

Repensar teleológicamente la persona: un estudio desde la filosofía de Robert Spaemann

*Rethinking the person teleologically: a study from Robert
Spaemann's philosophy*

PEDRO AGULLÓ*

Resumen: El artículo pretende explicar el concepto de persona de Robert Spaemann, un concepto que no puede desvincularse de la concepción teleológica de la naturaleza. Gracias a la teleología, el dualismo en el que había encallado la antropología filosófica desde la Modernidad será superado: si la naturaleza es teleológica, entre naturaleza y razón hay continuidad y no oposición, como pensaron los modernos. En este sentido, la razón humana permite la trascendencia de la naturaleza al reconocer existencias fuera de sí misma, lo que tradicionalmente se ha llamado amor benevolente. Se trata de un fenómeno fundamental que nos permite entender el valor de la persona y la especificidad de las relaciones personales. Por otro lado, partiendo del presupuesto de que *persona* es un término normativo y, por tanto, no descriptivo, Spaemann extiende el estatus personal a todo hombre. Se opone, así, a pensadores que reducen la personalidad a quienes manifiestan racionalidad y consciencia. Desde este punto de vista que aquí se plantea, el valor de la persona se engrandece infinitamente y podemos hablar de dignidad.

Palabras clave: persona, teleología natural, dualismo, amor benevolente, dignidad.

Abstract: The paper pretends to explain Robert Spaemann's concept of person, a concept which can't be unlinked from teleological conception of nature. Thanks to teleology, the dualism in which philosophical anthropology derived since Modernity will be overcome: if nature is teleological, between nature and reason there is continuity, not opposition as the moderns thought. In this sense, the human reason allows the transcendence of nature when recognizes existences out of

* Colegio Sagrada Familia de Elda (Alicante). E-mail: pedro_agullo@hotmail.com

itself, what traditionally has been called benevolent love. It is a fundamental phenomenon that approaches us to understand the value of person and the essence of personal relationships. On the other hand, starting from the presupposition of "person" is a normative term and it is not descriptive, Spaemann extends the personal status to all human beings. He opposes to thinkers who reduce the personality to those who manifest reason and conscience. From this point of view, the value of person grows indefinitely, and we can talk about dignity.

Key words: person, teleological nature, dualism, benevolent love, dignity.

Recibido: 30/10/2018
Aceptado: 12/02/2019

1. Introducción

La aparición del filósofo alemán Robert Spaemann –quien no es propiamente personalista– en una revista especializada en personalismo se justifica por la proximidad de los temas tratados y la forma de abordarlos, temas tales como el individuo como sujeto social, la vida ética y lograda o las relaciones interpersonales; pero, sobre todo, se justifica por el interés por la persona, cuestión que ha sido central en las últimas obras del alemán. Es, además, el asunto de este artículo, en el que expongo la noción de persona de Spaemann, una noción que, como se verá, podría ser perfectamente aceptada por un autor personalista.

No obstante, la concepción de persona de Spaemann tiene su propia caracterización. Él recurre a la filosofía clásica para enfrentarse a nuevas antropologías que “ya no querían reconocer el estatus de persona para todos los hombres”¹, tales como las de Peter Singer o Norbert Hoerster².

“Me preocupaba la creciente expansión de puntos de vista que ya no querían reconocer el estatus de persona para todos los hombres, sino únicamente a determinados individuos de la especie *homo sapiens* que disponen de ciertas cualidades añadidas, pero negando la condición personal, por ejemplo, a los no nacidos, a los embriones, a los dementes y a los dementes seniles”³.

Según Singer y Hoerster la personalidad emerge de la racionalidad y de la consciencia. Por eso mismo, quedan fuera los no nacidos, los embriones o los dementes..., pero también el hombre que duerme o el comatoso. En este sentido, la personalidad aparece y desaparece junto con la racionalidad y la consciencia.

Spaemann, como católico, no puede aceptar una visión como esta de la persona. Además, la orientación aristotélico-tomista de su filosofía conlleva un concepto *sustancial* de persona según el cual, esta no es reducida a su *hacer*. No obstante, Spaemann no es ingenuo y sabe que una definición inequívoca de *persona* es imposible, de ahí que sostenga –como se verá en el siguiente apartado– que el concepto *persona* no es una clase como lo es “perro”, “árbol” o, incluso, “ser humano” (ser vivo perteneciente biológicamente a la especie *homo sapiens*). Y, precisamente, como *persona* no es una clase, ha de aplicarse a todo ser humano

¹ R. SPAEMANN, *Sobre Dios y el mundo*, Palabra, Madrid 2014, p. 320.

² Las posiciones de Singer y Hoerster son muy parecidas. Como referencia he tomado las siguientes obras: P. SINGER, *Ética práctica* (2ª ed.), Cambridge University Press, Cambridge 1995; N. HOERSTER, *En defensa del positivismo jurídico*, Gedisa, Barcelona 1992.

³ R. SPAEMANN, *Sobre Dios y el mundo*, cit., p. 320.

inequívocamente, porque su aplicación no se basa en la presencia de ciertas cualidades.

El origen de las confusiones de Singer y Hoerster –y de otros tantos filósofos modernos– reside en el abandono de la noción de naturaleza teleológica que tuvo lugar en la Modernidad. El paradigma moderno –conscientemente antiteleológico– fortaleció el dualismo antropológico hasta el punto de consolidarlo filosóficamente. Lo natural, entendido como cosas opacas, como pura exterioridad, se torna irreconciliable con lo racional. El cuerpo será, pues, incompatible con la razón. El resultado lógico es que solo llamemos *persona* a aquel que manifieste racionalidad. El resto de los seres humanos serán mera naturaleza.

La idea *sustancial de persona* enraíza en la metafísica teleológica de la filosofía clásica. Para Spaemann no hay otra forma de comprender la naturaleza, incluida la humana, que teleológicamente. Bajo el paradigma teleológico, lo racional y lo natural del hombre quedan armonizados: entre lo natural y lo racional no hay oposición, sino continuidad.

