a darse siguiendo la idea de que el conocimiento moral es un conocimiento que poseemos "desde siempre". Algunas de estas complicaciones son las siguientes: ¿por qué actuamos de manera tan distinta frente a las mismas situaciones?, ¿Varía nuestro conocimiento ético "desde siempre" según nuestro contexto o hay algo que trasciende las culturas y es común a todos los humanos?, ¿cómo no caemos en un relativismo si el criterio de moralidad se basa en un conocimiento "desde siempre" que poseen todas las personas? De las que vimos podemos señalar que la crítica más dura que se le puede hacer a Spaemann es la posibilidad de caer en un relativismo. En el siguiente capítulo discutiremos estas prácticas relativistas que se oponen a la ética de

⁷⁰ Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, 156-157.

la benevolencia para así poder reafirmar los fundamentos metafísicos planteados en este capítulo.

Capítulo III: Negación de los fundamentos metafísicos

Ya habiendo establecido la ética de la benevolencia y su fundamento metafísico, en el presente capítulo estudiaremos una ética que tiene otro fundamento metafísico. Esta corriente ética es el consecuencialismo. Existen varias ramas dentro del consecuencialismo por lo que el objetivo de la primera sección de este capítulo es construir una definición genérica; algo así como el mínimo factor común que debe tener una teoría para ubicarse dentro de dicha corriente. Construiremos esta definición a partir de diversas fuentes primarias del consecuencialismo. Luego de construir la definición teórica tomaremos el caso del filósofo consecuencialista Peter Singer para observar cómo se pone en práctica dicha corriente. El estudio del consecuencialismo nos va a permitir realizar una comparación con la ética de la benevolencia. Es sabido que Spaemann es un férreo crítico del consecuencialismo, sin embargo, la comparación nos va a servir para reafirmar el fundamento metafísico planteado en el capítulo anterior. A pesar de que hay algunos puntos de similitud entre ambas corrientes, profundizaremos en las diferencias entre ambas éticas para observar como todas nacen de una distinta concepción de la realidad y en última instancia de un distinto fundamento metafísico. Las diferencias están en el punto de partida y no en interpretaciones posteriores. Al compararla con el consecuencialismo, reivindicaremos los fundamentos de la ética de la benevolencia.

El consecuencialismo

En primera instancia parecería bastante sencillo definir lo que es una ética consecuencialista. Sin embargo, como usualmente ocurre con los términos filosóficos, no existe un consenso general acerca de una definición concreta⁷¹. Podemos comenzar diciendo que el consecuencialismo parte de una base que Carlson (1995) denomina el principio de axiologismo: «el estatus moral de una acción *a* está enteramente determinado por el valor intrínseco absoluto o relativo de las consecuencias de *a*»⁷². A pesar de ser un principio, Carlson ya realiza algunas suposiciones.

Siguiendo el punto de partida de Carlson, podemos afirmar que la capacidad de un individuo de realizar acciones moralmente buenas está estrechamente vinculada con su capacidad de prever las consecuencias de una acción. Pero ¿qué consecuencias deben ser tomadas en cuenta? ¿Las posibles consecuencias o las que realmente ocurren una vez realizada la acción? ¿Las consecuencias inmediatas o la totalidad de las consecuencias sin considerar un marco temporal? El consecuencialismo se torna más complejo de lo que aparenta en primera instancia y las incógnitas que acabamos de plantear, partiendo de una simple base, dan lugar a discrepancias entre las distintas vertientes.

La primera característica esencial que vamos a considerar para nuestra definición puede ser extraída del principio de axiologismo de Carlson. La clave está en que la moralidad de una acción depende «enteramente» de sus consecuencias. Más allá de debatir la naturaleza de las consecuencias, lo primordial para definir el consecuencialismo es que el criterio único y exclusivo de moralidad radica en las consecuencias de las acciones y nada más. Con respecto a esto Massini-Correas señala lo siguiente:

[N]o es suficiente con que una doctrina ética tenga en cuenta de algún modo, o entre otros criterios adicionales, el de las consecuencias, para que ella pueda ser calificada de consecuencialista. Es necesario para esto que el criterio de las consecuencias sea el único válido, o al menos el central y específico (...) ⁷³.

⁷¹ Erik Carlson, *Consequentialism Reconsidered* (Berlin: Springer, 1995), 5.

⁷² Carlson, *Consequentialism Reconsidered*, 9.

⁷³ Carlos Ignacio Massini-Correas, *Consecuencialismo ético*, 2019.

Dada esta primer condición podemos dejar de lado la cuestión de si las consecuencias a considerar son las posibles, actuales, mediatas, inmediatas u otras. En cualquier caso, las consecuencias –de cualquier índole– son el criterio definitivo de la moralidad de una acción.

La segunda característica del consecuencialismo tiene que ver con el sujeto o agente que realiza la acción. Existen algunas discrepancias pero en la mayoría de las corrientes consecuencialistas las acciones y sus efectos deben ser considerados independientemente de los agentes que las ejecutan. Esto es sustancial para que la corriente sea de carácter normativo, lo que constituye la tercera característica. Frances Howard-Snyder define de la siguiente manera lo que ella entiende es el corazón del consecuencialismo: «Cuanto mejor sea un estado de cosas, mayor razón moral tiene un agente para producirlo»⁷⁴. Aquí se evidencia la necesidad de ser neutral con respecto al agente que realiza la acción para poder ser una ética normativa. Esta neutralidad respecto de los agentes lleva también a considerar los efectos de las acciones dentro de un marco general del mundo. Esto quiere decir que el «estado de cosas» es mejor en tanto que aporta al mundo considerado como un todo más allá de los agentes específicos. Cuando los consecuencialistas califican una acción como mejor o peor, en numerosos casos se refieren al mundo entero como una totalidad, casi como una abstracción. A pesar de que Sinnott-Armstrong (2021) limita esta última característica al llamado consecuencialismo holístico, otros autores como Carlson lo ven como una característica general de cualquier tipo de consecuencialismo. No resulta difícil ver cómo, aceptando las primeras tres características –el fundamento exclusivo de las consecuencias, la impersonalidad y la normatividad– se desprende naturalmente la cuarta: considerar las consecuencias en un marco global y no particular⁷⁵.

