



La estructuración de la responsabilidad según Spaemann como alternativa al consecuencialismo

Almudena Rivadulla Durán

Profesora tutor: Ana Marta González

Índice

Introducción	4
1. Una fenomenología de la responsabilidad	7
2. Ontología de la responsabilidad según Spaemann	12
2.1. Origen, contenido y fundamento de la responsabilidad: Racionalidad y benevolencia	22
2.2. Estructura de la responsabilidad según Spaemann: <i>Ordo amoris</i>	28
3. ¿Responsabilidades infinitas?	30
3.1. ¿Es el consecuencialismo una ética humana viable?	30
3.2. Crítica de Spaemann al consecuencialismo	34
4. Concreción del <i>ordo amoris</i> : Los límites del cálculo consecuencialista	38
5. Conclusión	44

Abreviaturas

“Felicidad y benevolencia” = FB

“Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar” = LIM

“Lo natural y lo racional” = NR

Introducción

Con el presente trabajo trataré de acercarme al tema de la responsabilidad desde la argumentación que Spaemann desarrolla en su libro “Felicidad y Benevolencia”. En él Spaemann sostiene que *“la dimensión moral en sentido estricto es la dimensión de relación responsable con la realidad”*¹. Por tanto, el tema de la responsabilidad se inserta en una reflexión sobre la naturaleza moral y social del hombre.

Decidí ocuparme de este tema porque, a pesar de vivir en tiempos en los que se habla mucho de responsabilidad –responsabilidad empresarial, medioambiental, ciudadana, etc.- no se tiene una noción clara sobre qué es lo que hay que hacer *para* ser responsable. De hecho, esta última expresión está mal enfocada. En realidad no hay que hacer nada *para* ser responsable. El ser humano, por ser como es, está llamado a dar respuesta a una serie de cuestiones que dependen de él. Haga lo que haga, el hombre es responsable de sus acciones. Por tanto, la pregunta no es qué hacer para ser responsable, sino cómo responder satisfactoriamente a esas cuestiones que dependen de mí; qué hacer para responder a las exigencias que el mundo de hoy, tal y como está configurado, nos lanza. Dice así Franco Volpi:

“En la aparente imposibilidad de soluciones compartidas, es posible quizás refugiarse en una indicación frágil, pero que practique un lenguaje de verdad, sin catastrofismos ni infundados optimismos, y que se disponga a la búsqueda de nuevos recursos simbólicos para resignificar el habitar del hombre sobre la tierra, radicándolo en la naturaleza y en la historia. En resumen: un humanismo que, frente a la destrucción de las certezas y los imaginarios simbólicos, se esfuerce por activar el

¹ Robert Spaemann, FB, p.254.

cuidado de sí y el sentido de responsabilidad que el hombre es, en principio, capaz de practicar. Guiar este esfuerzo es uno de los cometidos más urgentes de una filosofía práctica a la altura de los retos del mundo contemporáneo”².

Hoy en día es, por tanto, más urgente que ninguna otra cosa encontrar el criterio que nos permita distinguir lo que es deber nuestro y lo que no; conocer el orden de prioridades correcto gracias al cual atendamos a lo que nos compete principalmente y dejemos de atender como principal lo que en realidad es secundario. En qué orden de tareas nos es posible vivir responsable y felizmente es lo que trataremos de descubrir con nuestra reflexión. Ya san Agustín habló de un orden, el orden del amor, y a él remitimos de la mano de Robert Spaemann para dar nueva luz sobre una reflexión esencialmente ética:

“Al actuar tenemos que vérnoslas con muchos hombres y animales, y además puede tratarse de muertos, vivos o vivos futuros. Hay por lo demás, evidentemente, algo así como una gradación de cercanía y lejanía de la cual resulta una jerarquía de la atención que merecen los intereses, un ordo amoris. Todos estos hombres – también nosotros mismos – tienen diversos intereses, necesidades, deseos, que a su vez deben ser jerarquizados. Solo podemos vivir en amistad con nosotros mismos si somos algo más que un paralelogramo de fuerzas contrapuestas y si al hacer una cosa no nos lamentamos de no poder hacer la otra, esto es, si podemos realmente identificarnos con el punto de vista que guía nuestra elección. La ética filosófica trata de desarrollar este punto de vista”³.

En cuanto a la estructura, he decidido organizar el presente trabajo de tal manera que pueda entenderse cómo la responsabilidad resulta ser efectivamente *“la dimensión moral en sentido estricto”*⁴. Después de un primer acercamiento al fenómeno de la responsabilidad en el que ya aparecen nociones y expresiones de Spaemann, he intentado desarrollar una ontología de la responsabilidad. En ella hablaremos primero de la racionalidad⁵, semilla de la que brota la benevolencia como la perspectiva propia y exclusiva del ser racional y en la que arraiga la responsabilidad. Por lo tanto, con la

² “Racionalidad práctica: Alcance y estructuras de la acción humana”, Franco Volpi, *“¡Llega a ser lo que eres! La tarea de la filosofía práctica más allá de Kant”*, p.225-238.

³ R. Spaemann, LIM, p.25.

⁴ Robert Spaemann, FB, p.254.

⁵ Sin definirla como racionalidad teórica, práctica o instrumental.

reflexión en torno a la racionalidad y a la benevolencia desembocaremos en la noción de responsabilidad que no es otra cosa que *“la benevolencia que se hace práctica”*⁶. Hablaremos también sobre el criterio consecuencialista y su imposibilidad práctica y, por último, trataré de argumentar a favor de un criterio de estructuración de la responsabilidad que respete la estructura y el dinamismo de la vida humana: el *ordo amoris*.

⁶ Spaemann, FB, p.209.

1. Una fenomenología de la responsabilidad

El objetivo de esta reflexión es, como ya hemos indicado, recuperar el fenómeno de la responsabilidad como un fenómeno moral arraigado en la capacidad racional y relacional del hombre en cuanto tal. A lo que nos referimos, por tanto, cuando hablamos de “responsabilidad” en este sentido es a un tipo de agente definido por un tipo de acciones. En su obrar el hombre es responsable en tanto que lo que hace no le incumbe solo a él *en cuanto agente*, sino que afecta, directa o indirectamente, a los demás, los cuales, en relación con esa acción, se convierten *en sujetos pacientes*. Que el agente sepa esto es lo que le define como “libre” y, por tanto, como responsable. Su sociabilidad consiste, por tanto, en algo más que en el mero hecho de vivir junto a otros de su misma especie. Su sociabilidad es moral ya que es en la relación consigo mismo y con otros donde “*se despliega la naturaleza moral del hombre*”⁷.

En ejercicios de sintaxis se puede ver esta relación entre sujetos; entre sujeto agente y sujeto paciente. Para lo que se llama en sintaxis oración en voz activa se podría poner el siguiente ejemplo: “el profesor atiende al alumno”. En esta oración la función sintáctica de sujeto la cumple el profesor y el alumno es parte del predicado. El que une a ambos sujetos, al profesor y al alumno, es el verbo “atiende”. Lingüísticamente llamamos verbo a la acción, de modo que se puede decir que lo que, en definitiva, une a ambos sujetos es la acción. Esta misma oración (“el profesor atiende al alumno”) puede escribirse en voz pasiva, de tal modo que los dos sujetos que aparecen en la frase en voz activa se intercambian las posiciones: “el alumno es atendido por el profesor”. Ahora es el alumno el que cumple la función de sujeto, mientras que el profesor ha pasado a

⁷ Robert Spaemann, LIM, p.218.

formar parte del predicado. A pesar de este cambio de posición, la acción no deja de relacionar a ambos sujetos.

Lo que refleja sencillamente este ejercicio de sintaxis no se reduce a un intercambio de funciones sintácticas. Esta distribución de posiciones o funciones sintácticas, en las que ambos, el profesor y el alumno, son de un modo u otro, esto es, activa o pasivamente, sujetos de la oración, no se debe exclusivamente a la aplicación de una función sintáctica reglada por la ciencia de la sintaxis. Las funciones sintácticas se apoyan en la misma realidad: en la realidad de la acción. Que el verbo pueda referirse a ambos sujetos significa que cada uno se halla inmiscuido en la misma acción de distinta manera: el profesor actúa y el alumno recibe la acción. Con este ejemplo nos hemos situado en un escenario específico, el del trabajo.

Utilizo este escenario porque en él vemos con claridad que la relación del profesor hacia el alumno es una relación de responsabilidad, que podemos llamar “relación moral”. Es responsable del alumno en tanto que es a él a quien el alumno llama cuando quiere resolver una duda. Es el profesor el que tiene la capacidad de responder a su alumno y, por ello, es a él a quien se dirige el alumno (él es llamado por el alumno). Por esto, decimos que el profesor debe responder al alumno. Es su deber. Sin embargo, la exigencia de responsabilidad no se dirige únicamente al profesor, sino también al alumno. Más allá del ejemplo se puede interpretar la siguiente situación: el alumno llama al profesor en busca de ayuda y, a continuación, el profesor responde a la petición de su alumno. Que el alumno llame al profesor significa que el alumno necesita ayuda para resolver una duda y sabe que solo su profesor puede aclararle. Pero, ¿en qué sentido se le puede exigir al alumno responsabilidad en una situación como esta? En tanto que pide ayuda, en tanto que llama al profesor, el alumno también está asumiendo una responsabilidad. Él es responsable de aprender lo que el profesor enseña. Ese es su deber en tanto que lo debido o lo propio del alumno es aprender.

De este modo, podemos entender que la petición de ayuda que dirige el alumno a su profesor es también una acción que funda una “relación moral”. Sin embargo, no se trata de una relación moral entre él y su profesor, pues al alumno no se le puede exigir responsabilidad por su profesor. Se trata de una relación moral en el sentido de una relación consigo mismo. Está siendo responsable consigo mismo. Está respondiendo a lo que le pide su realidad humana: saber lo que no sabe y está llamado a saber. El

alumno es responsable de su aprendizaje en tanto que la duda no puede resolverla él mismo. De este modo, tanto solicitar ayuda como conceder ayuda refieren al mismo tipo de acción, esto es, a la acción que tiene como fin ayudar. La acción que relaciona a ambos sujetos es la acción de ayudar. La realidad del alumno que necesita ayuda interpela al profesor y la realidad ante la cual el alumno se encuentra le mueve a pedir ayuda. Tanto el ser ayudado por el profesor como el ayudar al alumno consisten en el tipo de acción que para Spaemann es el prototipo de acción responsable.

Acción responsable es aquella que da respuesta a una cuestión abierta de la vida, a una cuestión por resolver, que, en el caso de nuestro ejemplo, es la cuestión acerca de *“la menesterosidad de la vida por la falta de sabiduría”*⁸. De tal manera que tanto la enseñanza como el aprendizaje son dos modos de asumir responsablemente la propia realidad. El alumno responde a su realidad de aprendiz, a su necesidad de aprender, y lo hace llamando al profesor, el cual, si quiere ser responsable (de hecho), debe atender la petición del alumno.

También podemos hablar de relaciones morales y, por consiguiente, de unas debidas relaciones responsables, cuando hablamos de la relación padre-hijo, médico-paciente, etc. La siguiente afirmación de Spaemann: *“la dimensión moral en sentido estricto es la dimensión de relación responsable con la realidad”*⁹ alcanza claridad en este punto.

A partir del ejemplo empleado y de las explicaciones vemos que lo que llamamos “relación moral” entraña que la acción fundante de dicha relación no es una simple reacción al medio. La acción humana no se define como respuesta a un estímulo que procede del exterior, sino que goza de una autonomía¹⁰. Dice Spaemann: *“la autonomía del sentido de la acción es simplemente otra palabra para lo que denominamos libertad... obrar libremente significa saber lo que se hace y por qué se hace.”*¹¹ Dice también sobre la libertad: *“la libertad no es primariamente la acción*

⁸ “La menesterosidad de la vida no está condicionada únicamente por circunstancias externas, sino también por la propia insuficiencia, en especial por la falta de sabiduría.” Spaemann, R. FB, p.163.