“Repensar teleológicamente la persona” significa introducir de nuevo la reflexión sobre la persona en el contexto filosófico en el que se encontraba antes de la Modernidad. Aunque parezca algo anacrónico, es la única forma de salvar a la persona de definiciones arbitrarias que no solo ponen en peligro una idea filosófica, sino también la vida real de muchas personas (no nacidas, ancianas, enfermas...) que están en riesgo cuando esos puntos de vista se aplican en ámbitos como la medicina.

2. ¿Cómo nos es dada la persona?

“A los hombres, es decir, a los seres que nosotros mismos somos, no nos limitamos a incluirlos en una determinada especie biológica de mamíferos, sino además en una clase completamente distinta, en la clase de las personas”⁴.

Robert Spaemann dedica todo el segundo capítulo de su libro *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»* (en adelante, *Personas*) a aclarar “por qué llamamos ‘personas’ a las personas” –siendo este el título del capítulo–. Allí nos dice que el término *persona* no es descriptivo, sino que es normativo.

Que no sea descriptivo quiere decir que no puede ser definido mediante ciertas cualidades que siempre están presentes en todos los ejem-

⁴ R. SPAEMANN, *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»* (2ª ed.), EUNSA, Pamplona 2010, p. 37.

plares de una especie (como sucede con los objetos o con los animales) ni recurriendo a la narración de una historia (como en los acontecimientos). No obstante, los términos normativos también se asientan en una historia, aunque en estos casos no se trata de la historia del propio objeto, sino del término, la cual responde a la siguiente pregunta: ¿cómo hemos llegado a entender un término normativo tal y como lo concebimos ahora? El término *persona* tiene su propia historia⁵.

Dos son las consecuencias que, en principio, se derivan del hecho de que el término *persona* sea normativo: 1) que *persona* no es equiparable a una clase y 2) que posee un valor absoluto, en tanto que no es cuantificable. Esta segunda consecuencia lo es, a su vez, de la primera, pero me parece lo suficientemente importante como para ponerlas al mismo nivel.

Cuando Spaemann se pregunta “¿Forman las personas una clase?”⁶, responde que no es adecuado hablar de clase para el término *persona* porque la persona no se limita a quedar dentro de una clase tal y como sucede con el resto de seres, incluidos los animales. Estos últimos, por ejemplo, no pueden ser de otra forma a como son. Los animales están determinados instintivamente. Un perro responde a su naturaleza canina exactamente igual que otro. No hay modos de ser perro, aunque sí se establezcan tipos morfológicos (caniche, pastor alemán, rottweiler...), cada perro es un ejemplar perfecto de la naturaleza canina. No así los hombres, quienes “no *son* simplemente su naturaleza, su naturaleza es algo que ellos tienen. Y este tener es su ser. El ser personal es el existir de ‘naturalezas racionales’”⁷, quedando así fuera de la absoluta determinación animal.

La segunda consecuencia relaciona el concepto *persona* con un valor absoluto. La personalidad se relaciona con ciertos rasgos, pero apunta a un estatus, no a unas características. Por lo tanto, no tiene sentido asumir el término *persona* y querer abolir sus implicaciones como quien

⁵ Spaemann narra brevemente la historia del concepto en el segundo capítulo de *Personas*. Se trata de un término que proviene del griego (*prosopon*) y que los latinos tradujeron por *persona*. Aunque algunos pensadores romanos como Cicerón o Gallo utilizan este concepto, es el cristianismo quien da la caracterización y el valor que tiene para nosotros. Los primeros teólogos tomaron del *prosopon* griego la idea de *persona* para aclarar la nueva concepción de Dios que resultaba del Nuevo Testamento. En este texto, Jesús habla de su Padre Celestial, pero a la vez se presenta él mismo como verdadero Dios. Además, aparece el *pneuma* como otra realidad divina. Con el concepto de *persona* los teólogos consiguieron explicar, sin renunciar al monoteísmo, que las diferencias entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo eran diferencias internas a Dios mismo. La historia del término *persona* es interesantísima, pero a la vez se aleja demasiado del objetivo de este artículo. Es por eso por lo que solo dejo esta breve anotación.

⁶ R. SPAEMANN, *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, cit., p. 37.

⁷ *Ibid.*, p. 49.

habla del capitalismo siendo comunista. El comunista que quiere abolir el capitalismo es consciente de que está ante una clase, en tanto forma de organización política y económica, sin embargo, no acepta esas características, considera que la sociedad podría organizarse de modo bien distinto –con base en otra clase–. Quien asume el término *persona* no puede querer abolirlo; con *persona* no puede estar diciendo que podríamos igualar el hombre al resto de seres naturales. Spaemann lo expresa del siguiente modo: “El empleo del concepto ‘personas’ es idéntico a un acto de aceptación de determinados deberes frente al que denominamos así. La elección de aquellos a los que denominamos así depende, ciertamente, de determinados rasgos que se definen descriptivamente. La personalidad se relaciona con esos rasgos, pero no es un rasgo específico, sino un estatus, el único que no nos puede conceder nadie, sino que se posee naturalmente”⁸.

La teología cristiana ha sabido captar perfectamente el valor absoluto que conlleva la personalidad. El libro bíblico del Génesis explica que el hombre es *imago Dei*. Esta idea ha sido la que ha orientado toda la antropología cristiana hasta desembocar en el humanismo, donde el ser humano solo es comparable –salvando las distancias– con Dios y donde, como dice santo Tomás, el hombre es el fin de toda la creación⁹.

En una conferencia que Spaemann impartió en los Encuentros de Castel Gandolfo¹⁰, recurre a otro autor (G. Picht) para expresar esta convicción cristiana de inmensas consecuencias: “El filósofo de la religión Georg Picht escribe en 1975 que la teoría de los derechos humanos se apoya en el dogma de la creación del hombre a imagen de Dios”¹¹.

Aparte de las convicciones religiosas de cada cual, la cita de Picht que Spaemann elige corrobora lo que aquí se sostiene, que *persona* no es una clase, pues no define a unos seres de determinada manera, sino que indica el estatus del ser al que llamamos así.

⁸ *Ibid.*, p. 38.

⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, 22. En esta obra leemos: “Luego si el movimiento celeste está ordenado a la generación, y esta se ordena totalmente al hombre, como fin último de este género, es evidente que el fin del movimiento celeste está ordenado al hombre, considerado como último fin de las cosas generables y corruptibles”. Spaemann recoge esta misma idea: “Pero solo del hombre puede decirse que *‘homo est finis totius generationis’*” (R. SPAEMANN, *Sobre el concepto de una naturaleza del hombre*, en *Lo natural y lo racional*, Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago de Chile 2011, p. 30).

¹⁰ Encuentros a cargo del Instituto vienés para las Humanidades con la finalidad de impulsar los estudios humanísticos y en los que participaron grandes intelectuales de la talla de Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas o, por supuesto, Robert Spaemann.

¹¹ R. SPAEMANN, “Universalismo o eurocentrismo. La universalidad de los Derechos Humanos”, en *Anuario filosófico*, 23 (1990), pp. 113-122.

¿Qué hace a las personas ser tan diferentes del resto de seres?, ¿qué hace que *persona* no sea una clase como sí sucede con “caballo”, “amapola”, etc.? La razón. Tal es la respuesta que casi siempre ha dado la filosofía a estas preguntas. Por ser seres racionales resulta imposible una caracterización únicamente biológica tal y como hacemos con cualquier otra especie animal. En este sentido, gracias a la racionalidad “persona sería alguien que es lo que es de otro modo a como las demás cosas y seres vivos son lo que son”¹².

Siguiendo a Tomás de Aquino, Spaemann considera que la racionalidad garantiza la libertad. En la *Summa Theologiae* el santo explica perfectamente que la voluntad, facultad del alma que hace posible la elección, depende del objeto conocido que el entendimiento le presenta¹³. De manera que el conocimiento racional precede al acto volitivo.

La conclusión a la que llega Spaemann en este capítulo es que a las personas, “como seres pensantes, no se les nombra solo como miembros pertenecientes a una especie, sino como individuos que ‘existen en una naturaleza semejante’. Es decir: existen como personas”¹⁴.

3. La cuestión de la teleología en el estudio antropológico

3.1. Sobre el dualismo antropológico

Spaemann ha criticado ampliamente el dualismo antropológico que durante la historia de la filosofía ha predominado. Es Descartes, con su *res cogitans*, el autor que de manera oficial da fundamento al dualismo moderno¹⁵. Su desarrollo posterior atraviesa toda la filosofía y llega hasta nuestra época. El *Dasein* heideggeriano, por ejemplo, no escapa del dualismo. Tampoco consigue escapar Sartre, quien concibe al hombre como libertad absoluta y sin esencia y, por eso mismo, como totalmente distinto del mundo natural-material.

“Este dualismo antropológico no es meramente una contingencia en la historia del pensamiento. Se basa, por una parte, en la estructura de la experiencia que el hombre tiene de sí mismo y que, de una u otra forma, ha estado siempre presente. En las formas más arcaicas de la existencia del hombre, ya hay algún tipo de distinción entre el cuerpo y el alma”¹⁶.

¹² R. SPAEMANN, *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, cit., p. 28.

¹³ Cít: TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, p. 82.

¹⁴ R. SPAEMANN, *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, cit., p. 51.

¹⁵ Cít: R. SPAEMANN, *Sobre el concepto de una naturaleza del hombre*, cit. pp. 17-36.

¹⁶ *Ibid.*, p. 27.

No obstante, el núcleo de la confusión del dualismo reside en la confrontación persona-naturaleza, cuya consecuencia es, a su vez, la escisión cuerpo-alma y donde la persona se identifica con el alma. Según esto, en el hombre no habría un cuerpo personal, sino solo humano, limitado al sentido biológico. El cuerpo humano, que se ve sometido a las exigencias biológicas, contradiría lo propiamente personal como es la libertad y la racionalidad: “persona y naturaleza se han convertido en lo inconmensurable por antonomasia”¹⁷.

3.2. Desteleologización de la naturaleza

El problema del dualismo antropológico deriva, a su vez, de otro problema más amplio, al que Spaemann y otros autores han denominado “desteleologización de la naturaleza”¹⁸.

Conviene aclarar dos conceptos fundamentales: el de teleología y el de naturaleza. Por un lado, podemos entender aristotélicamente la naturaleza como principio de movimiento: “La naturaleza, primariamente y en sentido fundamental de la palabra, es la entidad de aquellas cosas que poseen el principio del movimiento en sí mismas por sí mismas”¹⁹. En cuanto al concepto *telos*, sabemos que se traduce como ‘fin’. Decimos que los seres naturales se encuentran dirigidos hacia una finalidad que les es propia. Sin embargo, hay que hacer notar que la teleología no es tanto una teoría con la que pretendamos explicar fenómenos físicos concretos, sino más bien una concepción metafísica del mundo para la que toda la realidad es inteligible y está dotada de sentido²⁰. Tampoco es puesta por el hombre, como las categorías del entendimiento kantianas, sino que es la misma realidad, es un principio ontológico. Es un presupuesto de la inteligibilidad del mundo, aunque no conozcamos de modo definitivo cuál es el *telos* de cada cosa.

“*Telos*’ aludía siempre a dos cosas distintas; aludía a aquella configuración en la que un ser está en condiciones de conservarse de forma óptima, y al mismo tiempo aludía al cumplimiento del contenido de las posibilidades que radican en ese mismo ser”²¹.

¹⁷ *Ibid.*, p. 27.

¹⁸ E. GARCÍA, “El ocaso de la teleología en la naturaleza humana: una clave de la crisis bioética según Ratzinger”, en *Scripta Theologica*, 45 (2013), pp. 667-693.

¹⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 4, 1015a 10-15.

²⁰ Cfr. A. M. GONZÁLEZ, *Naturaleza y dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann*, EUNSA, Pamplona 1996, pp. 88-98.

²¹ R. SPAEMANN, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, EIUNSA, Madrid 2003, p. 49.

En esta línea, diferencia Spaemann dos sentidos de naturaleza teleológica: un sentido genético (de génesis), que designa una relación de origen, y otro sentido normativo, que tiene que ver con la imposición de normas y límites que definen la normalidad.