A partir de estas cuatro características podemos establecer la siguiente definición: el consecuencialismo es una ética normativa que tiene como criterio último de moralidad las consecuencias de las acciones, bajo la consideración del mundo en su totalidad y no del agente concreto que realiza la acción. A esto nos referiremos cuando de ahora en adelante hablemos de consecuencialismo. Vale la pena destacar que hemos construido esta definición sin utilizar fuentes que se dedican a criticar esta corriente ética, sino todo lo contrario. Sin

⁷⁴ Frances Howard-Snyder, «The Heart of consequentialism», *Philosophical Studies* 76, (1994): 110.

⁷⁵ Carlson llama totalista a esta característica.

embargo, esta definición coincide con la definición brindada por Spaemann. El filósofo alemán entiende que una ética entra dentro del consecuencialismo si adhiere a las siguientes afirmaciones:

Que la cualidad moral de nuestros actos y omisiones esté siempre y exclusivamente en función del propósito de optimizar el estado global de la realidad en lo que respecta a su contenido extramoral de valor;

Que para esa estrategia de optimización se pueda disponer libremente por principio de todos los modos de actuar y que ninguno de ellos sea implantable de antemano como «malo»⁷⁶.

Comparando la definición que hemos construido a partir de filósofos consecuencialistas y la que proporciona Spaemann, vemos que son esencialmente lo mismo. En ambas se juzga a las acciones exclusivamente por sus consecuencias y cómo estas repercuten en el bienestar de la totalidad del mundo.

A continuación abordaremos brevemente la postura de Peter Singer para estudiar la definición del consecuencialismo en un caso concreto⁷⁷. Singer es un filósofo australiano que se identifica con el utilitarismo; corriente que él mismo ubica dentro del consecuencialismo⁷⁸. Este filósofo nos va a ayudar a entender la manera de razonar y de resolver problemas de un consecuencialista.

Como buen consecuencialista, el punto de partida de Singer son los objetivos. Más allá de que pueda plantear ciertos objetivos en concreto, y de hecho lo hace, lo relevante es que primero se establecen los objetivos y luego las acciones concretas para lograr dichos objetivos. Esto conduce a que las acciones no tengan un valor moral intrínseco. Es decir, cierta acción es buena o mala, moralmente hablando, si contribuye o no a cierto objetivo preestablecido y no por la acción en sí misma. Esto no quiere decir que lo que plantea Singer no tenga un alcance universal. Todo lo contrario, Singer adopta el utilitarismo por su capacidad de ser universal, entre otras razones. El filósofo australiano se opone al relativismo

⁷⁶ Robert Spaemann, *Limites: Acerca de la dimensión ética del actuar* (Madrid: EIUNSA, 2003), 230.

⁷⁷ Para trabajar la postura de Singer se han tenido en cuenta principalmente cuatro fuentes de los siguientes años: 1995, 1996, 2014 y 2016. A pesar de que se pueden identificar planteos e ideas renovadas a lo largo de los años son simplemente algunos ajustes dentro del mismo consecuencialismo. Por ejemplo, en el libro de 1995 se autodenomina utilitarista y en la conferencia de 2014 defiende el altruismo eficaz. Ambas corrientes poseen esencialmente las mismas bases filosóficas que se enmarcan en el consecuencialismo.

⁷⁸ Peter Singer, *Ética Práctica* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 18.

y al subjetivismo por no ser capaces de entablar una discusión ética y por lo tanto, de tener un alcance universal. Y ya que «no podemos vivir sin ética y no podemos comprar una prefabricada»⁷⁹ el utilitarismo es, según el australiano, la mejor opción disponible que tenemos.

El otro gran motivo por el que Singer elige el utilitarismo es por su capacidad de adaptarse a los nuevos dilemas éticos que surgen a raíz de nuevas prácticas y tecnologías (en especial en el área de la medicina). La ética utilitarista tiene una forma rígida pero carece de contenido. Otras éticas que plasman ideas o ideales más concretos parecen no adaptarse a los cambios del mundo. Estos son los motivos principales por los que Singer elige una ética consecuencialista. Estos son: su universalidad, su capacidad de adaptarse a las nuevas tecnologías y la necesidad de vivir bajo cierta perspectiva ética. Ahora bien, estos no son los fundamentos de la ética consecuencialista, no justifican por qué debemos hacer lo que hacemos y por qué algunas cosas están bien y otras mal. Singer argumenta que la fuente de nuestra moralidad yace en nuestra naturaleza y nuestra reflexión racional acerca de lo que es una vida bien vivida⁸⁰. Para terminar esta sección veamos la ética de Singer puesta en acción. En una de sus obras el filósofo australiano evalúa un dilema moral con respecto a la vida humana: el infanticidio frente a ciertas enfermedades. Singer expresa: «Quizás los padres, con razón, se arrepientan del nacimiento de un hijo discapacitado. En este caso, el efecto que tendrá la muerte del hijo sobre los padres puede ser una razón a favor, y no en contra, de matarlo»⁸¹. Luego concluye en el mismo capítulo: «De cualquier forma, la cuestión principal está clara: matar a un recién nacido discapacitado no es moralmente equivalente a matar a una persona; y muy a menudo no es malo en absoluto»⁸².