⁹ Spaemann, FB, p.254.

¹⁰ “Saber que nuestra acción tiene en diferentes contextos diferentes significados para los demás es lo que constituye la autonomía específica de la acción. (...) En principio, los significados y contextos referidos no se hallan por sí mismos necesariamente conectados entre sí de algún particular modo. Únicamente bajo el punto de vista de la responsabilidad se produce una conexión como la referida”. Robert Spaemann, FB, p.215-216.

¹¹ Robert Spaemann, FB, p. 214-215.

individual, sino la constitución de la persona, la intensidad con que se halla despierta a la realidad"¹². En el ejemplo que hemos puesto, ser libre parece algo sencillo: el profesor atiende al alumno y el alumno pide ayuda al profesor. Sin embargo, la realidad es que hoy en día cada persona debe atender a múltiples exigencias: laborales, familiares, sociales, religiosas. Por esta complejidad resulta urgente encontrar un criterio que permita ordenar las exigencias y, en definitiva, jerarquizarlas.

Que la responsabilidad sea algo humano se debe a que el hombre es libre, y a que su libertad es finita, limitada. No es todo lo que puede ni debe ser, y la realidad le interpela de múltiples maneras. El hombre no satisface automáticamente esas exigencias arriba mencionadas, sino según las considere, según sea consciente o no de ellas y de qué manera. Será importante para explicar esto último hacer una clara distinción entre el modo de ser del hombre, que es libre y, por ello, responsable, y el modo de ser vivo de los seres no racionales, esto es, de los animales y de las plantas.

La libertad definida en el párrafo anterior como "*la constitución de la persona*"¹³ se refiere a que el modo en el que se individualiza la especie hombre es, a diferencia del animal, en el modo de ser persona y no en el modo ejemplar. No hay una realización típica del ser racional, como sí la hay en los seres vivos no racionales (plantas y animales). Lo que es propio y exclusivo del ser humano, frente al resto de seres vivos, es la realización personal: una autorrealización que está llamada a ser consciente de sí misma y de la realidad que le rodea. Por el contrario, el resto de seres vivos, no. Por tanto, como ser llamado a ser consciente de que sus acciones le configuran y afectan a otros, decimos que el hombre es responsable: capaz de hacerse cargo del significado que tienen sus acciones tanto para sí mismo como para la comunidad de la que forma parte. Sin embargo, para que el hombre responda de hecho a esa llamada a la moralidad o, mejor, a la libertad, tiene que "*despertar a la realidad*"¹⁴. Más adelante hablaremos con mayor profundidad sobre lo que Spaemann quiere decir con esa expresión. Baste decir aquí que el ser conscientes de la realidad o, lo que es lo mismo, el estar despiertos a la realidad, propia y ajena, es condición previa para la capacidad efectiva de dar respuesta a cuestiones que la realidad propia y la que nos rodea nos plantean.

¹² Spaemann, FB, p.217.

¹³ Spaemann, FB, p.217.

¹⁴ Spaemann, R. FB, p. 148.

El estar relacionado moralmente con uno mismo se traduce en el ser consciente de la propia realidad como una realidad por desarrollar. Hacerse cargo de la llamada que nos hace nuestra propia realidad de seres por hacerse; hacerse cargo de las cuestiones abiertas de nuestra vida como lo son nuestro carácter y personalidad, nuestra familia, nuestras amistades, nuestra ciudadanía, etc. es caer en la cuenta de la responsabilidad que deriva de nuestras acciones, las cuales serán, inevitablemente (seamos conscientes de ello o no), configuradoras de todas esas realidades por desarrollar: nuestro carácter, nuestra familia, nuestros amigos, nuestra comunidad... Que seamos responsables de nuestras acciones significa que con ellas damos respuesta, mejor o peor, a esas cuestiones que se nos van abriendo a lo largo de la vida y que se nos plantean como tareas o deberes; en última instancia, con ellas damos un contenido u otro a la clase de personas que podemos ser. Estas consideraciones permiten dar un contexto ético más amplio a la doctrina clásica de los deberes.

En efecto: responder a las llamadas que nos hace la realidad es un modo de hablar de los deberes: si no respondemos nosotros a esas llamadas, esas realidades quedan desatendidas. Las omisiones son, en este sentido, ausencia de respuestas, ausencia de acciones responsables y, por tanto, son irresponsabilidad del agente: allí donde se nos necesitaba, no acudimos. De hecho, tal y como define Spaemann la libertad, el hombre es libre solo si en la selección que hace al actuar, se hace cargo del significado que tiene la acción tanto para sí mismo como para aquellos a quienes afectará de un modo u otro. Por esto *“la libertad no es primariamente la acción individual”*, sino *“la intensidad con que se halla despierta a la realidad”*¹⁵, es decir, no se es libre en soledad y aisladamente, sino en relación, en sociedad, entre otros.

¹⁵ Robert Spaemann, FB, p.217.

2. Ontología de la responsabilidad según Spaemann

Consideremos primero la racionalidad como raíz a partir de la cual la responsabilidad como “*dimensión moral en sentido estricto*” alcanzará su sentido.

La razón no es en el hombre una compensación por una deficiencia en su estructura instintiva, sino que es la apertura de una nueva dimensión: la dimensión del ser, de la realidad. La diferenciación que supone el tener una naturaleza racional es para el hombre tan radical que le define como no-animal. Es tal la diferenciación, que es contraposición. La razón funda un género propio que se contrapone al género animal¹⁶. El no pertenecer al reino de los animales significa que la vida del hombre no se reduce a la conservación de la propia vida a través de la satisfacción de los instintos naturales. Hay en el hombre otros deseos diversos de los del instinto, otra satisfacción a la instintiva, de tal manera que realmente no se puede hablar con propiedad de instintos, cuando hablamos del hombre¹⁷. Quizá hablemos del hombre como animal racional porque su ser no es puramente racional sino que también es orgánico y, en esto, es como el animal. Pero, a pesar de ello, no es del todo correcto definir al hombre como animal. A diferencia del animal, cuya naturaleza no es más que orgánica, al hombre no le podemos atribuir una naturaleza instintiva cerrada ya que la razón consiste en apertura:

¹⁶ “En esta definición (*animal rationale*) la razón podría entenderse ciertamente como *differentia specifica*, como rasgo que distingue -de modo parecido a como la trompa distingue al elefante- la especie homo sapiens de otros seres vivos. Sin embargo, esta distinción es de hecho aún más fundamental. La diferencia referida parece fundar más bien un género propio, por cuya virtud contraponemos el hombre con el animal...” Spaemann, R. FB, p.133.

¹⁷ “La naturaleza humana no es, desde el principio, forma alguna de la totalidad finita que pudiera consumarse en sí misma como totalidad biológica y complacerse en esa consumación. El deseo de un ser con una estructura instintual abierta es infinito. En la satisfacción del instinto no consigue la paz, sino que exige nuevos deseos.” Spaemann, R. FB, p.142.

en apertura a la realidad, a la consideración de la realidad más allá del propio poder ser de cada hombre.

La razón, como novedad radical y fundadora de un nuevo tipo de viviente, no consiste tampoco en una innovación que compita contra el instinto. El llamado “sobrante racional” no hace al hombre ser un animal sofisticado. Lo que hace la razón es definir una nueva forma de ser vivo que es radicalmente distinta a las otras¹⁸. No hay una continuidad que vaya hacia un mayor desarrollo desde el ser animal hasta el ser humano. La razón introduce una ruptura, *“hace saltar el círculo de la autorrealización y la autoafirmación”* en el que se halla centrada la vida¹⁹ y que es el contexto desde el cual el viviente percibe el mundo y le da significado²⁰. La razón, sin embargo, excede ese contexto: *“el excedente en cuestión consiste en la apertura de una dimensión de incondicionalidad, es decir, de un horizonte que no es, por su propia esencia, relativo a los intereses de un ser vivo o de una especie natural, sino que, como horizonte esencialmente infinito, permite, por el contrario, relativizar todo interés finito”*²¹. El ser que despierta a la realidad deja de percibirse como el centro exclusivo de su universo particular. Descubre que “existe” un universo en el que él se halla, en el que él mismo “es”, y que, en ese mismo universo, “hay” otros seres, “existen” otros seres²². Spaemann define la razón como *“conciencia completamente despierta- conciencia que se sabe a sí misma como realidad particular en un horizonte infinito.”* Este saberse finito en medio de un horizonte infinito es un saberse entre otros seres. Y ese saberse entre otros es un relativizarse, un descentralizarse. Por la razón soy consciente de que soy, de que otros también son y de que son conscientes de que son. Otra definición que da Spaemann de la razón es la de *“aquella capacidad del hombre que 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”*. Por esto, por la apertura que significa la razón, el hombre

¹⁸ El modo en que se individualiza la especie hombre, según Spaemann, es en el modo de ser persona. El modo de ser del hombre es el modo personal y no el modo ejemplar. No hay una realización típica del ser racional. Lo que hay es una realización personal.

¹⁹ “El viviente es un dentro que se aísla frente a un fuera. Transforma todo lo que le afecta en medio, otorgándole de ese modo significado.” Spaemann, R. FB, p.134.

²⁰ “El viviente “entiende” el mundo dando significado a todo lo que le afecta en el contexto de la propia autoafirmación y autorrealización.” Spaemann, R. FB, p.134.

²¹ R. Spaemann, FB, pp.135 y 136.

²² “Las palabras <ser>, <existe> y <hay> abren un horizonte cuya extensión es infinita y cuyo centro se halla en todas partes, por tanto, no exclusivamente en el lugar en que yo mismo me encuentro”. Spaemann, R. FB, p.135.

no es animal, el cual “*ni se relativiza, ni se absolutiza, pues no dispone del horizonte de lo absoluto, del horizonte del ser*”.

Por otro lado, a pesar de no permanecer cerrado en la centralidad de la vida, el ser humano no puede desentenderse de su autoconservación, esto es, de su alimentación, de su procreación, etc. Son temas de su vida. “*Existir en este horizonte (en el horizonte de la razón) significa hallarse en insuperable tensión con el hecho de que el ser racional es también un viviente, que sigue estando en el centro de su mundo circundante e interpretando el mundo desde el punto de vista de su inquietud por el propio poder ser*”²³. Pero lo cierto es que el hombre no está hecho solo para conservar su vida, sino que está llamado a lograrla, a elevarse hacia las formas sociales y racionales de vida. La razón es una invitación a una forma de vida que trasciende²⁴ los deseos inmediatos del instinto. De esta manera, las acciones conservadoras de la vida orgánica, como la nutrición y la procreación, son acciones que, en tanto que las realiza el hombre²⁵, están llamadas a responder a la forma de vida que le compete al hombre por naturaleza. ¿En qué consiste esa forma de vida? ¿En qué consiste vivir según la razón? ¿Cómo articular las exigencias de la vida y las exigencias de la razón²⁶, siendo ambas exigencias naturales? ¿Cómo puede articularse la autorrealización como autorrelativización?

Ya en el primer párrafo hemos hablado de que la razón no está como compensación. Pero tampoco está para ocupar el lugar del instinto. La razón es descentralizadora, no aniquila al instinto, sino que lo “quita de en medio” en el sentido de que lo integra en un contexto vital más amplio. Lo interpreta en el nuevo horizonte abierto por la razón: el horizonte del ser. El ser racional reconoce las funciones del instinto y las reconoce como lo que son: funciones para la autoconservación²⁷. Este reconocimiento es, en realidad, una ampliación de su significado porque la autoconservación se pone al servicio de una nueva finalidad, más amplia: la de la

²³ R. Spaemann, FB, p.135.

²⁴ Integra los deseos del instinto en un contexto vital más amplio: social, moral.