“La naturaleza de cada cosa es su fin”. Esta frase aristotélica desvela la íntima relación entre naturaleza y *telos*, de ahí que Spaemann sostenga una idea teleológica de naturaleza. Lejos de la idea moderna-mecanicista, en la que la naturaleza se concibe como *lo que está ahí*, lo opaco, lo dado y aquello que podemos –y debemos– manipular, la idea teleológica entiende que en la naturaleza hay algo más que lo que aparece: un fin perfecto.

Volviendo a la citada desteleologización de la naturaleza, una de las tesis centrales de Spaemann sostiene que la historia del concepto de naturaleza es la historia de su desteleologización²². La desteleologización de la naturaleza implica abandonar toda finalidad en el mundo natural y es propia del pensamiento moderno, para el que solo existe *telos* en el actuar consciente. La modernidad derivó en un mundo concebido mecánicamente: “En el siglo XVI, la creación es entendida como la construcción de una máquina. [...] La naturaleza se convierte en exterioridad que no es por sí misma”²³. Para Spaemann, la frase que mejor sintetiza la postura moderna es la de Thomas Hobbes, para quien conocemos plenamente una cosa “cuando imaginamos qué podríamos hacer con ella en caso de tenerla”²⁴. Y es que una de las consecuencias –quizá la mayor– de la desteleologización moderna de la naturaleza es la actitud de desprecio hacia ella que favorece su manipulación: si los seres naturales no tienen un *telos* propio, la manipulación está más que permitida, es incluso deseada. Desde nociones antiteleológicas nuestra intervención sobre la naturaleza nunca es violenta porque esta no tiene ningún desarrollo propio al que tienda como perfección y al que podamos afectar negativamente.

Según la especialista en la obra de Spaemann, Ana Marta González, “La desteleologización favoreció y propició el origen de los dualismos modernos”²⁵ a que en el apartado anterior aludíamos. No es casualidad, como apunta esta misma autora, que en las teorías políticas modernas (Hobbes, Rousseau) se contraponga el llamado estado de naturaleza a la

²² Este recorrido histórico se encuentra en: R. SPAEMANN, *Die Frage Wozu?*, Piper, München 1985.

²³ R. SPAEMANN, *Sobre el concepto de una naturaleza del hombre*, cit., p. 24.

²⁴ T. HOBBS, *Leviatán* (2ª ed.), Editorial Nacional, Madrid 1980, p. 134. Spaemann cita en inglés la misma frase: “Imagine what we can do with it when we have it” (R. SPAEMANN, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, cit., p. 41).

²⁵ A. M. GONZÁLEZ, *Naturaleza y dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann*, cit., p. 146.

dimensión social del hombre, donde la naturaleza originaria ha sido superada por la razón. Se alejan mucho de la consideración de Aristóteles según la cual, el hombre es por naturaleza un ser social que armonizaba las dos categorías ahora enfrentadas. En la Modernidad, el ser humano no será equiparable a la persona, donde lo natural se refiere únicamente al ser humano y lo racional, a la persona.

Spaemann distingue dos formas de entender al hombre que corresponden al haz y al envés del dualismo moderno: o bien comprendemos al hombre bajo el paradigma hermenéutico o, por el contrario, bajo el científico. Recurre a dos autores como representantes de cada una de las perspectivas: Jean-Paul Sartre y Richard Dawkins. Desde la perspectiva hermenéutica de Sartre se ve al hombre como “libertad absoluta, sin esencia y sin ser, como pura trascendencia finita” lo que, por tanto, “radicaliza la ‘perspectiva interior’ de la *res cogitans*”²⁶. En cambio, la postura científicista de Dawkins hace del hombre un ser meramente natural. Según él, todo lo humano puede explicarse desde la genética²⁷. Ni qué decir tiene que la visión científicista no puede explicar experiencias de tipo estético, moral, religioso... ni, desde luego, la libertad. El científicismo encalla en el determinismo.

A pesar de que siempre ha habido cierta tendencia hacia el dualismo, es a partir del mecanicismo del siglo XVI cuando se consolida una teoría que lo justifique. Como ya decía antes, fue Descartes quien diferenció entre lo natural y lo racional: en la filosofía cartesiana, la *res extensa* y la *res cogitans* eran sustancias irreconciliables. Desde entonces el análisis puede pivotar desde uno u otro lado de la dualidad. Este es el drama moderno, en palabras de Spaemann, que “el hombre ya no puede concebirse al mismo tiempo como ‘ser natural’ y como ‘persona’”²⁸.

3.3. De vuelta a la teleología natural

Como vemos, la naturaleza una vez definida, según la Modernidad, como pura exterioridad, no puede salir del dualismo. Una naturaleza así es incompatible con la razón, de tal manera que o bien entendemos al hombre como ser meramente natural o como ser racional. Es lo que

²⁶ R. SPAEMANN, *Sobre el concepto de una naturaleza del hombre*, cit., p. 20. Sartre repite en varios escritos (*El ser y la nada*, *El existencialismo es un humanismo*) que la existencia precede y condiciona la esencia. Lo originario es una existencia desencarnada y abstracta emancipada de cualquier vínculo natural.

²⁷ Cf. R. DAWKINS, *El gen egoísta: las bases biológicas de nuestra conducta*, (3ª ed.) Editorial Salvat, Barcelona 2014.

²⁸ R. SPAEMANN, *Sobre el concepto de una naturaleza del hombre*, cit., p. 24.

hizo, por ejemplo, Rousseau: puso una barrera entre el hombre en estado de naturaleza y el ciudadano. Esa barrera era el pacto social.

Así las cosas, Spaemann considera que el dualismo antropológico solo puede ser superado mediante la consideración de una naturaleza teleológica y, por ello, procede del mismo modo que santo Tomás cuando criticó el dualismo en el que habían incurrido los averroístas²⁹. Tomás de Aquino recurre a la teleología para negar que el intelecto agente sea uno, universal y el mismo para todos los hombres, lo que acarrearía un dualismo en tanto que se diferenciaba entre el hombre individual (parte natural) y el universal (parte racional). Si el intelecto agente no fuera individual, pensó santo Tomás, el hombre no estaría lo suficientemente dotado por naturaleza y no podría desarrollar por sí mismo la actividad que le es propia, a saber, el conocimiento. Para él la naturaleza no es deficiente: *natura non deficit necessariis*³⁰. Cualquier ser tiene en sí mismo la potencia necesaria para desarrollarse según su propia naturaleza, por eso la naturaleza es teleológica.

