

P. García Casas, A.R. Miñón Sáenz, (coord.)

La humildad del maestro
Homenaje a Urbano Ferrer



© Ediciones Encuentro, S. A., Madrid, 2019

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Fotocomposición: Encuentro-Madrid

Impresión: Cofás-Madrid

ISBN: 978-84-1339-005-5

Depósito Legal: M-31601-2019

Printed in Spain

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:

Redacción de Ediciones Encuentro

Conde de Aranda 20, bajo B - 28001 Madrid - Tel. 915322607

www.edicionesencuentro.com

ÍNDICE

Presentación.....	9
Publicaciones de Urbano Ferrer Santos	17

PARTE I

PRINCIPIOS ANTROPOLÓGICOS Y ONTOLÓGICOS DE LA ÉTICA

La dignidad según R. Spaemann: un concepto puente ontológico-antropológico-ético.....	30
Qué significa libertad.....	44
Sócrates y Polo: una nota acerca de la virtud.....	58
Aristóteles y la psicología positiva	67
La semántica de la subsistencia en el <i>De duabus naturis</i> de Severino Boecio	82
El amor como <i>actus humanus</i> en <i>Amor y responsabilidad</i> (II)	99
Kant ante el principio del apóstol Pablo “No hay que hacer el mal para que de él resulte el bien”	114
Las dualidades de la ética según Leonardo Polo	128

PARTE II

LA LÓGICA DEL DON

Amor donal y trascendencia	148
Tener y Donar. Una visión moderna de los clásicos	163
Diferentes aproximaciones al don	174
El don del amor. Fenomenología del amor de Dietrich von Hildebrand.....	192

La lógica del don como marco gnoseológico para una metafísica de la creación: una glosa de la Encíclica <i>Caritas in veritate</i>	205
Algunas reflexiones sobre la justicia y el don.....	215
Don y autorrealización.....	228

PARTE III
TEOLOGÍA Y ÉTICA

Al final de la gran guerra: Edith Stein como luchadora por la paz exterior y como testigo de la paz interior en un ambiente hostil....	242
La semejanza entre la generación divina y la paternidad humana a la luz de <i>Mulieris Dignitatem</i>	256
Naturaleza comunal de la persona. La filosofía moderna y la visión del hombre de Juan Pablo II	270
Filosofía y renovación de la Teología contemporánea: Josef Pieper .	284
Ética y acción práctica en el conjunto de una Teología política sistemática	297
Sobre el cuádruple sentido de la expresión Teología Política	309
Hegel postmoderno: de la secularización a la inversión egoísta de los valores	320

PARTE IV
ÉTICAS APLICADAS

Acerca del compromiso ético por el medio ambiente.....	332
Los que gobiernan: cuestión disputada sobre el disimulo.....	344
La escasa atención al tema de la familia en el pensamiento filosófico..	359
La función social burguesa (empresarial): un cambio ético en la historia	371
Aporofobia (desprecio y rechazo al pobre): una actitud corrosiva e irracional	382
Sentido de la sexualidad humana como fundamento de la mutua interioridad de los significados procreativo y unitivo del acto conyugal	396
Persona y embrión. Comentario a un texto de Zubiri.....	412
La posibilidad de lo político.....	424
John Paul II on Totalitarianism: A timeless Lesson.....	440

Mejoramiento humano, arquetipo y mimesis: Consideraciones sobre el Transhumanismo.....	452
--	-----

PARTE V

FENOMENOLOGÍA Y ÉTICA

Realidad y valor: algunas dificultades en la ética de X. Zubiri	470
Las fuentes husserlianas de la conciencia emotiva en la filosofía de Dietrich von Hildebrand	488
Conciencia reflejante y reflexionante en Karol Wojtyła.....	508
La intencionalidad del lenguaje en el pensamiento fenomenológico de Edmund Husserl.....	516
Esperanza y desengaño: un breve análisis fenomenológico	528
Del yo puro al yo personal: el concepto de responsabilidad en Roman Ingarden	535

PARTE VI

HUMANIDADES Y ÉTICA

La educación en las humanidades.....	550
Cultura, Filosofía y Perspectiva humanística	559
Educación moral y filosofía de las cosas humanas en Aristóteles ..	571
La Historia como ámbito insaturable de acción.....	586

PARTE VII

LA CENTRALIDAD DE LA PERSONA

La inobjetivabilidad de la persona en Max Scheler: el modo de ser conocida que no le corresponde	602
Lo irrepetible de la persona como innegable trasunto para el pensamiento actual: algunas elucidaciones de Urbano Ferrer	618
La experiencia integral como epistemología primera	626
La persona como fin-en-sí. Ecos de una doctrina tomista	638
La figura del maestro y su carácter donal frente a su idea como líder social: algunas reflexiones filosófico-educativas a la luz del pensamiento de Urbano Ferrer.....	652
Pruebas personalistas de la existencia de Dios	661

PARTE VIII
MISCELÁNEA

A favor y en contra de la explicación de Quiles sobre la deducción analógica.....	678
Los <i>Principia Philosophiae Renati Descartes</i> y el planteamiento de la filosofía de Espinoza.....	688
El conocimiento como actualización. Una aproximación al pensamiento de Zubiri y Polo.....	714
Consideraciones sobre el problema del alma en la fenomenología de Edith Stein	730
Apéndice. Lista de autores	743

PRESENTACIÓN

Me produce una gran satisfacción presentar al profesor Urbano Ferrer Santos a todos los lectores que se acerquen a este libro de merecido homenaje por su dilatada labor intelectual. Natural de Santa Olalla (Toledo), desde que terminó brillantemente la Licenciatura en Filosofía y Letras en la Universidad Complutense de Madrid en 1971 el profesor Ferrer no ha dejado de investigar. Primero elaboró la tesis doctoral con el profesor Sergio Rábade sobre la intencionalidad cognoscitiva en Husserl, que obtuvo la máxima calificación con premio extraordinario en 1975. Este interés por el estudio de la escuela fenomenológica lo va acompañar el resto de su vida. La producción resultante de esta línea investigadora han sido sus libros *Desarrollos de Ética Fenomenológica* publicado en 1992, *La trayectoria fenomenológica de Husserl* en 2008 o la recopilación *Conocer y actuar. Dimensiones fenomenológica, ética y política* en 1992. Por aquellos años de aprendizaje es testigo del magisterio oral de Zubiri.

Urbano Ferrer debe compartir muy pronto con sus alumnos todos los conocimientos que ha ido alcanzando en los sucesivos campos de investigación que ha desarrollado. Ejerció la docencia en la UNED entre los años 1974 y 1975, fue profesor adjunto contratado en la Universidad Complutense entre los años 1975 y 1976. A partir de 1976 enseña a los jóvenes de enseñanza secundaria como Catedrático de Instituto, primero en el Instituto Gonzalo Correas de Jaraíz de la Vera (Cáceres), luego en el Instituto Delicias de Valladolid y finalmente en el Instituto La Granja de Pamplona (Navarra). Desde 1977 hasta 1984 fue profesor contratado de Ética en la Universidad de Navarra. Es a partir de 1984 cuando se establece definitivamente en la Universidad

de Murcia como profesor Titular de Filosofía Moral. En esta bella ciudad española, el profesor Ferrer ha ejercido un largo y fecundo magisterio que muchos de sus alumnos y discípulos le agradecemos sinceramente. En el 2010 culmina su carrera docente obteniendo el grado de Catedrático de Universidad. Es también profesor en el Instituto Juan Pablo II. Es relativamente fácil informar con pocas palabras del trabajo de un profesor, sin embargo, es imposible expresar debidamente lo mucho que debemos sus alumnos a este trabajo perseverante que ha desarrollado el profesor Ferrer a lo largo de los años que ha estado en la Universidad de Murcia, un trabajo que, nacido de una persona de fuertes convicciones, ha pasado a veces desapercibido, quizá porque siempre se podía contar con él.