Peter Singer se ha identificado con diferentes vertientes dentro del consecuencialismo, sin embargo, es claro cómo podemos aplicar las características generales de nuestra definición en este ejemplo. En este caso Singer está evaluando la vida de un recién nacido pura y exclusivamente bajo las consecuencias que tendría su vida para los padres. No considera las consecuencias para el niño pues para él no es una persona. Pero, más allá de

⁷⁹ Peter Singer, *Rethinking life and death* (Nueva York: St. Martin's Press, 1994), 206.

⁸⁰ Peter Singer, *Ethics in the real world* (Melbourne: Text Publishing, 2016), 34.

⁸¹ Peter Singer, *Ética Práctica* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 226.

⁸² Singer, *Ética práctica*, 236.

esto último, en ningún momento evalúa la acción en sí de matar a un ser humano, solo sus aparentes futuras consecuencias. Este ejemplo de Peter Singer es especialmente útil ya que, además de ser un filósofo muy popular, es uno de los principales oponentes que Spaemann tiene en mente a la hora de criticar el consecuencialismo.

Comparación con la Ética de la Benevolencia

A continuación realizaremos una comparación entre la ética consecuencialista y la ética de la benevolencia. La comparación se basa principalmente en las críticas que realiza Spaemann al consecuencialismo y los posibles resultados de llevar esta doctrina hasta sus últimas consecuencias. Evaluaremos la validez de dichas críticas a nivel teórico y práctico.

La primera y quizás la más importante implicancia que Spaemann critica del consecuencialismo es la desaparición de la individualidad de las personas en la medida en que se convierten en medios para un fin. «En el consecuencialismo desaparece la identidad inconmensurable del otro, que queda reducida a un mero momento dentro de un imaginario bienestar total»⁸³. Al evaluar las acciones exclusivamente por sus consecuencias en una escala global, la persona se convierte en un medio para mejorar ese bienestar global. Si yo ayudo a una persona mayor a cruzar la calle, mi acción es buena en tanto que mejora la situación general del mundo y no en tanto que ayudé a una persona concreta. El individuo se convierte de algún modo en un instrumento utilizado para mejorar el mundo; esto hace que en el consecuencialismo «alguien» se transforme en «algo» con determinada utilidad. La alteridad del otro se vuelve irreal e impersonal, no logro reconocer en el otro su propio ser que es en cierta medida igual al mío. Ambos compartimos el *modus existendi* de persona que nos permite entender que yo soy para el otro lo que el otro es para mí, y si yo no me considero a mí mismo como un instrumento, el otro tampoco debería serlo. Nada de esto sucede en el consecuencialismo. El consecuencialismo ignora, consciente o inconscientemente, la intuición intelectual del ser que captamos en la otra persona. Tras la búsqueda de ciertas consecuencias o cierto objetivo se ve más allá del individuo y se lo ignora por completo. La ética de la benevolencia se basa en el *amor benevolentiae* que es amar al otro en tanto que

⁸³ Robert Spaemann, *Felicidad y Benevolencia* (Madrid: RIALP, 2014), 199.

otro, considerarlo como un fin en sí mismo. La ética consecuencialista invierte esta ecuación. Esto hace que, no solo desaparezca el amor benevolente, sino también el amor en general. Spaemann acierta cuando dice que solo se ama «la identidad de personas concretas determinadas, no una totalidad abstracta»⁸⁴.

Otra crítica que realiza el filósofo alemán es que el consecuencialismo debe encontrar su criterio moral fuera del mismo consecuencialismo. Una acción es moralmente buena, o incluso obligatoria, en tanto que aporta y mejora el estado del mundo. ¿Qué quiere decir que mejora el estado del mundo? Las acciones se juzgan según cuánto aportan o dejan de aportar a ciertas consecuencias y en base a esto son mejores o peores. Empero, ¿con qué criterio hablamos de consecuencias mejores o peores? El consecuencialismo juzga los medios en base a fines preestablecidos pero encuentra dificultades a la hora de definir el criterio según el cual ciertos fines son más deseables que otros. Distintas corrientes a lo largo de la historia han propuesto diferentes criterios para juzgar las consecuencias y las circunstancias. Ahora bien, cualquier criterio debe estar por fuera del consecuencialismo pues si no, habría una argumentación circular: una acción es buena pues tiene consecuencias buenas; y las consecuencias son buenas porque la acción es buena⁸⁵. El fin necesariamente debe ser evaluado en sí mismo y no como medio. Por ende, el consecuencialismo se topa con un límite infranqueable.

Spaemann no solo encuentra problemas lógicos y argumentativos en contra del consecuencialismo. Como vimos a lo largo de la tesis, el filósofo alemán valora mucho nuestros conocimientos morales intuitivos que tenemos «desde siempre». En esta línea, él cree que el consecuencialismo choca con estas intuiciones morales: «La ética consecuencialista se impone una elevada carga probatoria, pues su tesis fundamental está en contradicción con las intuiciones morales de la mayoría de los hombres y con las tradiciones éticas de todas las culturas»⁸⁶. Lo primero que podemos señalar en contra de esta crítica de Spaemann es que el conocimiento moral de «la mayoría de los hombres» y de las culturas puede estar equivocado. Nos apoyamos aquí en la conocida falacia *ad populum*. Sin embargo, Spaemann parecería postular que las intuiciones morales de las personas son correctas y por

⁸⁴ Spaemann, *Felicidad y Benevolencia*, 197.

⁸⁵ Spaemann, *Felicidad y Benevolencia*, 185.