²⁵ “La acción humana no es simplemente un acontecimiento instintivo”. R. Spaemann, FB, p.243.

²⁶ “La vida activa inmediata y la conciencia, la autorrealización entendida como satisfacción de instintos, por un lado, y como autorrelativización dentro de un horizonte de generalidad racional, por otro, se hallan, sin lugar a dudas, en una relación de tensión, aun cuando, como ya vimos, no haya que entenderla como relación excluyente.” R. Spaemann, FB, p.139.

²⁷ “La interpretación del instinto no acontece por sí misma, no es naturaleza, sino aquello que llamamos lo racional. Solo en la razón se manifiesta la naturaleza *como* naturaleza. El animal tiene hambre, pero a él no se le revela la finalidad del hambre, es decir, la autoconservación. Tampoco se le revela la finalidad natural del impulso sexual, a saber, la conservación de la especie.” R. Spaemann, FB, p.244.

autorrealización como autorrelativización. Y es así como la vida orgánica se trasciende a sí misma²⁸ y se convierte en otro tipo de vida, esto es, alcanza “*el ámbito general de las formas racionales y sociales de vida*”²⁹.

La racionalidad significa, por tanto, el abandono del punto de vista del instinto a la hora de actuar. Es un cambio de consideración, una conversión³⁰. Spaemann utiliza la palabra “conversión” para expresar con rotundidad la transformación que implica que el hombre despierte a la realidad que le abre la razón ya que, por el contrario, “*en la inclinación instintiva el yo no se descubre a sí mismo ni descubre al otro, sino que permanece oculto para sí propio en la centralidad característica de lo orgánico*”³¹.

Y es de tal importancia el despertar a la realidad, el convertirse, el cambiar de consideración, que hemos de pararnos a considerarlo detenidamente. Solo *mala fide* persevera el hombre en la centralidad de la vida orgánica³².

El viviente orgánico se caracteriza por vivir centrado en sí mismo en tanto que todo lo que percibe lo percibe a partir de sí mismo. Lo que le rodea tiene un significado en tanto que significa algo para él, y no en tanto que realidad en sí misma. El cordero percibe a su madre no como oveja sino como lo que le alimenta. El contexto vital del viviente se reduce al contexto marcado por sus necesidades de autoconservación y, básicamente, por la alimentación y la procreación. Lo que se halla más allá de sus necesidades no existe para él. El viviente orgánico permanece centrado en la satisfacción instintiva. En eso y en nada más consiste su vida. No vive consciente de su vida como algo que lograr, sino que se limita a cumplir con lo requerido por sus necesidades orgánicas, sin plantearse otra alternativa ya que no hay un requerimiento más allá del de sus instintos naturales. En cambio, el ser racional sí percibe lo que le rodea como realidad en sí misma más allá de sí mismo, distinta de sí mismo. Y puede hacerlo por el hecho de ser racional ya que “*en el acto de despertar a la razón aparecen*

²⁸ Spaemann, R. FB, final de p.145.

²⁹ Spaemann, R. FB, p.138.

³⁰ “Para este salto ontológico (la percepción del ente como ente absoluto, como identidad) elijo aquí con sumo cuidado un término del lenguaje ético-religioso. La razón se halla en que la invitación ética-*¡convertíos!*- no convoca sino a realizar expresamente el giro que constituye el ser genuinamente humano del hombre, y que justamente por ello no se puede pensar como resultado de un progreso. El desarrollo sigue siempre una dirección. Al cambio de dirección no lo llamamos desarrollo, sino decisión. (...) Cuando se da, el ser vivo abandona su centralidad.” Spaemann, R. FB, pp.136- 137.

³¹ Spaemann, R. FB, p.154.

³² Spaemann, R. FB, p.143.

a un tiempo la realidad propia y la del otro”³³. Por la razón el hombre puede descentralizarse, esto es, salir de sí mismo y entrar en una relación respetuosa con lo que le rodea. Vive consciente de su ser y de los demás seres. Sí escucha los requerimientos de sus necesidades más básicas, pero no responde inconscientemente, sino que los incluye dentro de una forma de vida racional de modo tal que amplía su significado. Así, el hecho de comer se convierte en una celebración familiar; el de beber, en un brindis entre amigos; y la relación sexual, en una expresión de amor.

Como ya hemos dicho, para el ser humano hay otros fines diversos de los del instinto, hay otras necesidades a las instintivas. La relación genuinamente humana con la realidad que le rodea es una relación entre “identidades”. Por eso hablamos de relación respetuosa y, en definitiva, de relación moral. Que la realidad sea “identidad” significa que es percibida como capaz de poseer una relación consigo misma y, por tanto, como realidad que en sí misma es distinta del que la percibe; que no se reduce a ser percibida, sino que antes de ser percibida ya es real; no es nunca una simple función del percibir ajeno. Por lo tanto, merece respeto. No merece ser reducida a objeto de mi instinto. Y, en todo caso, si ha de ser objeto de mi uso o de mi interés, si he de tratar con ella, he de hacerlo con respeto. Que el otro como un quien, es decir, como otro ser humano, se manifieste ante mí equivale a que yo, como otro quien, pueda establecer con él una “relación moral”. Se trata de una relación liberada de la urgencia de lo instintivo, que permite que el otro comparezca en su propia realidad. La moralidad se basa 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”*³⁴. El ser humano *“como ser moral es capaz por su parte de aceptar a alguien como identidad y despierta a su propia individualidad en virtud de este reconocimiento”*³⁵. De este modo: *“solo 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”*³⁶. Si no fuese así, “decidiría” el instinto, es decir, bastarían las reacciones a favor de sus requerimientos. Pero la realidad nuestra es que hay alternativa a las peticiones que nos hace el instinto. Ante el hambre podemos reaccionar comiendo o decidiendo no comer, porque el hambre no es para

³³ Spaemann, R. FB, p. 154.

³⁴ Spaemann, FB, pp.155.

³⁵ Spaemann, FB, pp.144.

³⁶ Spaemann, FB, pp.154.

nosotros determinación suficiente para la acción. Lo que hay en nosotros además de la pulsión instintiva es la determinación racional, que se puede adherir o se puede oponer a esa pulsión; que puede también modularla. Si *“aun siendo instinto hemos abandonado nuestra centralidad y nos percibimos como el otro de otro”*³⁷, *“el propio yo no es fin del instinto”*³⁸.

Despertar a la realidad es percibir la realidad como lo que es, como identidad. Me percibo como yo mismo y percibo a lo otro como lo otro. Abandono el punto de vista de mi instinto y percibo las realidades que me rodean como distintas de mí. Que despertemos a la realidad significa también que entramos con ella en relación (autorrelativización), que nos relativizamos frente al otro, al cual reconocemos su propio centro. En esa medida, se configura un espacio de relación genuinamente moral, configurador tanto de la realidad propia como de la ajena. Este entrar en relación moral con la realidad consiste en una transformación. De hecho, el hombre que despierta *“ya no es el centro de sí mismo en relación con el cual todo lo demás es de menor realidad, es decir, entorno”*³⁹. Y esto se debe a que *“en el acto de despertar a la razón aparecen a un tiempo la realidad propia y la del otro”*⁴⁰ de tal manera que el otro se manifiesta como *alter ego*.

El despertar a la realidad no es, por tanto, un asunto trivial, sino que en él, en la percepción de la realidad, comparece la libertad y se despliega. No es posible ser libre mientras todavía vivimos dominados por la necesidad natural, o en el desconocimiento de lo que nuestras acciones significan realmente. *“Saber que nuestra acción tiene en diferentes contextos diferentes significados para los demás”*⁴¹ es lo que constituye la libertad humana.

La reflexión anterior explica que, según Spaemann, *“lo real solo es percibido como es en sí mismo cuando se lo percibe como proyecto”*⁴², es decir, la percepción de la realidad consiste en la percepción de su constitución teleológica ya que *“el ser del viviente no es pura existencia objetiva, sino una tendencia...”*⁴³. Que percibamos el ser

³⁷ Spaemann, FB, p.154.

³⁸ Spaemann, FB, pp.148.

³⁹ Spaemann, NR, pp.147-148.

⁴⁰ Spaemann, FB, pp.154.

⁴¹ Spaemann, FB, p. 215.

⁴² Spaemann, FB, p.157.

⁴³ Spaemann, FB, p.158.

como *proyecto*, como *tendencia* es el hecho en el que se basa la moralidad como responsabilidad. La realidad entendida como tal, es decir, como proyecto o tendencia, como teleológica, se presenta al ser racional como “*proceso para el que algo está en juego*”⁴⁴. Esa percepción es una llamada a la que el hombre debe responder porque tiene la capacidad para ello: la benevolencia.

Que la realidad viva tienda, se proyecte, sea un proceso, significa que aquello con lo que se relaciona (hacia lo que tiende, hacia lo que se proyecta) no le es indiferente, sino que le importa. Al animal le importa lo que le rodea en tanto que depende de ello para sobrevivir: busca alimento, se defiende del peligro, huye, se refugia... Algo es bueno para el animal en tanto que cumple su función de conservación: como alimento, como arma, como refugio, etc. En cambio, la importancia o significado que tiene la realidad para el ser humano, dotado de racionalidad y, sobre todo, despierto ya a la realidad, no es simplemente relativa a las necesidades naturales, sino que “*el otro*” se vuelve “*importante para mí por lo que en sí mismo es, no por lo que sea para mí*”⁴⁵. No reconoce ya la realidad solo en función de sus necesidades básicas, sino que reconoce lo real como tal, es decir, que es ya por sí mismo real. Es en esta apertura a la realidad en lo que se basa la benevolencia. La benevolencia “*deja ser para mí el ser-para-sí del otro*”⁴⁶. En cambio, si nos cerramos y perseveramos en los requerimientos del instinto, no respetamos el ser-para-sí de lo otro en cuanto tal: centrados en nosotros mismos y cerrados a la realidad todo lo demás o es para mí o no es nada en absoluto.

Optar por una vida racional, en este sentido, consiste en una reorientación, pues al aceptar la realidad como en sí misma es, nos comprometemos con ella. De este modo, nuestra vida se trasciende a sí misma y entra en relación con otras vidas. Es en esto en lo que consiste la autorrelativización y es a partir de ella, de esta reorientación, que es posible la autorrealización humana. Sin embargo, no estamos hablando aún de responsabilidad como fenómeno moral, ya que una cosa es que el ser humano se haga consciente de su responsabilidad al adoptar el punto de vista de la benevolencia, y otra cosa es que el ser humano responda de hecho y debidamente a las exigencias morales que la realidad le plantea. Para esto último, es fundamental elaborar un *ordo amoris*.

⁴⁴ Spaemann, FB, p.158.

⁴⁵ Spaemann, FB, pp.153-154.

⁴⁶ R. Spaemann, NR, p.149.

Por la racionalidad somos conscientes de la teleología, la indigencia y la finitud de la propia vida y de la vida de los demás seres humanos. Entendemos que el ser humano no por serlo de hecho es *verdaderamente humano*; es necesario *aprender* a ser verdaderamente humano. No basta con que el hombre pertenezca de facto al género humano, pues a pesar de su racionalidad puede rechazar su apertura. Entendemos también que solos no podemos ni siquiera asegurar nuestra supervivencia; necesitamos contar con la *ayuda* de los demás. Y, así, despiertos ya a la realidad propia y ajena, el ser humano entiende que no puede actuar de cualquier modo pues sus acciones afectarán a los demás de un modo u otro, según el tipo de relación, y entra así en una relación con el otro que es diferente según quién sea y según cuál sea la situación. Este hecho de saber que sus acciones afectan a otros, de una manera u otra, hace posible que el agente sea capaz de ver las necesidades de los demás y de acudir en su ayuda. Esta posibilidad se manifiesta sobre la base de haber percibido al otro como real, como proyecto: ayudar consiste en “*dirigirse a lo que es conveniente para el otro, es decir, lo que satisface su propia trascendencia volitiva*”⁴⁷. Sin embargo, se puede ayudar de muchas maneras. Se hace necesario entonces distinguir entre tipos de acción y que el agente ordene su capacidad de responder a las exigencias que le plantea la realidad según una jerarquía.