El profesor Ferrer ha salido varias veces de nuestro país con objeto de ampliar estudios y ejercer la docencia. La lengua alemana ha sido el ámbito lingüístico en que fundamentalmente se ha movido, y en el que se encuentra especialmente cómodo. Me parece oportuno destacar sus varias estancias investigadoras en Alemania, en Münster con el profesor Inciarte en 1981, en Colonia con el profesor Zimmermann en 1986, en München con el recientemente fallecido profesor Spaemann en 1990, en Freiburg de Alemania consultando los Archivos husserlianos en 1995. Urbano Ferrer ha llegado a publicar dos libros en lengua alemana, *Welt und Praxis. Schritte zu einer phänomenologischen Handlungstheorie* en 2005 y *Die Person im Kontext von Moralität und Sozialität* en 2016, el segundo en colaboración con Mariano Crespo, investigador de la Universidad de Navarra. Estos libros han sido fruto de su continua investigación en esta parte de Europa y de la asistencia a diversos congresos. La mayor parte de sus libros están dedicados a su esposa María Arroyo, que a no dudarlo le ha acompañado en todo su itinerario intelectual y que como Profesora de Ciencias de la Información le presta una importante ayuda.

Como se ha mencionado, se inició con la fenomenología de Husserl, pero pronto amplió su interés filosófico al campo de la axiología, investigando a los primeros fenomenólogos, entre los que destacan Scheler, Hildebrand, Hartmann, Reiner, Hengstenberg, Edith Stein o el propio Husserl. El profesor Ferrer, siendo un experto en filosofía contemporánea, ha llevado a cabo profundos acercamientos a la filosofía tomista, en especial a los actos voluntarios, a la ley natural y a la moralidad de los actos. Compaginando ambas tradiciones, lejanas en el tiempo, ha llevado a cabo una original investigación filosófica sobre la moral. En efecto, la mayor y más importante labor docente

la ha ejercido impartiendo asignaturas relacionadas con estas materias, entre las que destacan *Ética fundamental*, el *Seminario de Ética social y económica*, la *Introducción a la Filosofía Política* o sus cursos de doctorado y masters interuniversitarios, por ejemplo, el de Ética de la donación.

Los espinosos problemas que se presentan en el campo de la bioética han sido uno de los retos filosóficos en los que más energía ha empleado. Ha colaborado con *Cuadernos de Bioética*, participando en varios de sus Congresos en coordinación con AEBI e impartiendo docencia en su master *online*. Podemos destacar entre sus aportaciones a la bioética los artículos: “Interdisciplinariedad en Bioética”, “Algunos principios personalistas en Bioética”, “La identidad dinámica del embrión y los límites a la investigación”, o “Bases ético-antropológicas de la identidad dinámica del embrión”, aparecido este último en el libro *La humanidad in vitro* publicado por la Editorial Comares en 2002. El profesor Ferrer ha pertenecido a dos Proyectos Investigadores concedidos por la Generalitat valenciana sobre “Derechos humanos, medio ambiente e investigaciones genéticas” (2000-2002) y “Células troncales: aspectos filosóficos, jurídicos y sociales” (2002-2003), dirigidos por Jesús Ballesteros. Urbano Ferrer nunca ha sido un intelectual encerrado en su torre de marfil y ajeno a los problemas actuales de la moral. Nunca ha entendido que su labor como investigador debía ser un mero comentario erudito a lo que otros pensadores ya consagrados han aportado a lo largo del tiempo. Siempre se ha exigido el máximo rigor e independencia para estar a la altura de los tiempos. Creo que a veces no se le ha reconocido suficientemente este talante, fundado en la reflexión y en firmes convicciones. Se le ha presentando como un profesor de moral algo intempestivo, que no se presta a las componendas de las modas que rigen el mundo académico.

Urbano Ferrer puede ser considerado como un excelente director de tesis doctorales, dirigiendo más de una quincena. Me parece que esta es una de las facetas de la vida académica de un profesor que a veces no se tiene debidamente en cuenta. Dice mucho de la categoría personal y académica de un docente universitario la dedicación a formar jóvenes investigadores. Mi encuentro con Urbano se debe precisamente a su generosidad en el empeño de esta tarea. En efecto, tuve el honor de que Urbano fuera mi director de tesis. Por aquellos años estaba yo interesado en el juicio práctico en la obra de Hannah Arendt. Urbano tuvo la paciencia de leer con atención las sucesivas pruebas que le iba presentando y fue corrigiéndolas puntualmente. En todo momento me estuvo dando ánimos para que culminara felizmente esa

fase de mi formación académica. En aquella época, me remonto a los años comprendidos entre 2004 y 2007, en los que mi trabajo como profesor de instituto me había apartado de los vericuetos académicos propios de la elaboración de una tesis, Urbano me fue despejando con exquisito tacto todos los obstáculos que se me iban presentando, desde la comprensión de la obra de Arendt hasta la manera práctica de construir físicamente una tesis doctoral. Estaba pendiente de los detalles más triviales.

En consonancia con la obra de Arendt, el profesor Ferrer se ha interesado por las hermenéuticas del primer Heidegger, por la obra de Gadamer y de Ricoeur. De ahí proceden interesantes artículos como “Algunas claves de la hermenéutica de Gadamer”, “Algunos aspectos de la conexión entre voluntad y lenguaje” o “La articulación de los discursos sobre la acción en Ricoeur”. En estos momentos me consta que está dirigiendo otra tesis sobre la libertad como comprensión de la necesidad en Ricoeur, espero que llegue a buen puerto. Con el amplio campo de la hermenéutica, Urbano Ferrer ha completado su tarea investigadora centrada, como he mencionado, en la fenomenología y en el pensamiento de Tomás de Aquino.

Otro de los campos de trabajo del profesor Ferrer ha surgido por su colaboración con la Asociación Española de Personalismo. En efecto, ha participado frecuentemente en sus Congresos y en su revista *Quién* desde su constitución en 2003. En el seno de ella se ha acercado a la obra de Julián Marías, de Karol Wojtyła y al giro personalista del siglo XX. En relación con ello, ha dirigido dos interesantes tesis doctorales sobre Edith Stein y otras dos sobre el personalismo de Wojtyła. Me gustaría hacer aquí especial mención de Julián Marías, uno de los discípulos de Ortega con más creatividad y proyección filosófica. En la obra de Marías se pueden encontrar, en una ajustada prosa, excelentes páginas que arrojan algo de luz sobre el misterio de la persona humana. Nuestro homenajeado ha destacado la importancia que tiene la antropología filosófica construida sobre la realidad personal en la obra de Marías. Podemos destacar el artículo “La estructura de la vida colectiva”, en *El vuelo del Alción: El pensamiento de Julián Marías* en 2009 y la voz *Julián Marías* en la Enciclopedia *online* philosophica.info.

Como venimos diciendo, al profesor Ferrer le ha ocupado el deseo de desentrañar el misterio de la realidad personal. Desde hace años está investigando la obra de Leonardo Polo, profesor de la Universidad de Navarra, con el que estableció desde sus años de docencia en esa universidad una sincera amistad. Por sugerencia de su amigo de los años de estudiante

en la Complutense, el añorado Ángel Luis González, ha colaborado en la difusión de la obra de Polo, genial filósofo madrileño, admirado por muchos de los colaboradores que participan en este homenaje a Urbano. Como fruto de esa labor, están sus artículos en la revista *Studia poliana* o su colaboración en la edición de las *Obras Completas* de Leonardo Polo, llevada a cabo por la editorial de la Universidad de Navarra. Sin embargo, fue el pensador donostiarra Xavier Zubiri, que, como se ha mencionado, conoció durante sus años de formación en Madrid, el escogido como tema para obtener el grado de Catedrático de Universidad en 2010. Urbano Ferrer defendió brillantemente una investigación sobre la fundamentación antropológica de la ética en Zubiri. Los resultados de esta investigación han sido publicados posteriormente en forma de libro con el título *El principio antropológico de la Ética. En diálogo con Zubiri*. También ha escrito la voz *Xavier Zubiri* para la Enciclopedia *online* philosophica.info y ha dirigido una tesis doctoral sobre la religión.