Pensar la naturaleza teleológicamente significa “pensar el concepto de *telos* simultáneamente como límite y sentido”³¹. La naturaleza (teleológica) limita en tanto que define la meta a la que por naturaleza aspira un ser. Esa meta es su perfección y, por tanto, su sentido.

Dos preguntas son ineludibles: ¿hay algún dato empírico que demuestre la existencia de una teleología natural?; ¿no sería preferible asumir el antiteleologismo moderno en vista de que así lo ha hecho la ciencia moderna? Para Spaemann se trata de una cuestión de paradigmas y, por lo tanto, una cuestión de preferencias en función de las necesidades de los sistemas filosóficos y científicos. No obstante, encontramos dos argumentos que nos inclinan hacia el paradigma teleológico: 1) sin la teleología no conoceríamos nada; 2) el movimiento solo puede pensarse teleológicamente.

Con respecto al primer argumento, dice Spaemann: “Si nuestros objetos no tuviesen una subjetividad teleológica, por rudimentaria y ele-

²⁹ Para una buena comparación entre la propuesta teleológica de Spaemann y de santo Tomás: L. CLAVELL, “Redescubrir la finalidad natural. Robert Spaemann y Tomás de Aquino”, en *Sapientia*, 70 (2014), pp. 5-20.

³⁰ Tomás de Aquino, *De potentia Dei*, q. 3, a. 7: “La naturaleza no carece de lo necesario ni abunda en lo superfluo. Ahora bien, para la acción natural es suficiente la capacidad activa por parte del agente, y la pasiva, de parte del que la recibe. Por tanto, no se requiere que la virtud divina actúe en las cosas”. Es decir, que los seres naturales tienen en sí mismos el principio del movimiento, un principio que es final.

³¹ A. M. GONZÁLEZ, *Naturaleza y dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann*, cit., p. 145.

mental que esta sea, no podríamos en realidad decir nada sobre *ellos*, sino solamente sobre nuestros propios estados cognitivos”³².

Y eso el hablar sobre nuestros estados cognitivos no es conocimiento. Acerca de los estados cognitivos, en realidad, no puede decirse nada, solamente pueden ser expresados. Y es que en el momento en el que se hablase sobre ellos, estaríamos trascendiendo esos mismos estados. La intencionalidad de nuestro conocimiento hace que sea esencial la teleología. Las cosas son “interlocutores en un contexto vital”³³ porque son naturaleza, porque tienen un ser propio con un principio de movimiento, un *telos*, también propio.

El segundo argumento más plausible que encontramos es acerca del movimiento y está en íntima relación con el anterior. La experiencia cotidiana del movimiento no puede ser comprendida científicamente porque la ciencia ha eliminado el presupuesto teleológico. La ciencia “ha logrado objetivar el movimiento mediante el cálculo infinitesimal [...] a cambio de que desapareciera como movimiento y se disolviese en una secuencia infinita de estados estacionarios”³⁴. El cálculo infinitesimal es, desde luego, un constructo, pues el movimiento real solo puede ser entendido desde un afán, esto es, desde una tendencia que es natural al ser en movimiento. Únicamente estamos capacitados para pensarlo así, teleológicamente.

La relación entre los dos argumentos se hace evidente si definimos la naturaleza como principio de operaciones. En este sentido, “la inteligibilidad de la naturaleza se relaciona por tanto con una finalidad”³⁵, pues todo movimiento debe tener un *telos* propio. “Vale decir para cualquier movimiento que el fin es la forma, y que ese fin está presente a lo largo del movimiento”³⁶. Quizá se vea más claro en el movimiento como cambio de forma accidental. En el cambio accidental no cambia radialmente la sustancia primera, esta es la que se mantiene. Para entender el cambio recurrimos al resultado último, que es la nueva forma adquirida. Con justicia llamamos a esa forma *telos*, ya que todo el movimiento se orienta hacia esa meta. Si no comprendemos la finalidad, no comprendemos el movimiento y, en consecuencia, tampoco comprenderemos la naturaleza del ser en cuestión.

³² R. SPAEMANN, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, cit., p. 126.

³³ *Ibid.*, p. 127.

³⁴ R. SPAEMANN, “Realidad como antropomorfismo”, en *Anuario Filosófico*, 35 (2002), pp. 713-730.

³⁵ A. M. GONZÁLEZ, *Naturaleza y dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann*, cit., p. 92.

³⁶ *Ibid.*, p. 97.

Robert Spaemann concluye que la naturaleza tiene un “doble significado”: “Por un lado se trata de un concepto genético que designa una determinada relación de origen; por otro, es un concepto normativo que menciona un criterio para juzgar tendencias, acciones o estados”³⁷.

La naturaleza así entendida es origen y norma. Todo ser es un tipo de ser en relación con su origen. Por otro lado, la naturaleza también define el actuar y la normalidad de los seres. Pongamos el caso del ser humano, que es el que nos interesa. El hombre es un ser natural porque procede de un gameto humano masculino y otro femenino. Es decir, su origen es humano. Sabemos que los embriones (humanos) son seres humanos porque su origen lo es³⁸. Por otro lado, la normatividad viene dada por la finalidad. El fin delimita acciones positivas y negativas: todo lo que aleja al ser de su finalidad es negativo y es positivo aquello que lo orienta al logro del fin. La naturaleza señala una perfección relativa a las posibilidades de cada ser. En el ser humano, “el *telos* de la naturaleza humana es la perfección del individuo racional, de la persona”³⁹.

4. Naturaleza humana

Asumir el paradigma teleológico nos obliga a definir la naturaleza humana. Además, si no queremos incurrir en algún tipo de dualismo antropológico, tendremos que aclarar cómo es esa naturaleza que da soporte a la personalidad. Un acercamiento nos lo ofrece Juan Manuel Burgos: “La noción de persona hace referencia principalmente al individuo concreto, irrepetible y existente, al hombre o mujer que, con un nombre propio y único, se diferencia de manera profunda de los demás hombres y mujeres. La noción de naturaleza, por el contrario, hace referencia a lo común, al hecho de que ese hombre (o esa mujer) diferente de cualquier otro hombre (o mujer) de los que pueblan nuestro planeta es, a pesar de todo, esencialmente igual a ellos, es un ser humano”⁴⁰.