La percepción de la realidad como en sí misma es (como necesitada de ayuda por su teleología e indigencia) exige como respuesta aquella acción que tiene como fin ayudar: “*percibir un organismo vivo significa percibirlo teleológicamente, es decir, contribuir a consumir su tendencia*”⁴⁸. La ayuda es respuesta a esa percepción. No es, sin embargo, el único modo⁴⁹ de responder, pues nuestra relación con el otro puede tener como base un amor *concupiscentiae*: “*basta con que lo quiera como parte de mi mundo, como causa del placer que su compañía me produce o por cualquier otra ventaja*”⁵⁰. Lo que ocurre en este tipo de casos es que percibimos la realidad no como identidad, no como algo en sí, sino como algo para mí. Sin embargo, lo que propiamente le corresponde a la realidad es que sea percibida tal y como es: como identidad. Es derecho suyo y es a la vez una exigencia para todo aquel que tenga la capacidad de percepción (racionalidad). Por eso hablamos de justicia como la base de toda relación del hombre con el otro. Lo justo es descubrir la amabilidad tanto de la

⁴⁷ R. Spaemann, FB, p.152.

⁴⁸ Spaemann, FB, p.177.

⁴⁹ Spaemann, FB, p. 252.

⁵⁰ Spaemann, FB, p.153.

propia realidad como de la de los demás y amarla como lo que es. Entonces, ¿en qué se concreta ese amor por lo otro? No estamos hablando de una relación sentimental, pues en el sentimiento nos hallamos centrados en nosotros mismos y lo que nos rodea nos importa en tanto que nos afecta. De lo que estamos hablando es de “*lo racional en el sentido pleno*”⁵¹. A este tipo de amor Spaemann lo llama amor *benevolentiae*. Por consiguiente, la acción que tiene como fin ayudar no es una opción sin fundamento ya que, como hemos dicho, le precede la percepción de la realidad; ni es tampoco la única opción, pues existe el amor *concupiscentiae*. Pero sí es la opción fundamental porque se basa en la benevolencia entendida como amor racional.

Al hablar de responsabilidad como fenómeno moral, lo que guíe nuestra capacidad de responder a las distintas cuestiones que la vida nos plantea, no es el interés individual de cada uno o el puro azar, pues nos encontramos relacionados con una realidad que nos trasciende, nos encontramos descentralizados, entre otros seres. En este encuentro percibimos lo que nos rodea con una realidad suya propia, distinta de la nuestra, y establecemos con ella una relación. Si queremos responder debidamente a las cuestiones que se nos abren en estas situaciones de relación, debemos abrirnos al punto de vista del otro y no permanecer cerrados en el nuestro. Así forjamos una realidad común en la que podremos hablar de amor *benevolentiae* y en definitiva, de responsabilidad. En este sentido dice Spaemann:

*“Solo tiene sentido hablar de responsabilidad cuando pensamos la idea de semejantes <proyectos> (de seres cuyo ser se proyecta más allá de su existencia fáctica, hacia una realización de su vida que no se restringe a su conservación), pues solo entonces es dictada nuestra intervención en el acontecer universal por algo distinto del propio interés o la pura arbitrariedad. Solo entonces podemos distinguir en general las acciones morales de las que no lo son, no meramente las útiles de las inútiles, las convenientes para el agente de las inadmisibles para él”*⁵².

Las acciones responsables son aquellas que responden de manera distinta⁵³, es decir, consciente y debidamente⁵⁴, a las necesidades de autoconservación y a los intereses espontáneos del instinto. El agente que es responsable no se caracteriza por

⁵¹ Spaemann, NR.

⁵² Spaemann, FB, p.256.

⁵³ “...por algo distinto del puro interés o la pura arbitrariedad”. Spaemann, FB, p.256.

⁵⁴ Debidamente o según un orden racional y, en definitiva, un *ordo amoris*.

responder inmediatamente a las demandas orgánicas, sino que lo que le define es que su respuesta es consciente. Ese ser consciente es el “*saber que nuestra acción tiene en diferentes contextos diferentes significados para los demás*”⁵⁵, lo cual acontece “*en forma de responsabilidad*”⁵⁶. Solo se puede hablar de responsabilidad, por tanto, cuando nos referimos a agentes que saben que su acción tiene significado no solo para ellos, sino para todos aquellos con los que el agente de alguna manera se halla relacionado. No podemos, por tanto, decir que el animal es responsable de lo que hace, porque no percibe “*el sentido que su actividad tiene para los demás*”⁵⁷. En cambio, “*para un ser racional la relación que mantiene con todo lo que es no es para él algo externo, sino algo que forma parte de la definición del logro o el fracaso de la propia vida*”⁵⁸. No es algo externo porque al ser dotado de razón no le es indiferente la realidad que le rodea, sino que, al ser consciente de ella, el tipo de trato que tenga con ella le afecta inevitablemente de una manera o de otra⁵⁹. Por esto hablamos de trato debido o indebido. Que el trato que el ser racional tenga con todo lo real sea además definitorio par su propia vida es indicativo de que lo que se juega el agente racional en su respuesta cotidiana a las demandas vitales es más que su autoconservación: es su autorrealización, que se basa en la autorrelativización moral y que acontece como responsabilidad. Añadimos el calificativo de “moral” porque el encontrarse como ser entre seres puede darse de muchas formas y a la que nos queremos referir como fenómeno moral es a la relación responsable con los demás, a un estar entre los demás de manera responsable.

⁵⁵ Spaemann, FB, p.215.

⁵⁶ Spaemann, FB, p.256.

⁵⁷ Spaemann, FB, p.215.

⁵⁸ Spaemann, FB, p.253.

⁵⁹ “... con cada acción particular y en cada situación de acción particular, por triviales y poco significativas que en apariencia éstas pudieran ser, el agente pone siempre en juego, de un modo u otro, también su propio “sí mismo”, vale decir, su propio “ser”, como el individuo que precisamente es. La praxis no se agota nunca, como tal, en el mero tratar u operar con cosas, ni tampoco en el tener que ver de diferentes modos con otras personas. Todas esas formas de trato entran a formar parte del ámbito de la praxis, solo en la medida en que quedan situadas, por así decir, dentro del espacio de significatividad que abre la referencia del agente a sí mismo, como aquel de quien él mismo se está ocupando también, y primariamente, al ocuparse de todo lo demás”. Vigo, A.G. “Autorreferencia práctica y normatividad”, en A.M. González & A.G. Vigo (eds.) *Racionalidad práctica: Alcance y estructuras de la acción humana*, Hildesheim: Olms. 2010, p.199.

2.1. Origen, contenido y fundamento de la responsabilidad:

Racionalidad y benevolencia

Hablemos ahora sobre el origen, contenido, y fundamento de la responsabilidad. El modo de actuar responsable consiste, como ya hemos dicho, en el trato consciente y debido⁶⁰ tanto a las realidades inanimadas como a los seres vivos (plantas y animales), a los demás seres humanos y a nosotros mismos. La percepción de lo que son las cosas y seres con los que me relaciono funda el deber de la asistencia, es decir, el deber de tratar a eso otro de acuerdo con su realidad. Es en esa percepción el lugar donde tiene su origen la responsabilidad, esto es, en la racionalidad; y es esa asistencia, o trato consciente y debido, en lo que consiste la acción responsable, es el contenido de la responsabilidad: *“El obrar tiene en sí mismo la índole del socorro, y supone una naturaleza en cuyo auxilio acudimos al obrar”*⁶¹. La acción responsable es, en definitiva, el prototipo de acción benevolente sobre el que más arriba hemos hablado: la acción que tiene como fin ayudar. De hecho, afirma Spaemann que *“la responsabilidad es la benevolencia que se hace práctica”*⁶².

Aquello que fundamenta la responsabilidad es el derecho que tiene la realidad a ser percibida como identidad, como proyecto o tendencia⁶³; y, como ya hemos dicho, es en esa percepción, en *“el “frente a frente”, que nos pone en la situación de prójimo”*⁶⁴, donde se origina la exigencia moral de responsabilidad.

No basta sin embargo hablar simplemente del origen, contenido y fundamento de la responsabilidad para definir bien este fenómeno como fenómeno moral. Es imprescindible, si queremos que la responsabilidad se concrete en el tipo de acciones moralmente buenas, reflexionar acerca de un orden de respuestas según el tipo de realidades, pues nuestro prójimo puede ser cualquiera, pueden serlo todos. Por esto, por la abarcabilidad universal del concepto de responsabilidad, es necesario encontrar un criterio que acote tal concepto porque de lo que hablamos, en definitiva, es de acciones responsables, y como tales, particulares, concretas, condicionadas.

⁶⁰ Puedo tratar conscientemente mal a las cosas y seres que me rodean.

⁶¹ Spaemann, FB, p.263.

⁶² Spaemann, FB, p.209.

⁶³ Spaemann, FB, p.265.

⁶⁴ Spaemann, FB, p.260.

La responsabilidad se especifica en su objeto y en su destinatario, es decir, en un “de quién” o “por algo” y en un “frente a quién”⁶⁵. Las realidades inanimadas, los seres vivos, los demás hombres y nosotros mismos pueden ser objeto de nuestra responsabilidad en tanto que podemos encontrarnos en relación con ellos: “*todo ello merece ciertamente buen trato, y eventualmente ayuda*”⁶⁶. El destinatario de la responsabilidad es aquel que puede pedir cuentas o pedir una explicación al agente por su uso o trato con aquello o con quienes se encuentra relacionado.

Sin embargo, ¿en qué sentido somos responsables de todos esos tipos de realidades (inanimadas y animadas)? Es importante distinguir el tipo de realidad al que tratamos porque, según sea su naturaleza, tendremos mayor o menor responsabilidad.

Somos responsables, los seres humanos, de las realidades inanimadas en tanto que son cosas buenas para algo. Por tanto, el uso que hagamos de ellas, para que sea un uso responsable, ha de ser cuidadoso. Pero, ¿ante quién somos responsables de los objetos o realidades sin vida? Ante todos aquellos posibles usuarios, a los que también hemos de respetar como tales.

En cuanto a los seres vivos en general, somos responsables de ellos en tanto que son realidades para las que algo es bueno, en tanto que tienen una identidad que impide que se les trate como meros medios. Es importante distinguir entre plantas, animales y seres humanos ya que hay una esencial diferencia entre el grupo de plantas y animales por un lado, y el ser humano por otro, pues los primeros son vivientes no autoconscientes, mientras que el ser humano es viviente racional (autoconsciente). Sin embargo, a pesar de esta esencial diferencia, no nos podemos dispensar de un trato respetuoso hacia el animal o hacia las plantas, ya que se trata de seres vivos cuya forma de vida es su mismo ser⁶⁷. Sin embargo, a diferencia del ser vivo racional, la vida no se le presenta al animal (o a la planta) como una totalidad. De hecho, ni siquiera “se le presenta la vida al animal”. Lo que hace el animal es vivir orgánicamente: responder a sus impulsos y reaccionar ante el medio. El animal no es responsable de sí mismo, es decir, no puede responder de sí mismo porque no puede percibirse a sí mismo⁶⁸. Lo que

⁶⁵ Spaemann, LIM, p. 205.

⁶⁶ Spaemann, FB, p.257.

⁶⁷ “El trato descubre aquello con lo que tratamos”. Spaemann, FB, p.255.