Urbano Ferrer tiene una obra escrita muy abundante, variada y de altísimo nivel académico. No es este el momento de hacer una exposición pormenorizada de cada uno de sus libros, colaboraciones y artículos. En esta presentación se han mencionado algunos de ellos. Creo, sin embargo, que este es el momento y el lugar para expresar el agradecimiento debido a un maestro y amigo de muchos de los estudiantes que han pasado a su lado. Ha compartido con nosotros sus conocimientos filosóficos conseguidos tras un largo y costoso trabajo intelectual. No se ha reservado nada para sí mismo. Toda su dimensión personal la ha puesto en juego y, por esta razón, su magisterio tiene una abundante fecundidad, que ninguno puede medir con justeza. En principio, porque esta labor no ha concluido, todavía esperamos nuevas aportaciones, especialmente, al campo de la investigación sobre la realidad de la persona. Su eclipse es uno de los grandes peligros a los que está sometido nuestro tiempo.

Antonio Ramón Miñón Sáenz
28 de marzo de 2019

Desde mi primer encuentro con el profesor Ferrer, siendo sacerdote y alumno en el Pontificio Instituto Juan Pablo II, siempre supe que me encontraba ante un maestro de gran talla intelectual y humana, un hombre apasionado por la búsqueda de la verdad y deseoso de transmitirla a sus oyentes

desde la convicción de que ésta es la única que puede orientar y dar sentido a la vida del hombre.

Una primera aproximación a su pensamiento fue a través de sus clases magistrales, siempre preparadas minuciosamente, con esmero y diligencia. Ferrer se manifestó desde el primer momento como el maestro humilde: humilde en sus formas y expresiones; una humildad casi escandalosa para un catedrático de filosofía; una humildad hermanada con cierta timidez propia de quien ha hecho carne la vía de la *docta ignorantia* socrática. Desde esa humildad resultaba más cautivador contemplar a un gigante del pensamiento que no se doblega ante ninguna ideología, que no pacta con medias verdades, sino que siempre está pronto a afrontar distintas y diversas problemáticas desde un gran argumentario bien consolidado en una vida llena de sesuda experiencia.

No podemos entender el pensamiento de Ferrer si obviamos que es alguien que se ha encontrado con el *Logos* encarnado y desde esta experiencia *dia-lógica* ha ido comprendiendo y aproximándose a la verdad de las cosas. Ferrer no ha sido indiferente a la Verdad revelada, sino que desde la vivencia de la misma ha exprimido todas sus capacidades intelectuales para comprender y creer con mayor agudeza. Al igual que san Agustín y sin ningún tipo de respetos humanos, Ferrer ha vivido según el principio de *intellige ut credas, crede ut intelligas*. Por ello, pensamos que sólo desde aquí podemos encontrar el núcleo profundo de su reflexión.

Precisamente, esta perspectiva tan necesaria no le ha ahorrado ningún trabajo, sino que le ha llevado a adentrarse en todos los sistemas de pensamiento desde la antigüedad hasta la posmodernidad. Ha estudiado a fondo a los pensadores más representativos y ha dialogado con ellos sabiendo siempre que la filosofía no es aprender lo que otros han dicho y repetirlo. En su filosofía nos encontramos con alguien que ha ido buscando las *semina verbi*, en palabras de Justino, para conocer mejor y dialogar con el hombre de todos los tiempos.

Al finalizar mi tesis doctoral, en la que tuve el honor de tener al profesor Ferrer como director, no podía menos que dedicarle unas palabras de agradecimiento y lo hacía en los siguientes términos:

“Quiero dar las gracias a mi director y tutor de tesis D. Urbano Ferrer, que desde un principio aceptó generoso acompañarme en este itinerario. Entre nosotros se ha fraguado una maravillosa relación de maestro-discípulo en la que me ha enseñado la pasión por la verdad desde la lógica testimoniada

del don. En D. Urbano Ferrer he encontrado a un pensador de gran altura intelectual cuyo pensamiento será digno de posteriores estudios sistemáticos”¹.

Ciertamente podría contar muchos detalles que engrandecen a la persona de Ferrer y que he podido vivir durante estos años; sin embargo, rehúso hacerlo, dado que, por un lado, su extensión daría para otra obra, y, por otro lado, no sería elegante por mi parte, ya que violentaría —en cierto modo— no sólo la humildad de un maestro, sino también a un maestro de la humildad vivida y testimoniada.

Finalizo diciendo que me siento muy honrado de haber podido dirigir esta obra como tributo a alguien cuyo encuentro ha supuesto un punto de inflexión en mi propia vida. Estoy convencido de que este libro-homenaje tan merecido es tan sólo el primer peldaño para futuras investigaciones sobre el pensamiento y contribución del profesor Ferrer a la historia del pensamiento filosófico.

Pedro García Casas
1 de abril de 2019

¹ <https://digitum.um.es/xmlui/bitstream/10201/59679/1/Pedro%20Garc%C3%ADa%20Casas%20Tesis%20Doctoral.pdf>

PUBLICACIONES DE URBANO FERRER SANTOS

LIBROS:

- *Filosofía. Guía de los estudios universitarios*, EUNSA, 1984, 359 pp.
- *Perspectivas de la acción humana*, PPU, Barcelona, 1990, 306 pp.
- *Desarrollos de Ética fenomenológica*, PPU/DM, Barcelona/Murcia, 1992, 175 pp.; 2ª ed., Moralea, Albacete, 2003, 200 pp.
- *Conocer y actuar. Dimensiones fenomenológica, ética y política*, San Esteban, Salamanca, 1992, 273 pp.
- *La autodeterminación y sus paradojas. Diálogo entre el pensamiento anglosajón actual y los autores clásicos*, Publicaciones Universidad de Murcia, 1996, 218 pp.
- *Filosofía Moral*, Publicaciones Universidad de Murcia, 1997, 355 pp.
- *¿Qué significa ser persona?*, Palabra, Madrid, 2002, 286 pp.
- *Welt und Praxis. Schritte zu einer phänomenologischen Handlungstheorie*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2005, 200 pp.
- *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, EUNSA, 2008, 254 pp.
- *El principio antropológico de la Ética. En diálogo con Zubiri*, Thémata, Sevilla, 2010, 194 pp.
- *La ética de Husserl* (en colaboración con Sergio Sánchez-Migallón), Thémata, Sevilla, 2011, 220 pp.; 2ª ed. ampliada, 2018, 272 pp.
- *Acción, deber, donación. Dos dimensiones inseparables de la acción*, Dykinson, Madrid, 2º ed. ampliada, 2019, 303 pp.
- *Die Person im Kontext von Moralität und Sozialität (en colaboración con Mariano Crespo)*, Traugott Bautz, Nordhausen, 2016, 182 pp.

CUADERNOS:

- Los implícitos éticos del lenguaje, Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1993, 86 pp.
- “Los deberes con la Naturaleza y la vida no humana”, en *Cuestiones de Antropología y Bioética*, Pastor García, L.M. (ed.), Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1993, 39-48.
- Amor y comunidad. Un estudio basado en la obra de Dietrich von Hildebrand, Instituto de Ciencias de la Familia, EUNSA, 2000, 54 pp.
- Adolf Reinach: las Ontologías regionales, EUNSA, 2005, 98 pp.
- “La muerte desde el abandono del límite mental”, *Miscelánea Poliana*, 30, 2010, 2-10.
- “La vida desde la concausalidad”, en *El conocimiento de lo físico según L. Polo*, González, J.A. (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2011, 47-56.
- “Expresiones del principio de identidad”, *Miscelánea Poliana*, 40, 2013, 2-17.