Este texto da a entender que *ser humano* y *persona* no son categorías del todo equivalentes. Advertimos una primera diferencia: el ser humano es lo general frente a la persona que es individual. De ahí que *persona* no sea un término primariamente descriptivo porque no podemos dar una definición definitiva, cerrada, de lo que significa.

³⁷ R. SPAEMANN, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, cit., p. 120.

³⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 399-409.

³⁹ A. M. GONZÁLEZ, *Naturaleza y dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann*, cit., p. 201.

⁴⁰ J. M. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia*, cit., p. 58.

La tesis fuerte de Spaemann es que *persona humana* y *naturaleza humana* son dos categorías que, aunque distintas, aparecen siempre unidas: no puede haber persona sin ser humano a la vez que todo ser humano es persona. Esta propuesta complica las cosas porque bastaría asignar una serie de características que definan la personalidad (tales como consciencia, relación inteligente, lenguaje o cualquier otra) para zanjar la cuestión. La diferencia entre ser humano (animal perteneciente genéticamente a una especie) y persona (ser consciente, inteligente...) quedaría asegurada. Eso es lo que han hecho autores como John Locke o, más recientemente, Peter Singer: han definido a la persona de manera inequívoca a través de la conciencia y la intencionalidad⁴¹. Siendo así, todos aquellos individuos humanos que no presenten conciencia e intencionalidad no pueden ser de ningún modo clasificados como personas⁴². Los no nacidos y los niños pequeños, los disminuidos profundos o los hombres que duermen no serían personas, tan solo seres humanos.

Ciertamente se presenta un problema que los autores anteriores han sabido apreciar: la aparente diferencia entre lo natural y lo racional. Si a eso añadimos la tradición filosófica dualista, pareciera que las conclusiones de Singer están más que justificadas: tenemos un ser, podría decir, el humano, que ante un estudio científico es clasificado como tal por su origen natural pero que, en cambio, puede presentar racionalidad, una cualidad que lo diferencia del mundo natural. Desde este punto de vista lo sencillo es aplicar el *modus ponens*: si (no) hay racionalidad, (no) hay persona; (no) hay racionalidad; luego (no) hay persona.

Spaemann no ve las cosas así. Si bien el hombre participa de la naturaleza, su naturaleza no contradice lo racional⁴³. Sin embargo, únicamente se torna compatible lo natural con lo racional desde una concepción teleológica de la naturaleza. En el fondo, las propuestas de Singer y de Hoerster responden al paradigma antiteleológico.

⁴¹ Singer mantiene abiertamente esta oposición humano/persona: "Este uso del término 'persona' se presta desafortunadamente a confusión, debido a que se utiliza a menudo con el mismo sentido que 'ser humano'. Sin embargo, los dos términos no son equivalentes, ya que podría haber una persona que no fuera miembro de nuestra especie del mismo modo que podría haber miembros de nuestra especie que no fueran personas", lo que sucedería con "el embrión que posteriormente será el feto, el niño profundamente discapacitado psíquicamente, e incluso el neonato, todos sin duda pertenecientes a la especie *homo sapiens*, pero ninguno es consciente de sí mismo, tiene sentido del futuro o capacidad de relacionarse con los demás" (P. SINGER, *Ética práctica*, cit., pp. 108-109).

⁴² Cfr. R. SPAEMANN, *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, cit., pp. 227-236.

⁴³ Entendiendo por racional una facultad que trasciende la naturaleza y que se podría presentar hipotéticamente en otros seres distintos del hombre.

Desde la perspectiva teleológica de Spaemann la naturaleza humana es racional. La racionalidad, entonces, se despliega sobre una base natural. Eso quiere decir que lo racional trasciende lo natural⁴⁴ pero no lo contradice, en el sentido de ser incompatible. Ahora bien, ¿en qué medida, como dice nuestro autor, “lo natural y lo racional son conceptos estrictamente correlativos”?⁴⁵ En la medida en que solo existe razón si existe naturaleza, es decir, si existen cosas en y por sí mismas, cosas con una naturaleza propia. Ya hemos visto más arriba que la naturaleza únicamente puede ser pensada teleológicamente. Conocer racionalmente significa conocer cosas externas, o lo que es lo mismo, reconocer que existen esas cosas con una naturaleza propia que va más allá de mí y de mi pensarlas.

5. Persona

Uno de los graves problemas de autores como Singer –por volver de nuevo a ellos– se encuentra en el olvido de un principio metafísico escolástico básico que en latín dice *operari sequitur esse* (el obrar sigue al ser)⁴⁶.

Es cierto que hay propiedades personales –únicamente presentes en las personas– como la consciencia y la relación inteligente. Estas propiedades indican que hay algo más que una naturaleza humana; cuando un ser actúa consciente e inteligentemente se evidencia que hay una persona. Sin embargo, no llamamos *persona* a esas propiedades ni a esas acciones, sino al núcleo sustancial que origina esa actuación. Siguiendo el adagio latino, la persona es el *esse* y nunca el *operari*. Por tanto, “el reconocimiento de la persona no puede ser la reacción a la posesión de cualidades específicamente personales”⁴⁷, pues podría estar presente el *esse* personal sin que el *operari* fuera el propio de la persona como en tantos casos lo atestigua la experiencia. Por lo tanto, y por decirlo con palabras de Spaemann, “El concepto de persona no sirve para identificar

⁴⁴ Por cuestiones de brevedad que se exigen en este artículo no puedo detenerme en esta cuestión. Dejo solamente una simple aclaración: Spaemann sigue a Alberto Magno cuando dice que la naturaleza siempre está curvada hacia sí misma y que la razón en cambio es intencional, es decir, que se dirige a algo distinto de sí. El ser racional puede reconocer cosas distintas de sí mismo. La razón, por tanto, trasciende la naturaleza. Quedará más claro en el siguiente apartado.

⁴⁵ R. SPAEMANN, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, cit., p. 127.