⁶⁸ La moralidad se fundamenta en una percepción: “en la percepción de la realidad del otro de la misma manera que la del propio yo”. Spaemann, FB, p.155.

hace es responder al medio orgánico y al ambiente o, mejor dicho, reaccionar. El animal permanece de manera inocente en su centralidad orgánica, posición “*en la que todo aquello con lo que se encuentra es exclusivamente “medio” para él y aparece solamente con el significado que tiene para su conservación*”⁶⁹. Por esto, “*la responsabilidad para con el animal se refiere al cómo de su vida, no a la existencia como tal*”⁷⁰, “*a sus modos de experiencia, no a su vida como totalidad*”⁷¹. Por esto, “*al matar un animal, no cerramos los ojos ante una realidad, pues la vida del animal no tiene, considerada como totalidad, realidad alguna: solo es real de momento en momento*”⁷². Sin embargo, esto no nos dispensa de mantener con ellos una relación de responsabilidad como una relación moral. En el momento en el que tratamos a un animal o a una planta, se nos exige cierta responsabilidad ya que la diferencia entre el hecho de tratarla como su realidad viva exige o no, está en que lo que le hagamos será en el primer caso para la conservación de su vida o para su muerte en el segundo caso. Vemos esta diferencia en lo que significa regar cada día una planta que decora el salón de mi casa y en lo que significa no regarla nunca o dejar de regarla. Y la vemos también, más trágicamente, en lo que significa atender a nuestra mascota y en lo que significa no hacerlo. Hay, por tanto, aquí también como base de nuestro trato con los animales y las plantas una percepción de la realidad más allá de nosotros mismos y, por lo tanto, una percepción que, a la hora de actuar sobre esa realidad, se convierte en una exigencia moral. Por lo tanto, no solo somos responsables del modo en que los cuidamos en atención a posibles “usuarios” o generaciones futuras: sino que la misma estructura del viviente reclama de nosotros cierta respuesta.

Es verdad que hay diferencias en el trato debido a las plantas por un lado y a los animales por otro y es importante tenerlo en cuenta ya que la percepción que tenemos de la planta como ser vivo no implica las mismas exigencias que la percepción que tenemos del animal, a pesar de que ambos, plantas y animales, pertenezcan al grupo de vivientes no racionales.

En el caso conjunto de plantas y animales, somos responsables de ellos en tanto que el hombre se halla en un mundo lleno de distintas especies vivas con las que se relaciona no solo por necesidad, pues lo que necesita del mundo vegetal y animal no

⁶⁹ Spaemann, FB, p.260.

⁷⁰ Spaemann, FB, p.262.

⁷¹ Spaemann, FB, p.180.

⁷² Spaemann, FB, p.180.

engloba toda la variedad de especies que hay. Por tanto, lo que haga en relación con los diferentes tipos de plantas y animales no le puede ser indiferente ya que ningún tipo de especie es sustituible.

En cuanto al destinatario de la responsabilidad para con los animales y las plantas, éstos no pueden pedir cuentas al hombre por el trato que reciben de él. Es el hombre el único que puede ser destinatario de esa responsabilidad. Sin embargo, al considerarnos destinatarios de la responsabilidad que tenemos para con las plantas y animales, salta la objeción de que tal consideración cae en un antropocentrismo injustificado. Dice así Spaemann: *“Una conocida objeción reza: uno no debería considerar antropomorfa la vida extrahumana. Mi respuesta a ello es: tenemos que considerarla como antropomorfa si queremos hacerle justicia. Sólo partiendo de la vida consciente que somos nosotros mismos, podemos hablar de modo adecuado de la vida inconsciente, de la vida extrahumana. No tenemos acceso directo a esta vida. Sólo podemos considerarla vida consciente restando la consciencia”*. Y afirma más adelante: *“La idea del ser de algo es inseparable de la idea de la identidad de aquello que es. Y precisamente esta idea es un antropomorfismo fundamental”*⁷³. Spaemann defiende fervorosamente este antropomorfismo porque la alternativa a esta posición es la del antropocentrismo que es en la que se basa, fundamentalmente, el criterio consecuencialista. De esta manera, si queremos hablar de una relación responsable del hombre hacia las distintas especies naturales, y no de una mera manipulación, irrespetuosa, hemos de concederles a éstas un cierto modo de ser, pues el hombre entiende aquello en lo que consiste “ser” desde sí mismo. A partir de esta concesión, los seres animados no racionales se nos presentan como respetables y es así como es posible hablar de una relación moral entre ellos y el hombre.

En cuanto a la responsabilidad que los hombres tenemos los unos respecto de los otros, hemos de decir algo radicalmente distinto y nuevo, ya que *“ayudar a un hombre es ayudar a alguien que ayuda”*⁷⁴. La dificultad aquí está en que ayudar a otro hombre significa hacer algo por otro quien, el cual, como hombre, puede hacer las cosas por sí mismo. ¿En qué situaciones podemos hacer algo por el otro, esto es, sustituir al agente en su agencia? Nuestra relación con otro ser humano es una relación con alguien que tiene ya una relación consigo mismo. Por tanto, la responsabilidad que uno tenga con

⁷³ “Realidad como antropomorfismo” Spaemann, en Anuario Filosófico, 2002 (35), 713-730.

⁷⁴ Spaemann, FB, p.264.

otro hombre es posterior a la responsabilidad que uno tiene consigo mismo. Nuestra responsabilidad por otra persona es posterior a su libertad. Por esto hablamos de que la ayuda tiene, en principio, un carácter indirecto. Lo único anterior a la libertad del otro es el respeto. El respeto debido a un ser humano es el respeto a su libertad: a su capacidad de responder por sí mismo de sus acciones u omisiones. Que otro haga algo por él debe estar justificado ya que él está capacitado para hacer las cosas por sí mismo. Sin embargo, como dice Spaemann, *“sin interpersonalidad no hay persona”*⁷⁵, es decir, el hombre por su finitud es un ser necesitado de ayuda: *“dependemos los unos de los otros para llegar a ser reales como seres de libertad”*⁷⁶. En nuestra libertad⁷⁷ es en lo que consiste nuestra dignidad⁷⁸. La libertad se fundamenta en la situación abierta de todo ser racional que está despierto a la realidad, esto es, que es consciente de sí mismo y de los demás. Con la libertad, así entendida, nace la responsabilidad moral; la capacidad de responder debidamente a las distintas cuestiones de la vida: familiares, sociales, personales, profesionales, etc. *“Solo quien ha sido ayudado aprende también a ayudarse a sí mismo, es decir, aprende a entrar en una relación indirecta consigo que es constitutiva de la praxis moral”*⁷⁹. La ayuda a la vida desamparada es la acción moral por excelencia que es ejercida ya en el comienzo de cada vida humana. Entre los padres y el hijo existe una relación que responde a la necesidad que tiene el hijo de recibir amparo por parte de aquellos que, por su relación de amor, son sus padres. El ser humano nace sin tener nada, ni siquiera lenguaje. Por su finitud, el ser humano no puede dar lo que no tiene. Es en la familia donde el ser humano aprende, porque es ahí donde por vez primera es acogido y tratado como un ser llamado a responder. Si no fuera acogido de este modo, en un horizonte así, difícilmente podría llegar a desarrollar su propio sentido de responsabilidad. En efecto: para que la relación con uno mismo sea responsable es necesaria una previa relación interpersonal. Esta previa relación interpersonal se fundamenta en la salida de la centralidad; en la apertura a la realidad del otro y, por tanto, en el descubrimiento de la propia realidad como proyecto. Lo cual quiere decir que a ser persona no se aprende solo, sino en relación con otras personas.

⁷⁵ Spaemann, FB, p.266.

⁷⁶ Spaemann, FB, p.266.

⁷⁷ “El lugar de la libertad no es primariamente la acción individual, sino la constitución de la persona, la intensidad con que se halla despierta a la realidad”. Spaemann, FB, p.217.

⁷⁸ “La dignidad del hombre se basa en que el ser humano rebasa la posición de centralidad, en la que todo aquello con lo que se encuentra es exclusivamente medio para él y aparece solamente con el significado que tiene para su conservación”. Spaemann, FB, p.260.

⁷⁹ Spaemann, FB, p.164.

Ya desde niños están nuestros padres, de los que aprendemos a escuchar, a hablar, etc.

Abiertos a la realidad nos encontramos con nosotros mismos y se nos plantea la cuestión de nuestra identidad. Se nos plantea la cuestión acerca de quiénes somos cada uno, y de nosotros se espera una respuesta que quedará reflejada en nuestras relaciones. Por consiguiente, a diferencia del resto de seres vivos, el hombre está llamado a responder de lo que hace o deja de hacer ante los demás pues sus acciones no dejan de afectar a otros con los que el agente se halla ocasional o comprometidamente relacionado. Que el agente sea consciente de esto, del significado objetivo de su acción, más allá de lo que para él o subjetivamente signifique su acción, es lo que le capacita para responder de sí mismo ante los demás.

2.2. Estructura de la responsabilidad según Spaemann:

Ordo amoris

Sin embargo, la realidad que se le abre al ser racional tiene un horizonte infinito y en él hay muchos seres, hay seres de todo tipo, que se encuentran cerca y lejos. Además, despierto a la realidad de sí mismo, el agente racional se descubre como un ser vivo con unas necesidades naturales de las que también se ha de ocupar. A primera vista, parece que la responsabilidad para con nosotros mismos resulta incompatible con la responsabilidad para con los demás y, sin embargo, es en la preferencia por los demás donde reside nuestra dignidad como hombres⁸⁰. De hecho, “*amar algo por sí mismo es, precisamente, el modo específico de autorrealización humana*”⁸¹. Podríamos pensar que Spaemann se está refiriendo al amor por uno mismo y no al amor por otros y, sin embargo, en el amarse a uno mismo como uno mismo es se incluyen necesariamente aquellos con los que tenemos algún tipo de relación. La razón de esto es que está en la condición esencial del hombre el ser “un ser entre seres”. Está llamado a reconocer a los demás como amables y a hacer por los demás lo que exige su amabilidad.

El amor es, sin embargo, en sí mismo potencialmente ilimitado –“*el alma es, en cierto modo, todas las cosas*”, dice Aristóteles en *De anima*, III, 10-. Todo lo real tiene

⁸⁰ Spaemann, FB, p.266.

⁸¹ Spaemann, FB, p.181.

derecho a ser percibido tal y como es. Pero, por nuestra finitud no podemos dedicar nuestra atención a toda la realidad en general. Podemos conocer la realidad en general, pero la verdad es que no podemos actuar en general. Para traducir a la práctica lo que advertimos como necesitado de ayuda, que es amplio, general y diverso, necesitamos introducir límites. *“En el momento mismo de empezar a obrar⁸², el benevolente debe como ser finito producir conmensurabilidad y relativizar aquello con lo que se encuentra”⁸³*. Es necesario, por tanto, establecer un orden de atención; concentrar la ayuda, la cual es siempre fin de la acción humana explícita o implícitamente. Es necesario introducir un orden en nuestras acciones, un orden práctico, ya que lo involucrado en las relaciones no son meros intereses individuales sino, consciente o inconscientemente, la vida de los que se hallan en relación. *“Las relaciones morales y la acciones adecuadas a esas relaciones no son medios para un fin, sino partes integrantes de la totalidad de una “vida correcta”. “La responsabilidad moral es la realización de las relaciones morales adecuada, propia del caso, no distorsionada por el egoísmo, la pasión o el fanatismo”⁸⁴*. Por la implicación vital que suponen las relaciones del hombre con la realidad y, en mayor medida, las relaciones interpersonales, el orden racional es un orden jerárquico. No todo lo que percibimos como real ha de recibir el mismo trato. Hay niveles de realidad, no solo objetivamente (la vida vegetal es inferior a la vida animal), sino subjetivamente, ya que hay realidades con las que un sujeto se halla comprometido y otras con las que se encuentra ocasionalmente relacionado.