COORDINACIÓN DE LIBROS:

- *De la Fenomenología a una teoría de la persona*, Burgos, J.M., Cañas, J.L., Ferrer, U., Palabra, Madrid, 2006, 173 pp.
- *Para comprender a Edith Stein*, Palabra, Madrid, 2008, 412 pp.
- *Filosofía y Ciudadanía*, 3ª ed., Cassals, Barcelona, 2016, 303 pp.

COLABORACIONES EN LIBROS:

- “¿De dónde la pertinencia de la doctrina social de la Iglesia?”, en *Estudios sobre la Encíclica Laborem Exercens*, Fernández, F. (coord.), BAC, Madrid, 1987, 79-104.
- “La prueba indirecta de la libertad”, en *Razón y Libertad. Homenaje a Millán-Puelles*, Alvira, R. (ed.), Rialp, Madrid, 1990, 260-273.
- “Historia de la Ética”, en *La orientación en la educación institucionalizada: La formación ética*, García Hoz, V. (dir.), Rialp, Madrid, 1994, 81-99.
- “La autodeterminación en la acción: del yo-cause al yo-agente”, en *Verdad, Percepción, Inmortalidad. Homenaje al Prof. Wolfgang Strobl*, Castellote, S. (ed.), Facultad de Teología San Vicente Ferrer (Valencia), 1995, 257-266.
- “Justicia y libertades fundamentales en el pensamiento de Rawls”, en *Justicia*,

- Solidaridad, Paz. Homenaje al Prof. J.M^a. Rojo*, Ballesteros, J., Fernández, E., Martínez Pujalte, A.L. (coord.), Universidad de Valencia, 1995, 133-144.
- “La concepción postmoderna de la historicidad”, en *Acción e Historia. La teoría de la acción y el objeto de la historia*, González, W.J. (coord.), Universidade da Coruña, 1996, 175-194.
- “La acción social y la dimensión histórica: del formalismo ahistórico a la recuperación de la historicidad de la acción”, *ibídem*, 217-232.
- “¿Autonomía o heteronomía en la conciencia moral?”, *Estudios sobre el Catecismo de la Iglesia Católica*, Fernández, F. (coord.), AEDOS/Unión Editorial, 1996, 223-242.
- “De la naturaleza en sentido descriptivo a la naturaleza normativa”, en *Ética y Sociología. Estudios en memoria del Prof. J. Todolí Duque*, Méndez, L. (coord.), Universidad Complutense/Ed. San Esteban, Madrid/Salamanca, 2000, 87-102.
- “Bases ético-antropológicas de la legislación alemana sobre el embrión”, en *La humanidad in vitro*, Ballesteros, J. (coord.), Comares, Granada, 2002, 87-107.
- “Intencionalidad del conocer versus intencionalidad del querer”, en *Futurizar el presente*, Falgueras, I., García González, J.A., Padial, J.J. (coords.), Publicaciones de la Universidad de Málaga, 2003, 93-105.
- “Antropología existencial de Jaspers”, en *Propuestas antropológicas del siglo XX*, Sellés, J.F. (coord.), EUNSA, 2004, 163-188.
- “Die Tugendlehre Romano Guardinis”, in *Scientia et Religio. Religionsphilosophische Orientierungen*, Kaufmann, R., Holger, E. (hgg), Thelem, Dresden, 2005, 271-287.
- “Zu einer phänomenologischen Ethik”, in *Phänomenologie in Spanien*, San Martín, J. (hrsg.), Königshausen & Neumann, Würzburg, 2005, 227-236.
- “Tendencias universalizantes y particularistas al comienzo del nuevo milenio”, en *Relativismo y convivencia, paradigma cultural de nuestro tiempo*, Gallego, J. A. (ed.), UCAM/AEDOS, Murcia/Madrid, 2006, 225-247.
- “Posthumanismo y dignidad de la especie humana”, en *Bioteología y Humanismo*, Ballesteros, J, Fernández, E (coord.), Thomson-Aranzadi, Cizur Menor (Navarra), 2007, 153-170.
- “La conversión del imperativo kantiano en norma personalista”, en *La filosofía personalista de K. Wojtyła*, Burgos, J.M. (ed.), Palabra, Madrid, 2007, 57-68.

- “La mejor alternativa alemana del siglo XX: lo nacional en Husserl, Hildebrand y Edith Stein”, en *Diez años de reflexión sobre el nacionalismo: el Estado, la Nación, la Soberanía y lo Hispánico*, Gallego, J.A. (ed.), Tirant lo Blanch, Valencia, 2007, 351-375.
- “La estructura de la vida colectiva”, en *El vuelo de Alción: el pensamiento de Julián Marías*, Burgos, J.M. (ed.), Páginas de Espuma, Madrid, 2009, 205-217.
- “Contribuciones a una ética de la familia”, en *Metafísica de la familia*, Cruz Cruz, J. (ed.), 2ª ed. corregida, EUNSA, 2010, 173-188.
- “La naturaleza de la virtud según Guardini”, en *In umbra intelligentiae. Estudios en homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz*, Zorroza, I. (ed.), EUNSA, 2011, 289-303.
- “Del tiempo anónimo al tiempo biográfico”, en *El giro personalista: del qué al quién*, Burgos, J.M. (ed.), Instituto Emmanuel Mounier, Madrid, 2011, 95-105.
- “Phänomenologie des Erlebnisses der Gemeinschaft”, in *Leid und Mitleid bei Edith Stein*, Bogaczyk, M., Kapferer, E., Sedmak, C. (hrsg.), Anton Pustet, Salzburg, 2013, 59-73.
- “Ethics of the Renovation in Husserl”, in *Reflection on Morality in Contemporary Philosophy*, A.M. González y A. Vigo (eds.), Olms, Hildesheim, 2014, 11-26.
- “MacIntyre un autor proteico”, en *Escribir en las almas. Estudios en honor de Rafael Alvira*, Herrero, M. y otros (eds.), EUNSA, 2014, 235-246.
- “Pluralidad cultural, ética y naturaleza en Caritas in Veritate”, en *La doctrina social de la Iglesia. Estudios a la luz de Caritas in Veritate*, Rubio de Urquía, R. y Pérez Soba, J.J., BAC, Madrid, 2014, 365-382.
- “Spuren von Johannes vom Kreuz im Werk Edith Steins”, in *Edith Stein: Themen-Kontexte-Materialien*, Beckmann, B. Gerl Falkovitz, H.B. (hsg.), Dialog-Dresden, 2015, 141-154.
- “O ideal moral individual e a dimensao morale da comunidade (colaboración con S. Sánchez-Migallón)”, en *Ética e subjetividade*, Cescon, E. (coord.), Editora Vozes, Petrópolis (Brasil), 2016, 274-294.
- “Los aprioris objetivos, la conciencia y la persona como aprioris del sujeto”, en *Sobre ‘La verdad’ de Armando Segura*, Ideas y valores, AEDOS, Madrid, 2017, 113-120.
- “La fenomenología ante la donación”, Alarcón, E., Echevarría, A., García-Valdecasas, M. (eds.), *Homenaje al Prof. Angel Luis González*, EUNSA, 2018, 283-296.

COORDINACIÓN DE NÚMEROS DE REVISTAS:

- “Ética y teleología en Husserl”, incluye el artículo “De una teoría general del valor a una ética de fines”, *Anuario Filosófico*, XXVIII (1995/1), 41-60.
- “Edith Stein”, incluye el artículo “Temporalidad e historia en Edith Stein”, *Anuario Filosófico*, XXXI (1998/3), 843-869.
- “Células-madre: un estudio científico, ético y jurídico”, incluye el artículo “La identidad dinámica del embrión y los límites a la investigación científica”, *Cuadernos de Bioética*, 54 (2004/2), 299-316.
- “Fenomenología y Ciencias humanas”, incluye el artículo “Aportaciones de la Fenomenología a la Teoría contemporánea de la Acción”, *Daimon*, 30 (2004/2), 131-144.
- “Vida humana, dignidad y calidad de vida”, incluye el artículo “El viviente, la vida y la calidad de vida”, *Cuadernos de Bioética*, 66 (2008/2), 213-222.