⁸⁶ Spaemann, *Felicidad y Benevolencia*, 190.

eso las vemos manifestadas en la mayoría de las personas; no que las intuiciones son correctas porque la mayoría de las personas las defienden. Otra crítica que podemos hacerle a Spaemann es que es vaga la generalización que realiza cuando alude a «la mayoría de las personas» y «las tradiciones éticas de todas las culturas». No se pretende poner en duda los conocimientos del filósofo alemán, pero parece razonable respaldar estas generalizaciones con datos derivados de encuestas u otros estudios de carácter más sociológico. Esta falta de evidencia estadística se torna más relevante y necesaria si tenemos en cuenta que los filósofos consecuencialistas como Singer utilizan este tipo de información. Claro está que las estadísticas servirían simplemente para marcar alguna tendencia y no para probar nada. Como ya lo hemos argumentado, por la misma naturaleza de la intuición de la otra persona y sus implicancias morales, estas cosas no pueden ser demostradas. Pese a ser indemostrables, Singer parece reconocer la existencia de estas intuiciones o por lo menos de algún tipo de brújula moral dentro del hombre:

Estos estudios brindan respaldo empírico a la idea de que, al igual que otras facultades psicológicas de la mente, como el lenguaje y las matemáticas, estamos dotados de una facultad moral que guía nuestros juicios intuitivos sobre lo correcto y lo incorrecto. Estas intuiciones reflejan el resultado de millones de años en los que nuestros ancestros han vivido como mamíferos sociales y son parte de nuestra herencia común⁸⁷.

Singer utiliza este argumento de las intuiciones morales para demostrar que la ética no es de origen religioso, sino humano. Según esta visión, estas intuiciones morales son algo inherente a la naturaleza humana, que se han ido desarrollando a través de la evolución. El problema con estas intuiciones es que no son suficientes para solucionar los nuevos dilemas éticos que acarrearán las nuevas tecnologías. Por esto, según el filósofo australiano, es que necesitamos del consecuencialismo para abordar las nuevas problemáticas éticas.

Teniendo en cuenta de que ambos filósofos arguyen a favor de la existencia de intuiciones morales ¿por qué terminan planteando éticas tan divergentes? Parecería ser que se refieren a cosas totalmente distintas cuando hablan de intuiciones morales. O por lo menos les asignan distinto valor epistemológico. Por un lado, en Spaemann la intuición del ser de la otra persona es algo radical, pues descubrimos a lo otro en tanto que otro, nos de-

⁸⁷ Peter Singer, *Ethics in the real world* (Melbourne: Text Publishing, 2016), 34.

centramos radicalmente de nuestra posición de vivientes y comprendemos que para la otra persona hay algo real en juego. Y este descubrimiento es el cimiento para cualquier conocimiento moral posterior y por ende no podemos ir en contra de esta intuición. En el caso de Singer, la intuición moral parece ser un tipo de conocimiento (entre otros tantos) que nace a partir de la evolución y por ende se asocia más con temas biológicos y de supervivencia. En este sentido el conocimiento moral es de carácter instrumental. Como nosotros no nos comportamos como otros animales y muchas veces vamos en contra de nuestros instintos y nuestra naturaleza, no estaría mal ir en contra de estas intuiciones morales. Con esta comparación es clara la diferencia que hay entre uno y otro. Spaemann le otorga un valor epistemológico y metafísico mucho más fuerte a la intuición de la otra persona y el conocimiento moral que se deriva de dicha intuición. Este conocimiento es previo y necesario para cualquier tipo de conocimiento posterior. En cambio, Singer lo ve como un ámbito más, dentro de los distintos campos de conocimiento del hombre.

Existe otra gran diferencia en la concepción metafísica de ambos autores que es incluso anterior a la intuición intelectual; la jerarquía ontológica. Ya hemos mencionado que Spaemann, apoyándose en los antiguos, entiende que existe una jerarquía ontológica. Es decir, que las realidades particulares de todo el mundo pueden ser ordenadas según su grado de ser. Esto es fundamental para delimitar un *ordo amoris* que rige el amor benevolente de las personas. Por su parte, Singer rechaza esta concepción de la realidad, especialmente la idea de que el ser humano representa el grado más alto que hay en el mundo. El declara que «La nueva visión no deja lugar para la respuesta tradicional a estas preguntas, que los seres humanos somos una creación especial, infinitamente más valiosa, solo por virtud de nuestra humanidad, que todos los demás seres vivos»⁸⁸. Esto torna el orden del consecuencialismo un poco problemática ya que antes de establecer los medios y las consecuencias se debe decidir una cierta jerarquía basada en otro criterio distinto al de los antiguos y el filósofo alemán. Aunque se abandonen los grados de ser debe haber alguna jerarquía pues resultaría imposible juzgar las consecuencias de las acciones si es igual de relevante las consecuencias que tendrá una roca a las que tendrá un ser humano.

⁸⁸ Peter Singer, *Rethinking life and death* (Nueva York: St. Martin's Press, 1994), 183.

Más allá de todas las diferencias que hemos explorado hasta ahora, Spaemann reconoce que «[e]l utilitarismo produce cierta apariencia de racionalidad y plausibilidad. Parece ser racional porque, aparentemente, proporciona un criterio moral claro y verificable»⁸⁹. Es por esto que esta corriente ética goza cada día de más popularidad. Claro que hay otros motivos que explican la popularidad del consecuencialismo, como por ejemplo el hecho de que es una ética atea. Diversos factores convierten al consecuencialismo en una ética atractiva y en primera instancia hasta razonable. Digo en una primera instancia porque Spaemann cree que los defensores del consecuencialismo no llevan su teoría hasta sus últimas implicancias y por eso no logran darse cuenta de lo errados que están. Nuestro filósofo entiende que adherirse a una teoría ética es adherirse a cierta metafísica y por lo tanto deben considerarse hasta las últimas consecuencias de la doctrina.