“La responsabilidad se deriva siempre de relaciones en las que nos encontramos, de relaciones morales. Relaciones morales son la amistad, el matrimonio, las relaciones entre padres e hijos, entre médico y paciente, entre profesores y alumnos, entre colegas, etc. Solo en esas relaciones se despliega la naturaleza moral del hombre”⁸⁵.

⁸² “La universalidad de la benevolencia es, en principio, solamente contemplativa, no activa”. FB, p. 166.

⁸³ FB, p. 166.

⁸⁴ Spaemann, FB, p.218.

⁸⁵ Spaemann, LIM, p.218.

3. ¿Responsabilidades infinitas?

3.1. ¿Es el consecuencialismo una ética humana viable?

El consecuencialismo es una teoría ética en tanto que intenta dar cuenta del fenómeno moral, de la cuestión acerca de lo que debemos hacer. Para ello, el consecuencialismo ofrece un método: el cálculo, que permitiría analizar con objetividad científica la moralidad de las acciones humanas. Es, por tanto, una teoría ilustrada, pues pretende una universalidad entendida como imparcialidad, neutralidad, lo cual es propio de la racionalidad moderna. Con el cálculo lo que se quiere es encontrar “*soluciones iguales para todos en cualquier circunstancia*”⁸⁶. Sin embargo, la racionalidad calculadora es insuficiente para tratar el ámbito de la moralidad. Reducir toda racionalidad al cálculo comporta un reduccionismo. Hablamos de reduccionismo porque para lograr la objetividad propia de las ciencias empíricas, el consecuencialismo reduce la acción a sus consecuencias, de tal manera que el agente no importa a la hora de juzgar la moralidad de una acción⁸⁷. Lo que pretende, por tanto, el consecuencialismo es “*dar a cualquier persona, independientemente de sus disposiciones y circunstancias, una razón para ser bueno*”⁸⁸, y no la busca ni en Dios ni en la naturaleza, sino en la ciencia. Lo que rige, por tanto, como principio directivo es el principio de utilidad, según el cual se mide la corrección de las acciones humanas. Lo correcto es “*aquello que promueve*

⁸⁶ Carrasco, *Consecuencialismo. Por qué no*.

⁸⁷ “... las éticas modernas aparecen como reductivas.” “En el consecuencialismo el énfasis se pone en las consecuencias.” Carrasco, *Consecuencialismo. Por qué no*, p.130.

⁸⁸ Carrasco, *Consecuencialismo. Por qué no*, p.11.

*lo bueno, sea lo que fuere lo que se defina como tal*⁸⁹, y lo bueno es definido, en definitiva, como lo útil, como lo “bueno para” la sociedad.

John Stuart Mill, uno de los diseñadores de esta teoría ética, quiso construir un sistema ético cerrado, al modo de las ciencias empíricas: que partiese de un único principio y diese cuenta de todas las cuestiones éticas de la vida. De esta manera, separa *“los conceptos de lo correcto y de lo moralmente bueno”*⁹⁰. Tal separación se debe a que la moralidad se valora desde el punto de vista de la eficiencia, y en definitiva, de la técnica. Las acciones correctas son las que son *útiles para* la sociedad en su conjunto. *“La razón”,* por tanto, *“fundamenta la ética en cuanto razón instrumental, vale decir, en cuanto razón que busca los mejores medios para obtener el fin empírico: placer o utilidad”*⁹¹. Lo bueno es lo “bueno para”, lo útil.

Uno de los muchos problemas del consecuencialismo es el de encontrar el tipo de motivación que movería a cualquier agente humano a preocuparse por el bienestar social antes que por su propio bienestar individual. Mill pretende solucionar este aspecto apelando al sentimiento natural altruista como motor de las acciones moralmente buenas que son las que promueven la felicidad del conjunto. El altruismo, por tanto, es la actitud imparcial propia del ser racional que, por ser racional, puede ocuparse de los intereses de los demás antes y por encima de los suyos. Lo cual en definitiva supone para la persona *“suspender su identidad, renunciar a su autoidentificación, y velar antes que por ella misma por el bien del conjunto”*⁹².

La crítica de Thomas Nagel, citada en el libro de Alejandra Carrasco, es esclarecedora: *“El altruismo, en sí mismo, depende del reconocimiento de la realidad de las otras personas, o bien, lo que equivale a verse a sí mismo como un individuo entre muchos”*. *“El altruismo que desde mi perspectiva subyace a la ética no se debe confundir con una afección generalizada por la raza humana. No es un sentimiento”*. *“Hay razones para la acción que son específicamente morales; y eso es así porque hay demandas morales capaces de motivarnos, y no lo contrario”*. *“Los argumentos morales tratan de apelar a la capacidad imparcial de motivación que se supone presente en todos nosotros. Desgraciadamente, ésta puede estar muy enterrada, o*

⁸⁹ Carrasco, *Consecuencialismo. Por qué no*, p.167.

⁹⁰ Carrasco, *Consecuencialismo. Por qué no*, p.101.

⁹¹ Carrasco, *Consecuencialismo. Por qué no*, p.151.

⁹² Carrasco, *Consecuencialismo. Por qué no*, p.184.

simplemente no existir (...) En cualquier caso tiene que competir con fuertes motivos egoístas (...) La dificultad para justificar la moral no es que haya un motivo humano por el que obrar, sino que hay muchos”⁹³.

Al utilitarismo-consecuencialismo le basta con declarar que existe un sentimiento natural en todos los hombres para establecer como única relación moral la del individuo con el todo social. Sin embargo, esto resulta ser sobreexigente para el individuo. Al individuo se le exige la autopostergación constante de sus intereses personales pues *“si lo único que importa es la felicidad global, la utilidad general, las personas deben enajenarse de sus proyectos de vida; enajenarse de sus mismas acciones...”*⁹⁴. De esta manera, si el individuo quiere actuar en beneficio de los demás, esto es, si quiere actuar bien, debe renunciar a sus intereses personales, al menos parcialmente. Nada más lejos de la realidad humana⁹⁵. En realidad lo bueno para mí está ahí donde me relaciono con el otro. La exigencia de impersonalidad hace abstracción de la propia personalidad, la cual donde verdaderamente se revela es en la interpersonalidad, en el “con otros”. La benevolencia no es una tendencia instintiva que comparta el género animal y el género humano, con distintos niveles de complejidad. La benevolencia es algo exclusivo del hombre ya que, por ser conciencia o racionalidad despierta, rompe el condicionamiento instintivo en el que se halla clausurada la vida animal y abre el horizonte de la incondicionalidad.

Al apoyarse en la racionalidad moderna, el utilitarismo-consecuencialismo considera que lo propio de la racionalidad es la imparcialidad⁹⁶, de tal manera que para tomar una decisión debemos tener en cuenta a la humanidad entera antes que nuestra propia individualidad o personalidad y que todas las relaciones en las que nos hallamos personalmente comprometidos. Sin embargo, escribe Alejandra Carraco citando a Bernard Williams: *“evaluar las consecuencias independientemente de quien hace la acción es una actitud contraria al sentido con el que vivimos la propia vida, que viene determinado por nuestra relación con quienes más queremos y nuestros propios proyectos personales”*⁹⁷. Y sigue: *“la moral utilitarista-consecuencialista impone el punto de vista del todo sobre el punto de vista personal; eso es factible en la teoría,*

⁹³ Carrasco, *Consecuencialismo. Por qué no*, p.180.

⁹⁴ Carrasco, *Consecuencialismo. Por qué no*, p.131.

⁹⁵ Carrasco, *Consecuencialismo. Por qué no*, p.206.

⁹⁶ Carrasco, *Consecuencialismo. Por qué no*, p.226, 227, 233.

⁹⁷ Carrasco, *Consecuencialismo. Por qué no*, p. 234

pero es imposible para el hombre en la práctica, en la decisión concreta: nadie puede renunciar permanentemente y en cualquier contexto a su autoidentificación”⁹⁸. Además, el excluir toda subjetividad de lo racional lo que hace es reducir la realidad a una parte de ella, a realidad objetiva, cuando *“nosotros y nuestras perspectivas personales pertenecen también al mundo”*⁹⁹.

En cuanto al grado de responsabilidad que esta teoría exige a todo individuo, resulta ser sobrecargante. Ya no solo debe responder de sus decisiones, sino de las alternativas que no eligió y de las acciones que no realizó. Al individuo se le exige un grado de consciencia, de conocimiento y de voluntariedad casi inhumanos. Tanto no promover la felicidad como producir la infelicidad son acciones incorrectas. Lo único que importa para el utilitarismo-consecuencialismo es la maximización del bienestar social, de tal modo que *“la responsabilidad de los agentes se relaciona directa y únicamente con este fin”*¹⁰⁰, y así todos y cualquiera somos responsables tanto de lo que producimos como de lo que dejamos de producir o prevenir individualmente. A esta responsabilidad se le ha llamado negativa: mi deber es estar promoviendo permanentemente el mejor estado de cosas, con mi acción o inacción¹⁰¹. Cuando no se hace lo que se debe, es decir, cuando el agente no “promueve” el mejor resultado, se actúa incorrectamente¹⁰².

A pesar de la sobreexigencia a la que esta teoría somete al individuo, es importante tener en cuenta que se trata de *“una moral concebida como moral colectiva”*¹⁰³ y que tenía los ojos puestos en el modo en que debían proceder las instituciones sociales antes que en el modo en que debía comportarse cualquier ser humano como tal. Por tanto, lo que busca esta teoría ética es ajustarse a la realidad social del hombre moderno, pero no es capaz de *“dar cuenta del carácter único y separado de las personas”*¹⁰⁴.

⁹⁸ “Solo un individuo que es capaz de una autoidentificación a través del tiempo puede ser destinatario de exigencias morales.” Cita a Wieland en *Consecuencialismo. Por qué no* de M^a Alejandra Carrasco, p.240

⁹⁹ Carrasco, *Consecuencialismo. Por qué no*, p.243. Cita a Thomas Nagel.

¹⁰⁰ “... el objeto adecuado de la responsabilidad es siempre el mundo en su conjunto. Esta es, incluso, la característica esencial del consecuencialismo”. Spaemann, FB, p.185.

¹⁰¹ Carrasco, *Consecuencialismo. Por qué no*, p.335.

¹⁰² Carrasco, *Consecuencialismo. Por qué no*, p.336.

¹⁰³ Carrasco, *Consecuencialismo. Por qué no*, p.236.

¹⁰⁴ Carrasco, *Consecuencialismo. Por qué no*, p.361.

3.2. Crítica de Spaemann al consecuencialismo

Dice Spaemann refiriéndose al utilitarismo-consecuencialismo: “Esta “moral teleológica” parece tener ciertas ventajas, merced a las cuales se recomienda en la moderna civilización. Esa civilización provoca la supresión de aquella estructuración de la ayuda que hemos llamado *ordo amoris*”... ya que, en parte debido a la globalización, que trastorna las distancias espacio-temporales, “la pregunta por el prójimo se torna más difícil de responder. El consecuencialismo resuelve aparentemente todos los problemas que surgen de aquí con un golpe de efecto, proponiendo que el objeto de la responsabilidad es exclusivamente uno: el mundo en su conjunto”¹⁰⁵. De esta manera, “al asumir una responsabilidad universal,... usurpa el punto de vista de Dios”¹⁰⁶. “Una civilización atea se inclina al consecuencialismo total en la moral... porque allí donde Dios no es entendido como señor de la historia el hombre se ve tentado a asumir la responsabilidad total por lo que sucede”¹⁰⁷. Esta pretensión “comienza, pues, exigiendo demasiado al hombre y termina exigiéndole demasiado poco”¹⁰⁸. Se exonera de la responsabilidad que tiene consigo mismo¹⁰⁹, de la responsabilidad que tiene de su propio estado de vigilia¹¹⁰ y de la responsabilidad que tiene de percibir la realidad de lo real, lo cual “no es solo un asunto nuestro, sino también una exigencia que se nos hace y de cuya satisfacción somos responsables”¹¹¹.