ARTÍCULOS DE REVISTA:

- “Filosofía y Cosmovisión”, *Anuario Filosófico*, XIV, 1981/2, 173-182.
- “Los valores en el ámbito jurídico”, *Persona y derecho*, 9, 1982, 93-102.
- “Notas sobre la deducción trascendental en Fichte”, *Studium*, XXIII/3, 1983, 393-402.
- “Sobre la conexión entre voluntad y lenguaje”, *Anales de Filosofía*, 1985, 39-54.
- “Notas sobre la razón histórica”, *Anuario Filosófico*, XVIII/1, 1985, 157-168.
- “El élan vital como acción creadora y como conocimiento en Bergson”, *Estudios Filosóficos*, XXXVIII/3, 1989, 359-374.
- “Violencia y racionalidad”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, VI, 1989, 421-430.
- “Fin y valor en el conocimiento: recorrido histórico-sistemático”, *Anuario Filosófico*, XXII/1, 1989, 125-134.
- “Implicaciones ético-políticas de los planteamientos contractualistas modernos”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, VII, 1990, 85-98.
- “The Hermeneutical Derivation of Phenomenology”, *Analecta Husserliana*, XXXVI, 1991, 83-91.
- “El significado en la acción intersubjetiva según Alfred Schutz”, *Daimon*, 3, 1991, 159-172.
- “La Ética en Husserl”, *Revista de Filosofía (Universidad Complutense)*, IV (3ª época), 6, 1991, 221-231.

- “La acción anónima y el sentido (de Weber a Schutz y Habermas)”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, XII, 1995, 301-319.
- “La dignidad y el sentido de la vida”, *Cuadernos de Bioética*, VII (26), 1996, 191-201.
- “Sobre la identidad de la persona y otras identidades”, *Thémata*, 22, 1999, 105-112.
- “Principios metodológicos de las decisiones morales”, *Cuadernos de Bioética*, XII (46), 2001/3, 321-8.
- “Opinión pública y poder político: análisis habermasiano y réplicas”, *El vuelo de Ícaro*, 2-3, 2002, 479-495.
- “Carácter y autodomínio en las virtudes humanas”, *Anuario Filosófico*, XXV/3, 2002, 581-600.
- “Von der Vernunft zum Glauben bei Edith Stein”, *Edith Stein Jahrbuch*, VIII, 2002, 352-361.
- “Ampliaciones de la noción fenomenológica de mundo en la obra de Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 5, 2003, 263-280.
- “La verdad práctica en la acción política”, *Empresas políticas*, 3 (2003/2), 67-80.
- “Aportaciones éticas en la obra de P. Laín Entralgo”, *Pensamiento*, 227, 2004/2, 315-326.
- “El viviente desde la teoría de sistemas y desde la tetracausalidad”, *Studia Poliana*, 9, 2007, 7-22.
- “Noción de persona en Edith Stein”, *Revista de Personalismo Iberoamericano*, 2007, 34-43.
- “De la teoría de sistemas a la unidad teleológica del viviente”, *Logos*, 40, 2007, 7-20.
- “Tendencias universalistas y particularizantes al comienzo del nuevo milenio”, *Agora*, 25/1, 2007, 7-28.
- “Consideraciones sobre la relación mente cerebro”, *Studia Poliana*, 11, 2009, 47-60.
- “Temporalidad y esencia de la persona”, *Studia Poliana*, 12, 2010, 105-116.
- “Coexistencia y trascendencia”, *Studia Poliana*, 14, 2012, 37-53.
- “Razón axiológica y práctica en Husserl”, *Veritas (Valparaíso)*, 27, 2012/3, 75-95.
- “Perspectivas de la ética civil: valores democráticos y virtudes cívicas”, *Studia Elckie*, 14, 2012, 81-93.
- “Grundlinien der Ethik von Maximilian Beck”, *ibidem*, 69-80.

- “Nación y nacionalismos”, *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte*, 142 (2013), 91-102.
- “Sobreelevación de la solidaridad a Cuerpo de Cristo”, *Studia Elckie*, 15 (2013), 77-87.
- “Interdisciplinariedad de la Bioética: su posibilidad y sus límites”, *Cuadernos de Bioética*, XXIV, 2013/2, 264-274.
- “De la libertad como espontaneidad causal a la libertad de la persona”, *Studia Poliana*, 16, 2014, 83-97.
- “Fe, razón, persona: de la creencia como dimensión antropológica al acto personal de fe”, *Open Insight*, VII (2014), 33-59.
- “Intelección y conciencia en Husserl”, *Thémata*, 50 (2014/2), 201-214.
- “Noción de experiencia ética en Karol Wojtyła”, *Studia Elckie*, 16 (2014/4), 471-481.
- “El anclaje antropológico de la Ética: dos contribuciones relevantes (Zubiri y Polo)”, *Studia Poliana*, 17 (2015), 191-207.
- “Los aprioris de los actos sociales en Adolf Reinach”, *Tópicos (México)*, 49 (2015), 209-230.
- “Hábitos, carácter y personalidad en Husserl”, *Investigaciones fenomenológicas, Monográfico sobre Intersubjetividad, Ética y Fenomenología en homenaje a J.V. Iribarne*, 6 (2015), 119-134.
- “La unificación intencional y la unidad sustancial en el pensamiento de L. Polo”, *Studia Poliana*, 18 (2016), 69-82.
- “Filosofía del amor y del don como manifestación de la persona”, *Quién. Revista de Filosofía personalista*, 3 (2016), 23-33.
- “Distinción entre individualidad del yo y persona en Maritain”, *Diálogo Filosófico*, 96 (2016), 69-82.
- “La auténtica alternativa al naturalismo de la conciencia”, *Naturaleza y Libertad. Volumen monográfico sobre la inteligibilidad de la conciencia*, 7 (2016), 85-106.
- “La palabra y el don como supuestos ontológico-éticos de la noción de persona en R. Guardini”, *Quién. Revista de Filosofía personalista*, 7 (2018), 49-62.
- “La donación del cuerpo en la cuarta dimensión de abandono del límite”, *Studia Poliana*, 21 (2019), 55-71.

TRADUCCIONES:

M. Nédoncelle, *La reciprocidad de las conciencias*, Caparrós, Madrid, 1997, 316 p. (en colaboración con J.L. Vázquez Norau).

- J. Benoist, "Egología y donación", *Anuario Filosófico*, 28 (1995/1), 109-141.
- F. Kaulbach, "Experimento, perspectiva y facultad jurídica", *Daimon*, 3 (1991), 197-210.
- R. Spaemann, "Teleología natural y acción", *Anuario Filosófico*, 24 (1991), 273-288.
- R. Bubner, "Multiplicidad en las máximas y unidad en las normas", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XIX (1992), 41-47.
- H.R. Sepp, "Teleología y ética en la obra tardía de Husserl", *Anuario Filosófico*, 28 (1995/1), 19-39.
- P. Schulz, "Persona y génesis. Una teoría de la identidad personal", *Anuario Filosófico*, 31 (1998/3), 785-817.
- A. Suárez, "El embrión humano es una persona: una prueba", *Cuadernos de Bioética*, XIII (2002), 47/48/49, 19-38.
- H.R. Sepp, "El espacio de la cultura. Dimensionalidad en la Fenomenología de Husserl", *Daimon*, 32 (2004/2), 11-20.
- H. Welz, "El mundo de la vida y la historia", *Ibid.*, 39-54 (traducción compartida con Antonio Salmerón).
- W. Henckmann, "Teoría de la cosmovisión natural en Husserl", *Ibid.*, 79-94.
- B. Beckmann, "Fenomenología de la vivencia religiosa en Edith Stein", en *Para comprender a Edith Stein*, Ferrer, U. (ed.), Palabra, Madrid 2008, 311-368.