Desde la óptica de nuestro filósofo la primera implicancia que supone un problema en el consecuencialismo es que «Tendríamos que saber lo que no podemos saber para saber lo que debemos hacer. La sobreexigencia práctica consiste en que todos, y en todo momento, están obligados, para obrar moralmente, a hacer lo mejor posible para promover el mejor de los mundos»⁹⁰. El consecuencialismo termina exigiendo que el individuo sea un calculador constante de los mundos posibles que resultan de todas sus acciones. Esto no es solo contraintuitivo sino simplemente imposible. Algunos consecuencialistas se refugian en la idea de que no es necesario como individuo estar constantemente calculando los resultados de nuestras acciones; esto dejaría a la imagen que proporciona Spaemann como una caricaturización del consecuencialismo. Walter Sinnott-Armstrong señala lo siguiente con respecto a esto:

Incluso es posible sostener que la mayoría de los agentes normalmente deberían seguir sus intuiciones morales, porque estas intuiciones evolucionaron para llevarnos a realizar actos que maximizan la utilidad, al menos en circunstancias probables (Hare 1981, 46-47). (...) [L]a mayoría de los consecuencialistas no les importa abandonar el consecuencialismo como un procedimiento de decisión directa siempre que las consecuencias sigan siendo el criterio de rectitud (pero véase Chappell 2001)⁹¹.

⁸⁹ Robert Spaemann, *Felicidad y Benevolencia* (Madrid: RIALP, 2014), 187.

⁹⁰ Spaemann, *Felicidad y Benevolencia*, 196.

⁹¹ Walter Sinnott-Armstrong, *Consequentialism*, 2022.

En primer lugar debemos señalar que la idea de que «las intuiciones evolucionaron para llevarnos a realizar actos que maximizan la utilidad» es improbable. Así como criticamos a Spaemann cuando indicaba que el consecuencialismo atenta contra nuestras intuiciones aquí debemos realizar la misma crítica. En segundo lugar, resulta confuso y poco convincente el hecho de que los mismos defensores del consecuencialismo estén dispuestos a abandonar su propia doctrina ética en la cotidianeidad y que ésta solo sirva de guía en ciertas circunstancias. Como señalamos anteriormente, Spaemann considera que adoptar cierta ética implica adoptar también una cierta metafísica y por ende una cosmovisión específica. No es coherente cambiar de cosmovisión según la circunstancia a la que nos enfrentamos. Por ende, si adoptamos el consecuencialismo de manera coherente, el filósofo alemán tiene razón cuando argumenta que «[t]endríamos que saber lo que no podemos saber para saber lo que debemos hacer».

La segunda implicancia del consecuencialismo que Spaemann considera peligrosa va de la mano de la primera y es que «[a] quién quiere lo mejor le está permitido todo. En lugar del recato, del pudor y el respeto profundo, entra en escena la corrección del cálculo»⁹². Es verdad que el consecuencialismo lleva al postulado de que el fin justifica los medios. Bajo esta lógica aquellas personas que logran prever ciertos resultados positivos estarían justificadas para realizar cualquier acción para lograr el resultado deseable. Sin embargo, en la práctica los consecuencialistas no son el villano que Spaemann plantea, pero sí se nota la primacía del cálculo en el razonamiento ético. Por ejemplo, durante una conferencia de TEDx acerca del "altruismo eficaz" Singer expresa: «Entonces haces las cuentas y obtienes algo como esto: puedes proveer un perro guía para un norteamericano ciego o puedes curar entre 400 y 2000 personas ciegas. Creo que está claro qué es lo mejor que podemos hacer»⁹³.

La última gran crítica de Robert Spaemann al consecuencialismo se vincula mucho con la primera crítica esbozada en esta sección: la pérdida de identidad de la otra persona en la medida en que se transforma en medio para un fin. El filósofo alemán cree que, además de quitarle la identidad a los individuos que nos rodean, el consecuencialismo también termina

⁹² Robert Spaemann, *Felicidad y Benevolencia* (Madrid: RIALP, 2014), 191.

⁹³ TED, «Peter Singer: The why and how of effective altruism», video de YouTube, 17:19, publicado el 20 de mayo de 2014, <https://www.youtube.com/watch?v=Diuv3XZQXyc&t=1s>.

por anular la propia identidad. Esto se debe al tecnicismo en el cual naturalmente termina el consecuencialismo. Spaemann señala al respecto:

(...) si la moralidad de la acción es una función de su idoneidad para mejorar el mundo, (...) se transforma en un asunto de expertos en cálculos utilitarios lo más abarcales posibles. (...) La transformación de los imperativos morales en imperativos técnicos viene a parar en una tutela del individuo, que no puede juzgar lo que es bueno o malo bajo ese aspecto⁹⁴.

Llevado hasta sus últimos efectos la doctrina consecuencialista instrumentaliza a las personas y estructura la sociedad desde una élite de expertos. El conocimiento moral se transforma en un saber científico que la mayoría de las personas no poseen. Esto hace que las personas particulares no puedan perseguir sus propios fines y deseos, sino que deben obedecer a los expertos, pues es lo que optimiza la situación del mundo. Estos expertos son los que Spaemann cree que pueden ser peligrosos, ya que tras la búsqueda de cierto bien cualquier cosa está permitido. También es pertinente considerar que dichos expertos no quedan exentos de la pérdida de individualidad pues, al instrumentalizar al otro para mejorar el mundo, ellos también se convierten en instrumentos de la misma mejora.

Recapitulando, hemos visto cuatro puntos principales del consecuencialismo que Spaemann critica desde su ética de la benevolencia. El primer punto es la desaparición de la individualidad, ya sea la propia o la de los demás. Al ser una ética que se basa en objetivos, las personas, a diferencia de lo que sucede en la ética de la benevolencia, se convierten en medios y no en fines en sí mismos. El segundo punto es que el consecuencialismo debe acudir a criterios extramorales por fuera del propio consecuencialismo para establecer las consecuencias que se desean perseguir y desde las cuales se definen los medios. La tercer crítica es que el consecuencialismo atenta contra nuestras intuiciones morales fundamentales; es contraintuitivo y esto es algo que también reconocen los mismos consecuencialistas. El cuarto punto es que hay dos resultados muy negativos del consecuencialismo: que debemos saber lo que nos es imposible saber para actuar moralmente y que el fin justifica los medios y por ende, todo está permitido a aquella persona que persigue una buena causa.