El ejercicio deliberativo a la hora de tomar una decisión o de actuar se convierte en un cálculo, en una ponderación de bienes sin límites... Solo importa que, lo que se haga, se haga por el *bonum totius universi*. Sin embargo, lo que sea bueno para la totalidad del universo el hombre lo desconoce. Al exigir al hombre algo que supera su capacidad, el consecuencialismo produce un efecto desmoralizador en contextos concretos, de tal manera que el solipsismo¹¹² se convierte en consecuencia lógica de las premisas de esta teoría. En tanto que “relativiza al individuo respecto de un proceso

¹⁰⁵ Spaemann, FB, p.188.

¹⁰⁶ Spaemann, FB, p.190.

¹⁰⁷ Spaemann, LIM, p.227.

¹⁰⁸ Robert Spaemann, FB, p.196.

¹⁰⁹ “Pues el hombre no puede ser a la vez el objeto y el destinatario de la responsabilidad hacia sí mismo, ya que cuando falta a esa responsabilidad, al mismo tiempo se dispensa de ella”. Robert Spaemann, LIM, p.36.

¹¹⁰ Spaemann, FB, p.217.

¹¹¹ Spaemann, FB, p.253.

¹¹² “El consecuencialismo radical es verdaderamente una forma de solipsismo”. Spaemann, FB, p.200.

*cósmico irrepresentable*¹¹³, *“ocasiona la desaparición de la identidad del ser del otro y de la propia identidad del agente”*¹¹⁴. Se cae entonces en la arbitrariedad, ya que al hombre le es imposible relacionarse con una totalidad social, universal, abstracta. Por lo tanto, inserto en una concepción instrumental de la razón y en una teleología consecuencialista, el hombre no ama el fin de sus acciones pues no divisa a nadie a quien amar, a quien dirigirse, queda así replegado sobre sí mismo: *“mientras no reclame la ayuda de los demás, no tengo que dar cuentas a nadie de lo que hago o dejo de hacer conmigo mismo. El que los demás me presten voluntariamente su ayuda es cosa suya”*¹¹⁵.

La imposibilidad de asumir una responsabilidad total, tal y como pretende el criterio de utilidad del consecuencialismo, lleva a *“adormecer la conciencia frente a las responsabilidades reales”*¹¹⁶ y destruye así *“la noción misma de responsabilidad moral al ampliarla excesivamente”*¹¹⁷. Por esto, resulta urgente la tarea de redefinir el ámbito de responsabilidad moral.

Hablamos estrictamente de responsabilidad moral allí donde se han de tomar decisiones que no están preprogramadas¹¹⁸. Es entonces en las situaciones en las que no hemos de seguir ninguna pauta ya establecida donde se nos exige actuar responsablemente: *“allí donde cae dentro de las competencias de alguien establecer un orden dentro de un determinado ámbito vital complejo, (...), allí donde está obligado a rendir cuentas del resultado de sus acciones”*¹¹⁹.

El modo de actuar del responsable es, por tanto, creativo, *“ya no se descompone en, por un lado, la persecución de intereses propios y, por otro, a modo de límite el respeto de normas y el cumplimiento de deberes, de deberes que limitan esa persecución de intereses”*. El origen de la acción responsable es uno y el mismo: el amor¹²⁰.

¹¹³ Spaemann, FB, p.193.

¹¹⁴ Spaemann, FB, p.195.

¹¹⁵ Spaemann, FB, p.268.

¹¹⁶ Spaemann, LIM, p. 215.

¹¹⁷ Spaemann, LIM, p. 216.

¹¹⁸ Spaemann, LIM, p.207.

¹¹⁹ Spaemann, LIM, p.206.

¹²⁰ Spaemann, LIM, p.209.

Así pues, si queremos definir el fenómeno moral desde el concepto de responsabilidad, la acción responsable debe respetar dos límites¹²¹ más allá de los cuales se convierte necesariamente en omisión, en responsabilidad negativa¹²². Esto es así porque hay acciones en cuyo origen no está el amor benevolente y que, por esto, es necesario descartarlas. Ni el mundo como totalidad ni la dignidad individual del otro son objeto de responsabilidad de nadie.

a) Con nuestras acciones no podemos hacernos cargo de la totalidad del mundo ni podemos tampoco obligar a nadie a hacer lo que creemos que es bueno para él pasando por alto su libertad. No es mi deber hacerme cargo del curso del mundo porque la percepción que tengo del mundo no es total. La totalidad del mundo no me exige ayuda porque no entra dentro de mi capacidad perceptiva. No es competencia de ningún individuo singular ocuparse del mundo en su totalidad; cuestión distinta es que a través de mediaciones institucionales, la acción concertada de los individuos —a través de la organización política— pueda estructurar parcelas de responsabilidad sobre problemas globales.

b) Tampoco puedo hacerme cargo directamente de la entera vida de otra persona porque, antes de que yo tenga una percepción sobre esa persona, ella tiene una percepción acerca de sí misma, que yo puedo tratar de completar —proporcionando información adicional, que por alguna razón no ha podido tener en cuenta— pero nunca atropellar. Estos dos límites marcan el campo de acción responsable. Es verdad, por otra parte, que en el mundo actual, *“que se comprende a sí mismo como historia”* y en el que los avances técnicos y científicos han abierto y abren ámbitos *“de los que antes el hombre no se sentía responsable”*, aparecen posibilidades de acción para las que el ethos tradicional¹²³ no resulta suficiente¹²⁴.

Es importante tener en cuenta que gracias a los avances de la técnica que nos permiten calcular en términos de probabilidad el alcance de nuestras decisiones,

¹²¹ Spaemann, LIM, p. 219.

¹¹⁹ “Mediante omisiones”. Spaemann, LIM, p. 221.

¹²³ “La técnica moderna ha ampliado tanto el espacio de juego de la acción que ha hecho perder validez a la regla según la cual, si todo el mundo hiciera lo suyo, al conjunto no le iría mal nunca. La razón es doble, ya no es claro qué es “lo suyo” de cada cual, pues, como consecuencia de la ciencia y la técnica, la praxis humana está sometida constantemente a revolución. En segundo lugar y sobre todo, la totalidad abarcante, la naturaleza ha dejado de ser ya el medio neutral que neutraliza y absorbe sin cesar las consecuencias a largo plazo de nuestras acciones”. Spaemann, FB, p.189.

¹²⁴ Spaemann, LIM, p.208.

podemos contar con un conocimiento como base para nuestras acciones que abarca ya no solo al prójimo sino a la humanidad entera, no solo a nuestra mascota sino a la naturaleza como totalidad, no solo nuestra vida sino a la historia en general. La percepción de totalidades, por decirlo de alguna forma, es decir, de la naturaleza, de la humanidad, de la historia, puede llegar a distorsionar la percepción de la realidad que tiene un hombre en concreto ya que puede provocar el olvido de la propia finitud y la consiguiente impotencia a la hora de actuar. Por esto, es importante poner énfasis en la especificidad de la responsabilidad moral: en que se trata de un fenómeno que relaciona a una persona concreta con otra o con otras personas, seres vivos o cosas (inanimadas), y no con la totalidad del universo como tal.

Por lo tanto, a pesar de que “la naturaleza”, “la historia”, “la humanidad”, se nos presenten hoy en día como ámbitos de nuestra responsabilidad, no podemos dejar de entender la responsabilidad moral como específica (y no como total) si queremos establecer un orden en el amor.

4. Concreción del *ordo amoris*

Lo que nos proponemos ahora es concretar un orden en el ámbito de las relaciones interpersonales ya que lo más significativo para el hombre es su relación con otros hombres: sin el descubrimiento del otro (hombre) como un sí mismo, no se descubre uno a sí mismo como un sí mismo; como persona. El hombre “*depende esencialmente de la ayuda de sus semejantes para poder realizar su naturaleza como sujeto de la libertad, como persona*”¹²⁵. Sin embargo, como ya hemos dicho, en el trato con el otro hemos de respetar siempre su libertad, de tal modo que la ayuda que le ofrezcamos sea una propuesta indirecta y no una imposición sobre su voluntad. “*Solo el deber de no violentar la esfera de libertad del otro, mediante una influencia sobre él que lo trate como naturaleza y lo ignore como persona, vale incondicionalmente y en cualquier circunstancia*”¹²⁶. Por consiguiente, la primera responsabilidad que tenemos para con los demás es negativa¹²⁷. En este sentido Spaemann insiste en la existencia de acciones que son siempre, en todo contexto, reprobables porque afectan directamente al ámbito de la dignidad humana. No hay hombre que carezca de dignidad: “*Todo hombre es ya por sí mismo un “contexto”, un todo de sentido*”¹²⁸ y, lo es, porque se percibe a sí mismo como alguien. Todo hombre “*está definido por una determinada relación consigo mismo con base en la cual hablamos de subjetividad...*”. Esa primera

¹²⁵ Spaemann, FB, p.265.

¹²⁶ Spaemann, FB, p.264.

¹²⁷ “Unbedingte Verantwortung für das Leben anderer gibt es nur als negative, als Verbot der direkten Tötung Unschuldiger. Jede positive Verantwortung ist bedingt und begrenzt, z. B. durch die Respektierung der Menschenwürde”. p.40. “Persönliche Verantwortung”, Inciarte, Geach, Spaemann.

¹²⁸ Spaemann, LIM, p.223.

responsabilidad que es negativa se traduce en el respeto hacia la realidad del otro y consiste en no realizar ciertas acciones que atentan directamente contra la persona.

Spaemann distingue tres ámbitos, la vida orgánica, el lenguaje y la sexualidad, en los que el hombre se manifiesta directamente como persona y en los que, por lo tanto, solo se permiten acciones en las que el agente reconozca a la otra persona en cuestión como amable y no como objeto del propio interés o de uso; esto es, como identidad y no como entorno.

Hay acciones, por tanto, que son intrínsecamente reprobables, es decir, acciones que en cualquier contexto, da igual cuál, consisten en una degradación de la persona. Que sean intrínsecamente, o en todo contexto, reprobables se debe a que al atentar contra la persona y, siendo la persona ya un contexto (toda persona como tal, antes de su relación con otros, se halla relacionada consigo misma), no hay para ella justificación moral posible. La justificación de las acciones consiste en darles sentido conectándolas con los contextos a los que se refieren. Que la justificación sea moral significa que la acción de la que se trata se halla conectada más o menos directamente con el contexto de la libertad de una persona. El asesinato, la tortura, la mentira¹²⁹, la alimentación forzada, la violación¹³⁰, etc., son acciones de este tipo; acciones que en todo contexto son reprobables ya que se introducen injustificadamente en esos tres ámbitos, ya mencionados, donde la persona se manifiesta íntegramente: su vida orgánica, su sexualidad y el lenguaje.

En tanto que el agente se halla situado en una relación con otra persona, nadie ni nada le exigen un asesinato, una mentira, etc., una violación de su dignidad:

“Aquellas exigencias (morales) que, por ser completamente incondicionadas, poseen también la máxima posible universalidad... como la que expresa el imperativo “no debes matar”... conciernen, de modo directo, a la misma identidad nuclear individual, aun cuando- o, tal vez, precisamente también porque- en su materia se refieren, muy a menudo, a los otros, que no son él mismo, pero que son, sin embargo, también como él. Por esto, “tú no debes matar””¹³¹.

¹²⁹ “... decir algo que no es verdad, hacerse desaparecer a uno mismo como persona por detrás de lo que se dice y degradar al otro al nivel de mero objeto...”. Spaemann, LIM, p.224.

¹³⁰ Basada en una relación con su cuerpo “como con un objeto, como con un cuerpo extraño que está a disposición de un “yo” en cuanto instrumento de producción y disfrute”. Spaemann, LIM, p.225.