ACTAS DE CONGRESOS

- "La vocazione universale dell'Europe", Congreso Internacional en Trieste (Italia) *La Fenomenologia e l'Europa attuale*, 23-XI-95: Cristin, R., Ruggenini, M. (eds.), Vivarium, Napoles 1999, 225-240.
- "Los valores y Dios", II Jornadas de Diálogo Filosófico, Colegio Mayor Jaime del Amo (Madrid), 12-14-IX-1996: *Dios, Hombre, Praxis*, Murillo, I. (ed.), Diálogo Filosófico, Madrid 1998, 213-224.
- "Del yo puro a la persona en la Fenomenología", Congreso Internacional, Universidade de Santiago de Compostela, 24-28-IX-1996: *Fenomenología y Ciencias humanas*, Pintos Peñaranda, M^a L., González López, J.L. (eds.), 1998, 241-252.
- "Une lecture de Saint Jean de la Croix à partir de la conception de la personne d'Edith Stein", Colloque International à l'Université de Paris-IV-Sorbonne, 16-17-X-1997: *La gnose, une question philosophique*, Depraz, N., Marquet, J.F. (dir.), Le Cerf, Paris 2000, 217-230.

- “El desafío multiculturalista al liberalismo”, IX Semana de Ética y Filosofía Política, Universidad La Laguna, 30-III-3-IV-1998: *Universalismos*, La Laguna 1999, 235-252.
- “Identität und Relation im Begriff der Person”, IV Congreso Internacional de la Scheler-Gesellschaft, Ottobeuren, 26-29-V-1998: *Person und Wert. Schelers Formalismus: Perspektiven und Wirkungen*, Bermes, Ch., Hencmann, W., Leonardy, H. (hrsg.), Alber, München/Freiburg 2000, 73-88.
- “Tiempo e historia en Edith Stein”, VI Encuentro de la SEFE (UNED: Madrid), 24-26-IX-1998: *Fenomenología e Historia*, Díaz López, J.M^a, López Sáenz, M^a.C. (eds.), UNED, Madrid 2003, 127-140.
- “Mundo de la vida e Intersubjetividad en Alfred Schutz”, V Congreso Internacional de Fenomenología, SEFE, Sevilla 2000: *Signo, Intencionalidad y Verdad, Estudios de Fenomenología*, Moreno, C., Mingo, A. (eds.), SEFE/ Universidad de Sevilla, 2005, 357-367.
- “Die Spuren von Johannes vom Kreuz im Werk von Edith Stein”, Internationales Edith Stein Symposium, Würzburg, 7-8-VII-2000: *Edith Stein: Themen, Kontexte, Materialien*, Beckmann, B., Gerl-Falkovitz, H-B (hrsg.), Text&Dialog, 2015 (2^a ed. ampliada), 141-154.,
- “La razón práctica en la fundamentación antropológica de la Ética”, IV Jornadas de Diálogo Filosófico, Universidad Pontificia de Salamanca, 23-26-X-2003: *Filosofía práctica y persona humana*, Murillo, I. (coord.), UPS, Salamanca 2004, 75-86.
- “El dinamismo constitutivo del viviente”, Congreso Internacional: La vida humana en un mundo globalizado, San Pablo-CEU, Madrid, 6-8-11-2003: *Células madre: un estudio científico, ético y jurídico*, Cuadernos de Bioética, 54, XV (2004), 299-316.
- “Kausalität und Motivation in Gemeinschaft”, Wissenschaftliche Tagung im Haus-Edith Stein, Salzburg, 7-9-X-2004: *Die unbekannte Edith Stein: Phänomenologie und soziale Philosophie*, Beckmann-Zöller, B., Gerl-Falkovitz, H-B (Hrsg.), Peter Lang, Frankfurt 2006, 43-58.
- “La articulación entre los discursos de la acción en Paul Ricoeur”, VII Encuentros Internacionales en el Camino de Santiago, 20-22-11-2005: *Hermenéutica y responsabilidad. Homenaje a P. Ricoeur*, Agís, M., Baliñas, C., Henriques, F., Ros, J. (ed.), Universidad Santiago de Compostela, 2005, 455-470.
- “La conversión del imperativo categórico en norma personalista”, II Jornadas de la Asociación Española de Personalismo, Universidad Complutense,

16-18-II-2006: *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Burgos, J.M. (ed.), Palabra, Madrid 2007, 57-68.

“Does reach the Naturalistic Fallacy to the Natural Law?”, XLIV Philosophical Meeting sobre La ley natural, Universidad de Navarra, 27-29-III-2006: *Contemporary Perspectives on Natural Law: Natural Law as a Limiting Concept*, González, A. M. (ed.), Asghate, Hampshire 2008, 201-210.

“Individualität und Solidarität bei Edith Stein”, Internationale Tagung Dresden, 9-12-VI-2009: *Europa und seine Anderen: E. Levinas, E. Stein, J. Tisner*, Gerl-Falkovitz, H-B., Kaufmann, R., Sepp, H.R. (Hg.), Thelem, Dresden 2010, 133-144.

“Individuo, individualidad y solidaridad en Edith Stein”, II Congreso Internacional Mística y Pensamiento Contemporáneo, Ávila, 30-IX a 4-X 2009: *Antropología y dignidad de la persona humana*, Sancho Fermín, F.J. (dir.), CITES, Ávila 2009, 59-69.

“El hecho moral según Zubiri: una lectura fenomenológica”, Simposio Internacional: Ética fenomenológica, UPC Santiago de Chile, 24-27-XI-2009: *Revista Veritas*, 23 (2010/2), 23-43.

“El tránsito del análisis fenomenológico de la acción a su consideración hermenéutica”, XI Jornadas Internacionales de Fenomenología y Hermenéutica (Santa Fe, Argentina, UPC), 3-5-10-2013: *De las ideas al tiempo de la historia*, Rabanaque, L., Bodean, F.(eds.), Biblos, Buenos Aires 2018, 105-122.

“Los hábitos cognoscitivos: del saber hablar al conocer por principios”, Congreso internacional sobre la Teoría del Conocimiento de L. Polo, Universidad de Navarra, 22-24-IX-2016: *La teoría del conocimiento de Polo. Entre la tradición metafísica y la filosofía contemporánea*, Sellés, J.F., Zorroza, M^a I. (eds.), EUNSA, 2018, 241-254.

“La singularidad de la condición humana”, Conferències curs 2017-2018, The Club of Rome, Barcelona: *El transhumanisme sota la lupa*, Torralba, F. (coord.), 2019, 337-353.

VOCES EN DICCIONARIOS Y ENCICLOPEDIAS:

“Axiología personalista”, “Sí mismo”, *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*, Villa, M. (dtor), San Pablo, Madrid, 1997, 101-104, 129-134.

“Fenomenología”, “Edith Stein”, “Max Weber”, *Historia universal del pensamiento filosófico Vol. V: Siglo XX*, Segura, A. (dtor), Liber, Bilbao 2007, 79-126, 127-142, 813-826.

- “Actos voluntarios”, “Comprensión”, “Conciencia moral”, “Ética”, “Intención moral”, “Mundo de la vida”, “Valor”, *Diccionario de Filosofía*, González, A.L. (dctor), EUNSA, 2010, 29-31, 188-191, 198-201, 412-415, 619-621, 1130-1133.
- “Horizon”, en *New Catholic Encyclopedia Supplement 2012-2013: Ethics and Philosophy*, Vol. 2, Ed. Robert L. Fastiggi, Gale, Cengage Learning, Detroit, New York 723-726.
- “Ferrer Santos, Urbano”, *Hombres y documentos de la filosofía española VI-II-Adenda*, Gonzalo Díaz y Antonio Heredia (ed. y coord.), Comares, Granada 2017, 796-805.
- “Identität”, “Individuum/Individualität”, “Retention”, en *Edith Stein Lexicon*, Knaup, M., Säuber, H. (hrsg.), Herder, Freiburg i.B. 2017, 190-192, 195-198, 322-323.
- Preparación de la edición y Presentación del *Vol. XI. de las Obras Completas de Leonardo Polo: Lecciones de Ética y Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, EUNSA, 2018, 9-14.
- Voces “Agustín de Hipona” (en colaboración con A. Román Ortiz), J. “Marías”, “E. Stein” y “X. Zubiri” en www.philosophica.info (online).
- “Valoración moral de los nacionalismos”, theeconomyjournal.com, mayo 2018.