Ambas teorías éticas persiguen lo mismo: una vida que valga la pena ser vivida. Y a pesar de todas las diferencias que hemos explorado existen algunos puntos de convergencia,

⁹⁴ Robert Spaemann, *Felicidad y Benevolencia* (Madrid: RIALP, 2014), 195.

como por ejemplo la postulación de las intuiciones morales, o la visión de que la ética debe ir más allá de uno mismo, o el papel protagónico de la razón. Sin embargo, aun en estos puntos de convergencia existen matices que permiten que ambas corrientes se diferencien. Las intuiciones morales adquieren un valor muy distinto en las dos teorías; por un lado para Spaemann es una instancia gnoseológica fundante de todo nuestro accionar ético posterior, por otro lado Singer ve a la intuición moral como una consecuencia de la evolución del hombre y por ende le adjudica un carácter meramente instrumental para la supervivencia. Ambas corrientes van más allá de uno mismo, mientras que en el consecuencialismo se apunta a un juicio universalizable basado en estrictas reglas, en la ética de la benevolencia se busca una actitud moral universal basada en la captación de la otra persona y regida por el *ordo amoris*. La razón toma un papel preponderante en las dos teorías pero de manera muy disímil. En la ética de la benevolencia la razón nos ayuda a de-centrarnos para captar genuinamente al otro en tanto que otro; en el consecuencialismo la razón se reduce únicamente como la racionalización y sirve para optimizar resultados y maximizar la eficiencia. No podemos afirmar que las intenciones de los consecuencialistas como Peter Singer son malas ni tampoco podemos negar el impacto positivo que han tenido las organizaciones benéficas basadas en este tipo de ideas. Sin embargo, sí podemos argumentar (como se ha hecho en este capítulo) que filosóficamente es una corriente con muchas carencias y que en la práctica es una doctrina potencialmente muy peligrosa que puede derivar en una dictadura regida por «una élite futurológica»⁹⁵.

Con lo visto en este capítulo y con estos ejemplos podemos afirmar que hay una diferencia radical entre ambas corrientes. La diferencia es radical porque es una diferencia metafísica. La ética de la benevolencia es realista y se fundamenta en la apertura al ser que tenemos cuando captamos intuitivamente a la otra persona en tanto que individuo. Hemos establecido en el capítulo anterior que en el fondo de cada fundamentación última de cualquier ética hay una decisión y el consecuencialismo no es ajeno a esto. La decisión es construir su ética bajo la visión de optimización de resultados. Esta decisión supone el verdadero fundamento del consecuencialismo. Cualquier otro intento de justificación –como las intuiciones morales que son producto de la evolución– es posterior y por ende, no es el

⁹⁵ Robert Spaemann, *Límites: Acerca de la dimensión ética del actuar* (Madrid: EIUNSA, 2003), 235.

sustento último del sistema filosófico. En cambio, la fundamentación última de la ética de la benevolencia no resulta de una decisión, sino que nace de «una evidencia de percepción, (...) evidencia de la realidad del otro y de la propia como realidad de un sujeto y no solo como realidad de un objeto del instinto»⁹⁶.

⁹⁶ Spaemann, *Felicidad y Benevolencia*, 155.

Conclusión

Como se explicitó en el principio del trabajo, el objetivo de esta tesis fue encontrar, ordenar y esclarecer los fundamentos metafísicos de la ética de la benevolencia de Robert Spaemann. Nuestra primera labor fue definir la ética de la benevolencia y a ello estuvo dedicado el primer capítulo. Lo primero que fue estudiado en este capítulo fue la *eudaimonía*. Esto se debe a que para tener una comprensión más completa de la ética de la benevolencia es preciso entender la doctrina ética que Spaemann toma como base. A su vez, el filósofo alemán no quiere dejar fuera de la discusión ética el deber moral. Por lo tanto, en su ética de la benevolencia conviven ambas corrientes: las éticas eudemonistas clásicas y las éticas deontológicas surgidas a partir de la época moderna. Sin embargo, adoptar las bases de estas corrientes implica tener que resolver ciertos problemas que acarrear dichas teorías.

Los tres principales problemas del eudemonismo que indagamos son: la satisfacción subjetiva y el criterio objetivo, la vida como totalidad, la imposibilidad de una felicidad plena en tanto que seres finitos. Spaemann identifica que la raíz de estas antinomias de la felicidad es la inherente *conditio humana* de ser seres vivos y racionales. Estas condiciones del ser humano parecen ser contradictorias. Por un lado, la vida es ante todo centralidad, concebir el mundo en tanto que afecta mi existencia. Por otro lado, la racionalidad es de-centramiento; es lo que permite al individuo salir de su posición central en tanto que ser vivo y considerar el mundo exterior más allá de lo que afecta mi existencia. El enfoque de Spaemann sobre la razón y la vida en el ser humano permite comprender mejor las contradicciones que se presentan en el eudemonismo, mencionadas anteriormente. La vida y la razón, lo natural y lo racional, o cualquier otra denominación de estas condiciones, parecen ser opuestas en un primer análisis. Sin embargo, tras un examen más profundo, podemos afirmar que estas

ambigüedades se superan debido a que los seres humanos no son meramente instinto o pura racionalidad, sino que ambas partes coexisten. La forma en que estas dos partes coexisten depende de cada individuo, pero según Spaemann, el *amor benevolentiae* es la clave para lograr una vida realizada que va más allá del mero bienestar o la simple satisfacción.