⁴⁶ Robert Spaemann hace referencia a este principio en *Personas*: “Una entidad natural muestra lo que es a través de lo que hace, según el modo como se manifiesta. *Agere sequitur esse*, dice un adagio escolástico” (R. SPAEMANN, *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, cit., p. 32).

⁴⁷ R. SPAEMANN, *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, cit., p. 231.

algo como algo, sino que afirma algo sobre un ser determinado de una manera precisa”⁴⁸.

¿Qué es eso que afirmamos sobre un ser determinado, sobre el ser humano, cuando hablamos de persona? Afirmamos un valor superior, una trascendencia de la naturaleza que se da a través de la racionalidad y de la consciencia. Sin embargo, insisto, no decimos que las personas sean esas cualidades, sino el ser que las manifiesta, el ser humano. Del mismo modo que no decimos, por ejemplo, que un perro sea el ladrar sino un ser que ladra por naturaleza, tampoco decimos que una persona sea el razonar, sino un ser natural racional.

¿Cómo se da esa trascendencia? Mientras que la naturaleza siempre está curvada hacia sí misma, el conocimiento racional rompe ese regreso gracias a la intencionalidad del mismo. En este sentido, “lo característico del estar despierto a la razón es el descubrimiento de que existe lo absolutamente otro”⁴⁹. Las personas pueden reconocer la existencia propia de otras cosas: de otras personas, sobre todo, pero también de cualquier otro ser vivo. Esto impide la comprensibilidad absoluta del mundo, pues nos hace conscientes de otras existencias totalmente irreducibles a nuestro pensamiento. En cambio, para los seres vivos no racionales no existe nada fuera de ellos, lo comprenden todo porque no son capaces de relativizarse, de pensar otras existencias. “Las garrapatas entienden el mundo completamente”⁵⁰, dice Spaemann.

La tradición filosófica ha llamado a este tipo de conocimiento *amor benevolentiae*: “percibir algo no como objeto, sino como absolutamente real, como ser en sí mismo, es lo que en el lenguaje de la tradición filosófica se llama ‘amor racional’ o *amor benevolentiae*”⁵¹. Cuando el *amor benevolentiae* se orienta hacia otro ser racional, el reconocimiento otorgado es especial porque “en su particularidad representan potencialmente el todo”⁵². Se trata del reconocimiento como persona e implica un alto grado de autorrelativización.

La tesis de Peter Singer y de los que piensan como él es justamente la contraria al principio escolástico. Para este filósofo lo que predomina es el hacer, que a su vez compone el ser. Se trata de una tesis empirista radical.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 28.

⁴⁹ R. SPAEMANN, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, cit., p. 127.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 127.

⁵¹ *Ibid.*, p. 128.

⁵² *Ibid.*, p. 130.

El empirismo presenta un gran problema cuando intenta pensar la persona. De hecho, no puede hacerlo. Para Hume el *yo* era, en todo caso, postulado, no demostrado ni, desde luego, experimentado. El *yo* de Hume es un haz de percepciones (*bundle of representations*), es decir, el conjunto de las experiencias atribuidas a un sujeto. En realidad, ese *yo* empirista no es un auténtico *yo*, pues no es un sustrato constante y siempre igual que permanezca inalterado en el tiempo. Se trata de un *yo* que aparece y desaparece con el experimentar y que, además, es modificado constantemente en base a las experiencias. Como vemos, cuando el empirismo es llevado a sus últimas consecuencias termina disolviendo la persona.

Según Spaemann, Hume “declara abiertamente que él no podía contarse entre los hombres que gozan de un *yo*. Y eso porque el ser del *yo* no es un estado, ninguna propiedad empírica”⁵³. Para cualquier empirista coherente solo existen estados psicológicos –entendidos como sensaciones– y todos ellos pueden reducirse a dos formas: los estados deseables y los estados no deseables. Formulado de otra manera, se trata de los fenómenos del sufrimiento y del placer⁵⁴. El sujeto, ontológicamente entendido, queda anulado y con él, todo el ser: “A aquel que no es real para sí mismo, nada le es real. Para él solo existen estados, no el ser”⁵⁵. El empirismo es esencialmente nihilista. No es casualidad que quien pusiera en boga el nihilismo, Friedrich Nietzsche, compartiera tesis con los empiristas. Así, en *La genealogía de la moral* leemos: “No hay ningún ‘ser’ detrás del hacer, del actuar, del devenir; ‘el agente’ ha sido ficticiamente añadido al hacer; el hacer es todo”⁵⁶.

Por otro lado, Spaemann ha alertado acerca de convertir la comunidad de personas en “*closed shop*”⁵⁷ (algo así como un club privado). La comunidad de personas se torna *closed shop* cuando solo concedemos la personalidad a ciertos individuos humanos según unas características previamente seleccionadas. Desde esta perspectiva, muchos hombres quedarían fuera de la consideración personal. Quienes son favorables a estas ideas no han entendido que el término *persona* no es descriptivo y que, por eso, no se basa en características de ningún tipo.

La comunidad de personas nunca puede ser una *closed shop* porque el concepto *persona* fue aplicado por la teología cristiana para hablar del

⁵³ R. SPAEMANN, “Realidad como antropomorfismo”, cit., pp. 713-730.

⁵⁴ Cfr. *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 723.

⁵⁶ F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral* (4ª ed.), Alianza Editorial, Madrid 1979, p. 52.

⁵⁷ R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia* (2ª ed.), Rialp, Madrid 2014, p. 250.

ser humano –de todo ser humano– en cuanto *imago Dei*⁵⁸. Sin embargo, históricamente se han utilizado otros términos para aplicarlos a los seres humanos con clara intención exclusivista. En la Atenas antigua no todos los hombres eran ciudadanos, lo eran únicamente aquellos nativos varones que poseían independencia económica. Tampoco todos los ciudadanos de Roma tenían voz propia ante la ley, dependía del estatus familiar. Más grave todavía, en la Alemania nazi no se otorgaba ningún derecho a los llamados *Untermensch* ('infrahumanos'), referido a los judíos, gitanos, eslavos, negros, etc. Ninguno de estos era considerado persona al mismo nivel que los alemanes. Qué decir del Apartheid en Sudáfrica o de la esclavitud de épocas pasadas.