PARTE I

PRINCIPIOS ANTROPOLÓGICOS
Y ONTOLÓGICOS DE LA ÉTICA

LA DIGNIDAD SEGÚN R. SPAEMANN: UN CONCEPTO PUENTE ONTOLÓGICO-ANTROPOLÓGICO-ÉTICO

PEDRO AGULLÓ CANTOS

1. Introducción: la dignidad como axioma antropológico

El concepto de dignidad y, en especial, la convicción de que existe de manera metafísica en las personas es un punto de referencia en la filosofía de Spaemann. Esta convicción, sin embargo, es compartida por la inmensa mayoría de nosotros. La dignidad es una convicción fuertemente arraigada en nuestra conciencia. A ella apelamos comúnmente para denunciar injusticias o, por el contrario, para ensalzar actos heroicos y desinteresados. Funciona como una convicción natural¹.

Las legislaciones de países democráticos suelen asentar sus ordenamientos jurídicos en la idea de dignidad². El preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos remarca el carácter intrínseco de la dignidad humana y basa los derechos en ésta. El texto comienza así: “la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca”³. Del mismo modo, la Constitución Española, en su artículo 10, declara:

*La dignidad de la persona, los derechos inviolables que le son inherentes, el libre desarrollo de la personalidad, el respeto a la ley y a los derechos de los demás son fundamento del orden político y de la paz social*⁴.

¹ Spaemann sostiene algo parecido: “bajo el postulado de los derechos humanos subyace la idea de la dignidad humana. En todas las culturas tradicionales se representa de algún modo esta idea” (Robert Spaemann, “Universalismo o eurocentrismo. La universalidad de los derechos humanos”, en *Anuario Filosófico*, 23 (1990/1), 121).

² Spaemann cita el caso de la Constitución de la República Federal de Alemania (Robert Spaemann, “Sobre el concepto de dignidad humana”, en *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, EIUNSA, Madrid 2003, 105-118).

³ Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948).

⁴ Constitución Española (1978).

A pesar de la fuerte convicción que tenemos sobre la realidad de la dignidad humana y del consenso acerca de que ésta debe ser el fundamento de cualquier orden político y social justo, no disponemos de una definición general y clara. “La razón de que aquello a lo que hace referencia la palabra ‘dignidad’ sea difícil de captar en abstracto es que hace referencia a una cualidad indefinible, simple”⁵. En todo caso, sólo podemos recurrir a ejemplos que evidencian la dignidad de las personas o de sus actos. No obstante, lo que sí es claro es que dignidad, en el sentido en el que aquí hablamos, únicamente es atribuible a las personas. Quedando fuera los animales y otros seres no personales.

Desde una perspectiva semántica, el término *dignidad* corresponde a la voz griega *axioma*. Los axiomas son enunciados que merecen el asentimiento de todos, un asentimiento que es ineludible por la evidencia con la que se nos presentan⁶. Así, encontramos axiomas geométricos, matemáticos, lógicos. El principio lógico de no contradicción, por ejemplo, se puede considerar axiomático porque merece nuestro asentimiento de manera inmediata. No tiene demostración, pero es evidente en sí mismo.

Que se utilice el término *dignidad* para referirnos al valor de la persona es muy significativo: funciona como un axioma antropológico, como un hecho no sujeto a condición alguna y que se muestra evidente. El profesor U. Ferrer la caracteriza así: “la dignidad humana significa el valor interno e insustituible que le corresponde al hombre en razón de su ser, no por ciertos rendimientos que prestara ni por otros fines distintivos de él mismo”⁷.

2. Acercamiento al concepto de dignidad desde el pensamiento de Spaemann

Una de las más conocidas caracterizaciones de la dignidad humana la encontramos en Kant, en el imperativo que impone tratar a la humanidad siempre y al mismo tiempo como fin y nunca sólo como medio. Para Kant el hombre es un fin en sí mismo, por eso un hombre no debe ser reducido a mero medio. En cambio, desde la perspectiva teleológica que caracteriza su filosofía, Spaemann ha reformulado la propuesta kantiana. Para Spaemann,

⁵ Robert Spaemann, “Sobre el concepto de dignidad humana”, *Ibid.*, 107.

⁶ Urbano Ferrer, “La dignidad y el sentido de la vida”, en *Cuadernos de Bioética*, 26 (1996), 191-202.

⁷ *Ibid.*, 191.

decir que el hombre es un fin en sí mismo es como no decir nada, ya que en un mundo teleológico todo ser natural es un fin en sí. La naturaleza de cada ser proporciona el *telos* que le es propio, de manera que sólo caben acciones violentas contra una naturaleza teleológica: serán violentas —contrarias a la naturaleza teleológica del ser y, por lo tanto, contrarias al ser mismo— todas aquellas acciones que no respeten el *telos* del ser en cuestión. Al contrario, desde perspectivas no teleológicas es inconcebible violentar la naturaleza puesto que no se atentaría contra ningún fin. En sistemas teleológicos es posible violentar la naturaleza porque el reino de los fines —por utilizar una expresión kantiana— no se limita a la humanidad. Entonces, ¿qué diferencia hallamos entre el valor del hombre y el del resto de seres naturales, ese valor al que llamamos dignidad? Para responder a esta pregunta, es conveniente comparar las propuestas de Kant y de Spaemann.

Kant, en *La fundamentación de la metafísica de las costumbres*, escribe:

los seres racionales no son meros fines subjetivos cuya existencia —como efecto de nuestra acción— tiene para nosotros un valor; sino que son fines objetivos, es decir, cosas cuya existencia es en sí misma un fin y de tal tipo que en su lugar no puede ponerse ningún otro fin para el que tuvieran que servir como meros medios, ya que sin esto no se encontraría nada de valor absoluto; si todo valor fuera condicionado, y por tanto contingente, no podría encontrarse ningún principio práctico supremo para la razón⁸.

En opinión del ilustrado, los seres humanos, en tanto racionales, han de ser pensados como fines en sí mismos, ya que se necesitan valores absolutos para valorar legítimamente. Sería algo así como un postulado: se requieren valores no condicionados para que haya moralidad, y dado que hay moralidad, hay valores absolutos. Estos valores se refieren a las personas. Es la idea que subyace al concepto kantiano de “reino de fines”. Igualmente, las personas no deben ser convertidas en medios —o, mejor dicho, convertidas en meros medios— porque son capaces de imponerse racionalmente fines a sí mismas: cuando una persona es reducida a mero medio se entra en contradicción con su propia racionalidad porque se hace de un ser autónomo un ser heterónomo.

Spaemann da un paso más y asevera que “el hombre no es sólo ‘fin en sí para él mismo’, sino ‘fin en sí absolutamente’”⁹. Esta reinterpretación

⁸ Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ed. Pedro Rosario Barbosa, San Juan (Puerto Rico) 2007, trad. de Manuel García Morente, 42.

⁹ R. Spaemann, “Sobre el concepto de dignidad humana”, *Ibid.*, 109.

del imperativo kantiano está basada en la capacidad del ser humano de relativizarse. Se ve el fundamento del “fin en sí absolutamente” de Spaemann en lo que tradicionalmente se ha conocido como *amor benevolentiae* o amor racional: se trata, en síntesis, de la capacidad del hombre de reconocer la existencia de otros seres —especialmente personas— más allá de sí.

El hombre ve la realidad reconociendo existencia metafísica al resto de seres. Una existencia de la que él se sabe partícipe. El hombre sabe de la existencia tanto de seres naturales no conscientes (animales, plantas, etc.) como de seres conscientes (personas). En cuanto a los primeros, ser significa algo parecido a lo que significa para el hombre. A estos seres los consideramos “reales”, les concedemos “ser” más allá de su aparecer como objetos. No exigimos saber cómo es lo de ser un murciélago. Pero presuponemos que es de alguna manera ese “ser murciélago”¹⁰.