El *amor benevolentiae* es aquel que considera a las cosas y a las personas en sí mismas y no por cierta utilidad que pudieran satisfacer. Esto es posible gracias a la razón, que permite de-centrarnos y conocer la realidad como independiente de nuestra existencia. Este reconocimiento de las demás personas, es decir del otro en tanto que otro, conduce a cierta responsabilidad (la otra gran influencia de la ética de la benevolencia). Pero esta responsabilidad no es abstracta, sino que se rige bajo los dos criterios que determinan lo que Spaemann denomina el *ordo amoris*: la distancia física y la jerarquía ontológica. El *ordo amoris* le agrega a la ética de la benevolencia un marco verídico y aplicable de responsabilidad que las éticas eudemonistas clásicas no tenían. Al encerrarse en la pura felicidad como estado subjetivo no existía una responsabilidad directa hacia las otras personas. Con la propuesta de Spaemann hay una búsqueda de la vida realizada que necesariamente culmina en una responsabilidad y un deber hacia el prójimo.

Una vez definida la ética de la benevolencia ahondamos en el fundamento metafísico. Las dos ideas centrales del fundamento metafísico son la visión teleológica de la naturaleza y la percepción del ser en la otra persona. Además de estas dos ideas, hay una premisa fundamental para descubrir el fundamento metafísico que plantea Spaemann para su ética. La premisa es que no hay que ser ni filósofo ni creyente para actuar éticamente (con amor benevolente). Esta premisa es vital para comprender por qué Spaemann debe dar un fundamento metafísico simple que surja de la experiencia y no de una filosofía abstracta ni de una creencia religiosa específica.

La visión teleológica de la realidad es la explicación del movimiento por la causa final y no por la causa eficiente. El movimiento de las cosas se da por una inclinación que nace desde dentro de las cosas y no es algo externo que las mueve de manera eficiente. La visión teleológica es un paradigma ontológico que tiene una doble dimensión con respecto al amor benevolente. Por un lado, nos permite reconocer la verdadera independencia de las cosas y en especial de las personas, a quienes pasamos a considerar en sí mismas y no como

parte de nuestros intereses. Esto nos permite entablar un verdadero *amor benevolentiae*. Por otro lado, entendemos que las personas pueden verse frustradas en la búsqueda del bien pero nosotros podemos colaborar para superar esos obstáculos que impiden llegar al *telos*.

A la captación de la otra persona como una realidad totalmente independiente a la nuestra Spaemann la denomina «despertar a la realidad» o «el despertar de la razón». La captación es un conocimiento directo y primitivo, ya que es una intuición intelectual. Esto quiere decir que no es demostrable, lo único que podemos hacer es argumentar la razonabilidad de dicha intuición. Esta intuición, en su sentido más básico, implica simplemente captar a otra persona. En un sentido más profundo y epistemológico se trata de la intuición del ser, que es el fundamento de todo nuestro conocimiento. Por lo tanto, despertar a la realidad implica abrirnos al ser. Gracias a esta apertura al ser, podemos afirmar que las personas en cierta medida trascienden. Participan de algo más amplio que su propia realidad. La base metafísica de la ética se encuentra en esta idea. Es a través de esta intuición que surgen los imperativos morales, que no solo se refieren a nuestras obligaciones, sino también a la búsqueda de una vida plena y realizada.

El último paso de esta tesis fue comparar la ética de la benevolencia con la ética consecuencialista. Esto nos permitió reafirmar el fundamento metafísico establecido en el segundo capítulo y también explorar las consecuencias de no adoptar como fundamento la realidad, sino una regla abstracta.

Para comparar ambas éticas primero fue preciso construir una definición del consecuencialismo, ya que existe una gran variedad de matices dentro de esta corriente. Definimos al consecuencialismo como una ética normativa que tiene como criterio último de moralidad las consecuencias de las acciones, bajo la consideración del mundo en su totalidad y no del agente concreto que realiza la acción. Luego de esta definición abordamos brevemente el pensamiento del filósofo consecuencialista Peter Singer. La filosofía de Singer nos permitió observar el consecuencialismo en la práctica. A partir de nuestra definición y de la doctrina de Singer analizamos cuatro críticas principales que Spaemann realiza desde la óptica de la ética de la benevolencia. En primer lugar, señalamos la pérdida de la individualidad, tanto la propia como la de los demás. En el consecuencialismo, debido a su enfoque en objetivos, las personas se convierten en medios en lugar de fines en sí mismas.

En segundo lugar, el consecuencialismo necesita recurrir a criterios extramorales para determinar las consecuencias que se buscan alcanzar y, a partir de ahí, definir los medios. La tercera crítica es que el consecuencialismo va en contra de nuestras intuiciones morales fundamentales, resultando contraintuitivo, incluso según los propios defensores de esta corriente ética. Por último, se destacan dos resultados negativos del consecuencialismo: la necesidad de conocer lo imposible para actuar éticamente y la idea de que el fin justifica los medios, lo que permite cualquier acción en busca de una causa justa. Con este capítulo final pudimos afirmar que hay una diferencia radical entre ambas corrientes y reafirmamos los fundamentos metafísicos de la ética de la benevolencia. La diferencia entre estas éticas es radical porque es una diferencia metafísica. La ética de la benevolencia es realista y se fundamenta en la apertura al ser que tenemos cuando captamos intuitivamente a la otra persona en sí misma.