Los casos anteriores asumen que la personalidad depende de ciertas características designadas de antemano: ser ateniense, ser romano libre, ser alemán de "pura raza" o ser blanco. No obstante, no son cosas del pasado ni de otras culturas. En el occidente actual seguimos en una *closed shop*, ya que muchos de los no nacidos, siendo seres humanos –un dato biológico objetivo que nadie niega–, no tienen derechos fundamentales como el primordial derecho a la vida. Estos seres humanos son excluidos de la comunidad de personas por el hecho de no manifestar racionalidad y consciencia.

Las anteriores consideraciones del ser humano violan el sentido común y, sobre todo, el principio *operari sequitur esse*. Las características señalan al ser que las posee, no a sí mismas. Así, "para la condición de ser personal solo puede y debe haber un criterio: la pertenencia biológica al género humano. [...] La persona *es* el hombre, no una cualidad del hombre"⁵⁹. Las características personales empíricas son aquellas formas en que una sustancia, la personal, se manifiesta hacia el exterior sin mostrarse ella misma.

En consecuencia, ante el "derecho" de reclamar reconocimiento como persona, dice Spaemann lo siguiente: "¿Quién puede reclamar ese derecho o para quién se puede reclamar? ¿Qué cualidades debe poseer alguien para tener derecho a ser reconocido como persona? La pregunta está mal planteada, puesto que al formularla se emplea la palabra 'alguien'. Si 'algo' es 'alguien', es que es una persona. La pregunta es, pues, esta: ¿Cuándo es algo 'alguien'? De nuevo está mal formulada. Alguien no es nunca 'algo'. 'Ser alguien' no es una cualidad de una cosa ni de un ser

⁵⁸ Cf. R. SPAEMANN, *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, cit., pp. 37-51.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 236.

vivo que prediquemos de algo previamente identificado. De antemano lo identificamos como ‘alguien’ o como ‘algo’⁶⁰.

En resumen: se es persona por derecho propio, por pertenecer a la especie *homo sapiens*, y no en función de unas características determinadas. La persona es el sujeto individual de naturaleza humana, una naturaleza que, por ser racional y teleológica, permite la autotranscendencia que se manifiesta en el amor benevolente.

6. Conclusiones

Del concepto teleológico de persona que, dicho sea de paso, es la manera cristiana de pensar la persona, se deriva la dignidad de la misma. Para conceder universalidad a la dignidad humana, hay que considerarla como “el valor interno e insustituible que le corresponde al hombre en razón de su ser; no por ciertos rendimientos que prestara ni por otros fines distintos”⁶¹; de lo contrario, la dignidad sería un valor añadido otorgado a ciertas personas por sus cualidades. Sin embargo, eso sería un sinsentido si tenemos en cuenta que *persona* no es un término descriptivo. Como *persona* se aplica a todo hombre, o la dignidad es para todo hombre o no es. Advertimos claramente el vínculo entre antropología y ética.

Que la ética está anclada en la antropología es algo indiscutible, pues siempre es necesario definir al hombre para decir cómo ha de ser tratado y cómo ha de conseguir una vida lograda para ser feliz. De alguna manera, la antropología compromete éticamente. En lo que respecta a la dignidad humana, sería contradictorio afirmar que todo hombre es persona y que, además, toda persona es digna y sostener al mismo tiempo una ética excluyente o aceptar tratos degradantes de unas personas hacia otras. Aunque la dignidad es, en principio, un concepto antropológico, tiene también un carácter ético, y eso quiere decir que nos compromete con una visión del hombre y con una forma de vida.

“Hablar de sí mismo en tercera persona saca al hombre del lugar central que todo ser vivo ocupa en relación con su medio, viéndose a sí mismo con los ojos de los demás como un acontecimiento en el mundo. Para verse así, debe situarse en un lugar fuera de sí mismo, fuera de su centro orgánico. Esta capacidad de autoobjetivación y, consecuentemente, de autorrelativización es lo que hace posible la moralidad”⁶².

⁶⁰ R. SPAEMANN, *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, cit., p. 228.

⁶¹ U. FERRER, “La dignidad y el sentido de la vida”, en *Cuadernos de bioética*, 26 (1996), pp. 191-202.

⁶² R. SPAEMANN, *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, cit., p. 35.

Este texto de *Personas* indica que la dignidad y la moralidad comparten el mismo fundamento. Spaemann lo encuentra en la capacidad del hombre de autorrelativizarse –capacidad de ponerse en segundo plano–. Porque sabemos de la existencia de otros, somos seres morales. Sin el conocimiento de la existencia de otro *yo*, de otra persona, no tendría sentido, ni siquiera sería posible, iniciar reflexión alguna sobre la adecuada relación interpersonal.

Por el contrario, se hace evidente el *utilitarismo* de quien piensa como Peter Singer, pues lo que un hombre pueda aportar, lo que de él pueda sernos útil, viene definido por sus características empíricas. Sin embargo, la ética de Spaemann, una ética de la responsabilidad arraigada en la naturaleza⁶³, se sostiene sobre el valor de la dignidad humana, que supone un concepto puente entre ambas ramas.

Como decía en la introducción, el concepto de *persona* de Spaemann puede ser perfectamente aceptado por un autor personalista. Hay grandes puntos de convergencia que han estado presentes en este artículo. Me gustaría destacar dos que, a mi juicio, son fundamentales en ambas filosofías. El primero es la radical distinción entre cosa y persona propia del personalismo que también formula Spaemann como la distinción entre “algo” y “alguien”. En segundo lugar, la relación interpersonal: para el personalismo la relación con el otro configura la identidad personal, idea que también aparece en Spaemann con claros tintes éticos. La diferencia reside, quizá, en los puntos de partida. El personalismo parte de la relación personal para definir, en segundo lugar, la persona individual. Por su parte, Spaemann fija la mirada primero en la persona individual, en la que descubre la capacidad de *autorrelativizarse* (o *amor benevolentiae*), que apunta necesariamente a la existencia de otro *yo*, de otra persona.

⁶³ Cfr. A. MAESTRE, “La ética de la responsabilidad según Robert Spaemann”, en *Ecclesia*, 20 (2005), pp. 233-257.