¹³¹ “Racionalidad práctica: Alcance y estructuras de la acción humana” editado por Ana Marta González y Alejandro G. Vigo, p.219. Cita de Alejandro Vigo.

En tanto que *“toda identidad es una realidad descontextualizada”*, es decir, no está “en función de”, ni es “medio para”, sino que es “un sí mismo”, *“relacionarse con ella al obrar significa trascender todas las estructuras sistémicas y el proceso de la naturaleza, puesto que el sentido del todo se representa en cada individuo que se haga real para nosotros en sentido pleno”*¹³². Por esto, no se puede hacer nada a nadie por un fin distinto al que esa misma persona es. Matar no es justificable en ningún contexto, ya que atenta íntegramente contra lo que esa persona misma es.

De esta manera, sin sobrepasar el límite marcado por la dignidad individual de cada persona, el amor activo de una persona por alguien se basará en una situación fundada por una relación determinada, particular. El ejemplo que pone Spaemann para ilustrar en lo que la acción moral consiste es el de la promesa. Cumplir una promesa se convierte en un deber para aquel que se ha encontrado como confidente de otra persona necesitada de asistencia. Las acciones que realizo, como la de hacer una promesa, me colocan en determinadas situaciones de relación de las que deriva una responsabilidad, es decir, me comprometen, me vinculan¹³³. Sin embargo, además de la dignidad individual como límite, de la que ya hemos hablado, es importante reconocer otro límite *“allí donde está en juego el conjunto del universo”*. Si no asumimos este límite, podemos confundir el objeto verdadero de nuestra responsabilidad. Lo más cercano es lo que nos es más real porque lo percibimos con mayor inmediatez. Sin embargo, el mundo como totalidad es una realidad abstracta que no interpela al hombre directamente, es una realidad lejana que no le exige al hombre lo que sí le puede exigir su familia, sus vecinos, sus empleados, sus amigos, sus superiores, etc.

Ocuparse del mundo como totalidad es una propuesta consecuencialista que se sostiene sobre el olvido de la condición creatural del universo y que se presenta, por tanto, como sustitutivo de la providencia divina. Sin embargo, se trata en realidad de una contradicción ya que al hombre *“el sentido y la meta de la historia solo se le revela a posteriori”*¹³⁴. El “providere”, el ver creador, no es el prever científico del hombre; el “providere” no se halla entre sus competencias racionales, a pesar de la experiencia moderna del poder de la ciencia. La ciencia no es capaz de ver con los ojos de Dios. La fe en Dios es fe en su providencia en tanto que Dios da lo que nosotros no podemos

¹³² Spaemann, FB, p.228.

¹³³ Spaemann, LIM, p.218.

¹³⁴ Spaemann, LIM, p.220.

darnos. El hombre no sabe lo que Dios quiere, pero sí “*tiene que querer aquello que Dios quiere que él quiera*”¹³⁵. Este lenguaje puede ser deslegitimado por parecer excesivamente religioso y, por ello, inconexo con el lenguaje filosófico de esta reflexión que nos ocupa. Sin embargo, bajo la consideración de la naturaleza humana subyace la consideración de su condición de criatura, por lo que la apelación a un Creador no está injustificada si de lo que estamos hablando es del hombre. De hecho, esa condición suya de criatura consiste en una relación originaria con Dios que el hombre mismo puede desestimar pero al desestimarla, se apropia del punto de vista divino, es decir, de la preocupación por el bien del mundo en su conjunto.

A diferencia del consecuencialismo, el criterio del amor lo que busca es reconocer estos dos límites, la *dignitas personae* y el *bonum universi*, para definir así un ámbito de responsabilidad gradual¹³⁶ que se concretará según la proximidad y lejanía físicas y según el tipo de realidad del que se trate, es decir, según una jerarquía de realidades. Una estructuración de la responsabilidad según el criterio del amor permite que en las situaciones de conflicto, en las que confluyen diversas relaciones, la ponderación de bienes se rija por la urgencia o importancia de la necesidad del prójimo, y no tanto, por la consideración nuestra de qué es lo mejor para el mundo. Es estrictamente la visión del otro y de su necesidad la que debe dirigir nuestra decisión, porque, en el encuentro con ese otro, nadie le ha pedido a uno que entre en consideraciones o cálculos acerca de lo que es más conveniente hacer en general. En esos casos el criterio que está funcionando es el de la eficiencia, no el del amor. Lo que ocurre entonces es que perdemos de vista al otro y nos cerramos en el análisis de situaciones. Dejamos así de hacer algo por el otro, dejamos de ver al otro en su necesidad, dejamos de atenderle.

En cuanto al orden de proximidad y lejanía, no hay duda de que lo más cercano a mí reclama antes mi atención que lo que se halla más lejos: mi familia, mis amigos, compañeros, vecinos, conciudadanos. Es verdad que con los medios de comunicación el orden tradicional de lejanía y cercanía se ha complicado o incluso, en muchas ocasiones, invertido. Nuestra mirada no solo se dirige a las personas con las que nos cruzamos en nuestro día a día por la calle, por los pasillos, etc., frente a frente, sino que las pantallas de nuestros móviles nos ofrecen también una nueva realidad, la digital, de

¹³⁵ Spaemann, LIM, p.220.

¹³⁶ Spaemann, LIM, p.221.

tal manera que nuestra mirada se halla fragmentada y requerida, simultáneamente incluso, por realidades espacialmente descontextualizadas respecto del contexto en el que nosotros mismos nos hallamos. Es verdad que esto es una gran complejidad. Pero, no por ser menos fácil, podemos declinarnos hacia preferencias arbitrarias, momentáneas. Porque, a pesar, de que los productos de la creatividad humana, como es la tecnología, configuran nuestros modos de vida, nuestra mentalidad y cultura, el hombre no deja de ser hombre, racional, benevolente, responsable.

En el orden de cercanía lo que en primer lugar percibo, soy yo mismo. De esta relación conmigo mismo derivan distintas exigencias. La autoinstrucción, una de ellas, consiste en *“aprender a acordarse de lo que... estamos inclinados a olvidar”*¹³⁷, esto es, de lo que verdaderamente queremos. La autoinstrucción se revela como un ejercicio reflexivo que no es puntual, sino que da unidad a nuestra vida, a nuestras decisiones y preferencias. En cuanto a lo siguiente más cercano y, por tanto, hacia lo que he de responder o, mejor, corresponder, como algo que me incumbe personalmente, son mi familia, mis amigos. En cuanto a las exigencias profesionales, éstas se caracterizan por ser, en cierto sentido, un tanto invasivas. Reclaman un grado de responsabilidad que puede anular exigencias de otro tipo, más importantes que las laborales.

En cuanto al tipo de realidades con las que nos relacionamos y a las que atendemos, es importante *“jerarquizar las diferentes conexiones sistémicas en las que se hallan los hombres”*¹³⁸ ya que *“no todas las acciones han de realizarse en el mismo marco sistemático. El juez tiene que ocuparse del bonum civitatis, la esposa del bonum privum familiae”*¹³⁹. La relación de la mujer del delincuente con su marido difiere de la relación del juez con el delincuente. Para la mujer el delincuente antes que delincuente es su marido. Para el juez el delincuente es delincuente antes que el marido de una mujer. El juez, por su parte, lo que debe es hacer justicia ya que, por su papel, tiene un compromiso con la sociedad: juzgar al delincuente según la ley. Como juez, debe atender a la sociedad antes que a la mujer. Incluso, la mujer quedará incluida en el destinatario “sociedad”. El delincuente, por su lado, debe responder de sus actos ante la sociedad por los daños que haya podido causar, y ante su mujer por el tipo de hombre en el que se ha convertido y por las consecuencias de sus acciones que afectaran a su

¹³⁷ Spaemann, FB, p.163.

¹³⁸ Spaemann, LIM, p.228.

¹³⁹ Spaemann, LIM, p.230.

esposa ya que, por la relación entre ambos, marido y mujer, las acciones de uno afectan también al otro.

Uno de los temas que Spaemann saca a colación como elemento primordial del orden del amor es el del perdón. El perdón permite reestructurar las relaciones interhumanas como puede ser el caso de la relación entre el delincuente y su mujer. Reintroduce en ellas la confianza que las sustentó en su origen y permite un nuevo despertar a la realidad.

5. Conclusión

La cuestión del *ordo amoris* es un asunto que incumbe a cada persona en particular. La reflexión ética solo puede aportar un pequeño esbozo sobre ella, poner énfasis en su importancia y sacar a la luz consideraciones que sustentan la cuestión como un asunto moral.

Una de estas consideraciones es, en este caso, la del destinatario de la responsabilidad que tiene el hombre consigo mismo. Siendo la cuestión sobre qué hacer con la propia vida el gran tema de la existencia humana, ¿ante quién ha de responder el hombre por lo que haga él con su propia vida? Esta pregunta puede formularse de otra manera más explícita: ¿de quién ha recibido el hombre la vida? Y, por tanto, ¿ante quién ha de responder el hombre por lo que haya hecho con su vida?

El hombre se encuentra a sí mismo viviendo, se encuentra en el mundo y se le exige vivir en él porque se percibe como viviente. ¿Qué debe hacer entonces el hombre ante la situación de su propia vida? La exigencia de vivir la vida que se le ha dado y en la que él mismo se halla situado nace de la percepción de sí mismo como viviente, como viviendo ya. Lo que deba hacer con su propia vida depende no solo de sus circunstancias, sino de que él mismo se reconozca llamado a la vida y, por tanto, responsable de ella ante ese llamamiento.

Por lo tanto, el destinatario de la responsabilidad que el hombre tiene consigo mismo no puede ser él mismo, ya que si fuese así “*cuando falta a esa responsabilidad, al mismo tiempo se dispensa de ella*”¹⁴⁰.

¹⁴⁰ Spaemann, R. LIM.

Solo con la respuesta a la pregunta “de dónde vengo” puede el hombre responder debidamente a la pregunta “a dónde voy”. El tema acerca de “qué hacer con la propia vida” debe contextualizarse entre estas dos preguntas. Solo el hombre despierto a la realidad de su propia vida y de su situación vital-circunstancial puede hacerse estas preguntas y tratar de responderlas con su propia vida.

Bibliografía

OBRAS DE ROBERT SPAEMANN

- “Felicidad y benevolencia”, Madrid: Ediciones Rialp, 2014.
- “Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar” capítulos 1, 2, 3, 4, 10, 14, 15, 16. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2003.
- “Lo natural y lo racional”, Madrid: Rialp, D.L. 1989.
- “Ética: cuestiones fundamentales” Pamplona: EUNSA, 2010.
- “Personas. Acerca de la distinción ente “algo y “alguien””, Pamplona: EUNSA, 2010.
- “Lo ritual y lo moral”, Revista Anuario Filosófico, 2001 (34), 655-672.
- “Realidad como antropomorfismo”, Revista Anuario Filosófico, 2002 (35), 713-730.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- Altarejos, F., “La co-existencia, fundamento antropológico de la solidaridad” en *Studia Poliana*, 2006, nº 8, 119-150.
- Altarejos, F., "El problema de la identidad en la praxis social", en *Studia Poliana*, 2002, nº 4, p. 61-80.
- Aristóteles, *Nicomachean ethics. Books VIII and IX* / translated with a commentary by Michael Pakaluk. Claderon Press, Oxford, 1998.

Carrasco, A., “Consecuencialismo: ¿por qué no?” de María Pamplona: EUNSA, 1999

González, A. M., “Naturaleza y dignidad”: un estudio desde Robert Spaemann Pamplona: EUNSA, 1996

González, A.M & Vigo, A.G., “Racionalidad práctica: Alcance y estructuras de la acción humana”, Hildesheim: Olms, 2010, p.197-221 y 225-238.

Inciarte, Geach, Spaemann: “Persönliche Verantwortung”: Lindenthal-Institut Colloquium, Köln, 1982.