A lo largo de toda la tesis se ha intentado analizar el pensamiento de Spaemann de manera crítica. Hemos descubierto algunos puntos débiles, pero por sobre todo, mucha solidez en la ética de la benevolencia. Cabe destacar, para finalizar la investigación, algunas de las mayores virtudes de la filosofía spaemanniana trabajada en esta tesis. El primer punto que debemos destacar es la vuelta al realismo. Como hemos dicho en la introducción, vivimos en una época histórica caracterizada por la idea de posverdad. A pesar de la pluralidad de opiniones que existen, es innegable la huella de esta idea en la cultura occidental. Parece que nos hemos olvidado de la experiencia humana y el valor que esta tiene; ya no tiene valor aquello que conocemos antes de ponernos a reflexionar acerca de temas filosóficos. Spaemann retoma este conocimiento y así logra brindar una imagen más completa y fidedigna de la realidad. A pesar del gran valor que le asigna a la racionalidad no reduce todo el conocimiento únicamente al conocimiento racional y reconoce un conocimiento más directo y primitivo que se presupone en el conocimiento racional. El segundo aspecto destacable de la ética de la benevolencia es su alcance universal que nace del postulado de que todas las personas, y no solo los religiosos o los filósofos, son capaces de actuar éticamente. Spaemann muestra humildad y apertura con este postulado. Además, logra descubrir el fundamento metafísico que respalda el postulado: la captación genuina de la otra persona. Y con esto también logra aunar los dos ejes centrales de la ética a lo largo de toda la historia: la vida realizada y la responsabilidad. Finalmente, hay que destacar que Spaemann

reconoce sus propias limitaciones; o mejor dicho, las limitaciones del entendimiento humano. Al no limitar el conocimiento humano simplemente a la racionalidad o la intuición comprende que hay cuestiones que, por su propia naturaleza, no pueden ser demostradas. El filósofo alemán lo reconoce explícitamente y no tiene problema en aceptar esta frontera ineludible de su filosofía y del entendimiento humano.

Fuentes y bibliografía

Fuentes primarias

Spaemann, Robert. «La inviolabilidad de la vida humana». *Anuario Filosófico*, no 27 (1994): 69-87.

Spaemann, Robert. «Teleología natural y acción». *Anuario Filosófico*, no 24 (1991): 273-278.

Spaemann, Robert. *Ética: Cuestiones fundamentales*. Pamplona: EUNSA, 2007.

Spaemann, Robert. *Felicidad y benevolencia*. Madrid: RIALP, 2014.

Spaemann, Robert. *Límites: Acerca de la dimensión ética del actuar*. Madrid: EIUNSA, 2003.

Spaemann, Robert. *Lo natural y lo racional*. Madrid: RIALP, 1989.

Spaemann, Robert. *Reflexión y espontaneidad: Estudios sobre Fenelón*. Traducido por Simón Yarza. Pamplona: EUNSA, 2020.

Spaemann, Robert. *Sobre Dios y el mundo: una autobiografía dialogada*. Madrid: Ediciones Palabra, 2014.

Fuentes secundarias

Agulló Cantos, Pedro. *La Ética de la Benevolencia de Robert Spaemann en su Contexto Sistémico y Consecuencialista. Algunas Cuestiones Aplicadas*. Tesis de Doctorado, Universidad de Murcia, 2022.

Asla, Mariano. «Naturalismo», *Diccionario Interdisciplinar Austral* (2017), editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL=<http://dia.austral.edu.ar/Naturalismo>.

- Cajipo Francisco, Robert Adam. *Dios como fundamento de toda la realidad en el pensamiento de Robert Spaemann*. Tesis de Doctorado en la Facultad Eclesiástica de Filosofía, Universidad de Navarra, 2022.
- Carlson, Erik. *Consequentialism Reconsidered*. Berlin: Springer, 1995.
- Comte, Auguste. *Discurso sobre el espíritu positivo*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1964.
- Howard-Snyder, Frances. «The heart of consequentialism». *Philosophical Studies* 76, (1994): 107-129.
- Keymar Opazo, María Paz. «Bien y naturaleza: algunas coincidencias entre Robert Spaemann y Charles Taylor». *Pensamiento y Cultura*, Vol. 10 (2007): 39-49, ISSN 0123-0999.
- Kuciński, Andrzej. «Robert Spaemann's ontology of the persons as a contribution to overcoming an anthropological crisis». *Seminare. Learned Investigations*, vol. 41, no 4 (2020): 33-44, <http://doi.org/10.21852/sem.2020.4.03>.
- Löw, Reinhard y Spaemann, Robert. *Die Frage 'Wozu?' Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*. München-Zürich: R. Piper & Co., 1981.
- Maritain, Jacques. *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente*. Buenos Aires: DEDEBEC, 1949.
- Massini-Correas, Carlos Ignacio. 2019. «Consecuencialismo ético». En *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL=http://dia.austral.edu.ar/Consecuencialismo_ético
- Papineau, David, «Naturalism», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/naturalism/>.
- Pro Velasco, María Luisa. *Introducción a la ética de Robert Spaemann*. Granada: Editorial Comares, 2021.
- Rodríguez Duplá, Leonardo. «La benevolencia como categoría fundamental de la Ética eudemonista». *Revista de Filosofía* 3, n° 3 (1990): 215-222.

- Sabuy Sabangu, Paulin. «La unidad de nuestro ser como cuestión fundamental de la antropología filosófica: R. Spaemann y la crítica del cogito cartesiano». *Anuario Filosófico*, Vol. XLI, no 2 (2008): 459-482.
- Singer, Peter. *Ethics in the Real World*. Melbourne: Text Publishing, 2016.
- Singer, Peter. *Ética Práctica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Singer, Peter. *Rethinking Life and Death*. Nueva York: St. Martin's Press, 1994.
- Sinnott-Armstrong, Walter, «Consequentialism», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/consequentialism/>>.
- TED. «Peter Singer: The why and how of effective altruism». Video de YouTube, 17:19. Publicado el 20 de mayo de 2014. <https://www.youtube.com/watch?v=Diuv3XZQXyc&t=1s>.
- Zaborowski, Holger. *Robert Spaemann's Philosophy of the Human Person*. New York: Oxford University Press, 2010.