En cuanto al reconocimiento de la existencia de otras personas, vamos más allá. La capacidad de relativizarnos llega al punto de sabernos objeto del conocimiento de otros sujetos racionales. Así, gracias al amor benevolente

*el otro deja de ser medio ambiente para mí [...]. En el amor nos damos cuenta de que el otro es tan real como nosotros mismos y nos conocemos a nosotros mismos como parte del mundo del otro, de la misma manera que él forma parte de nuestro mundo*¹¹.

Para el animal no existe nada más que él mismo —donde ni siquiera es consciente de su propia existencia—. El amor benevolente, en cambio, permite relativizarnos, ponernos en segundo plano, esto es, trascender nuestro propio yo. Es aquí donde encontramos la prueba de que la persona sea fin en sí absolutamente: “precisamente en esta relativización del propio yo finito [...] se amplía la persona y se convierte en un absoluto. Se torna inconmensurable” y, por lo tanto, “le es lícito exigir que se la respete en su estatus absoluto de sujeto”¹². Dado que la persona no es un sujeto cerrado en sí mismo, sino que puede trascenderse y hacerse representación del absoluto —en tanto que hace real para sí todo lo que le rodea e incluso más—, decimos que la persona tiene un valor no cuantificable, un valor absoluto. Es ese valor al que llamamos dignidad humana.

¹⁰ R. Spaemann, “Realidad como antropomorfismo”, en *Anuario Filosófico*, 35 (2002/3), 719.

¹¹ *Ibid.*, 724.

¹² Robert Spaemann, “Sobre el concepto de dignidad humana”, *Ibid.*, 111.

La dignidad pertenece a la persona y, al ser axiomática, no podemos dejar fuera a ningún hombre. Por lo que a esto respecta, “sólo el concepto de naturaleza humana hace que el concepto de dignidad de la persona sea operativo”¹³.

Así es, porque si no aceptamos que persona es todo hombre por mor de su naturaleza, la dignidad deja de funcionar como axioma y, por eso mismo, queda eliminada. Si la dignidad no fuera axiomática debería ser asignada a posteriori, en función de unas propiedades empíricas. Digno sería exclusivamente aquel hombre que manifestara unas cualidades previamente indicadas. Eso quebraría la idea misma de dignidad y, en consecuencia, la idea de derechos humanos.

Parece importante puntualizar, por último, que la dignidad no concierne a las personas únicamente como representantes de la especie humana, sino también como individuos: “paradójicamente la dignidad pone de relieve inseparablemente los coeficientes de *igualdad* y de *diversidad singular*”¹⁴. Advertimos aquí una importante consecuencia de que el concepto *persona* no sea un término descriptivo o, lo que es lo mismo, que no sea una clase: que las personas no se reducen a ser meros ejemplares de la especie humana. Por ello, cada persona es un ser único e irrepetible en la historia de la humanidad. El valor que tiene un ser así es incalculable y para él utilizamos el término dignidad.

2.1. Dimensiones ontológica, ética y jurídica de la dignidad

En un acercamiento a la dignidad no podemos pasar por alto sus dimensiones ética y jurídica, las cuales, a su vez, nacen de la ontológica. A pesar de que Spaemann no las menciona explícitamente, en sus escritos transita de una a otra sin problema. Y es que Spaemann se ha preocupado mucho de aplicar la reflexión filosófica a los problemas de actualidad¹⁵, lo que requiere amplitud de miras: mirar la realidad sin reduccionismos.

Sin quererlo, ya hemos explicado la dimensión ontológica de la dignidad. Dice Urbano Ferrer que “la dignidad ontológica es la que posee indivisiblemente todo hombre desde el inicio de su existencia”¹⁶.

¹³ Robert Spaemann, “El significado de lo natural en el derecho”, en *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, 140.

¹⁴ Urbano Ferrer, “La dignidad de la persona humana y el sentido de la vida”, en *I Simposium Internacional de Ética en Enfermería*, EUNSA 1990, 24.

¹⁵ Buena cuenta de ello da la segunda parte del libro *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar* (“Temas de nuestro tiempo”), donde afronta los principales problemas éticos, sociales y jurídicos de su tiempo. Temas como la bomba atómica, el aborto, el suicidio asistido, la pena de muerte, la paz y la guerra, etc.

¹⁶ Urbano Ferrer, “La dignidad de la persona humana y el sentido de la vida”, 26.

Efectivamente, a un ser con capacidad de relativizarse, de amor benevolente, que refleja lo absoluto, le corresponde el valor absoluto que es la dignidad. Esta dignidad ontológica nunca puede ser violada. Nadie es capaz de privar de dignidad ontológica a una persona porque, valga la redundancia, la persona la posee ontológicamente, está en su naturaleza. Pero a su vez sirve de puente entre ontología, derecho, ética y, desde luego, antropología.

El término *dignidad* aparece en constituciones, códigos penales y declaraciones internacionales, lo que demuestra que también tiene cierto carácter jurídico. En esta línea, las leyes se limitan a impedir violaciones flagrantes de la dignidad. Sin embargo, las leyes no pueden determinar lo que ésta sea. Y es que el derecho presupone la dignidad, pues si hay derecho, si nos imponemos leyes jurídicas, quiere decir que hay algo que respetar, ese “algo” es el valor humano, la dignidad. La dignidad actúa como un *a priori* del derecho.

El tercer sentido de la dignidad, y este es el que más interesa aquí, es el sentido ético. Dice Spaemann que “la dignidad está desigualmente repartida”¹⁷.

Vaya por delante que hay un mínimo por debajo del cual nadie puede descender: hay un mínimo de dignidad (ontológica) común a todos. Entonces, ¿en qué medida puede ser desigual la dignidad?

El fundamento antropológico de la dignidad reside en la capacidad del hombre de relativizarse respecto de otras personas. Este es un hecho moral, pues implica negarse uno mismo y abrir la posibilidad de ponerse al servicio de otras cosas o de otros. Es esta la dimensión ética de la dignidad. Ahora bien, la acción libre puede ampliar esa dignidad o reducirla: cuanto más me independice de mis intereses y de mis placeres y apetencias, más dignidad moral poseeré. Por el contrario, cuanto más rendidos estemos a nuestra “subjetividad natural”¹⁸, cuanto menos reconozcamos a otros sujetos con intereses y valor propio, menos dignidad poseemos. Spaemann pone varios ejemplos para recalcar este hecho: así, Maximiliano Kolbe o el padre Popieluszko no perdieron ni un ápice de dignidad, no les fue arrebatada por sus captores y asesinos, sino que más bien la perdieron estos últimos al actuar de forma inmoral¹⁹.

Por otro lado, las acciones personales pueden ser dignas (o indignas), según estén en coherencia (o no) con la dignidad ontológica. La dignidad ética se ensancha conforme actuó bien. Actuar bien, en el sentido que aquí le damos,

¹⁷ Robert Spaemann, “Sobre el concepto de dignidad humana”, 111.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Id., 108.

significa actuar en consecuencia con la existencia de otros seres naturales y, sobre todo, de otras personas. Significa reconocer en los primeros un *telos* propio y respetarlo y en las personas, además, reconocer y respetar un valor absoluto. La actuación éticamente correcta conlleva la trascendencia del yo y, por eso mismo, supone que la persona sea representación del absoluto. Decimos, pues, que la acción buena dilata la dignidad desde una dimensión ética.

En conclusión, la dignidad ontológica, que es el fundamento de las otras dimensiones, no puede ser abolida. Por su parte, la dignidad ética y la jurídica sí. No obstante, no puede perderse el mínimo de dignidad en sentido moral, pues el ser humano siempre es potencialmente moral. Siempre cabe esperar una acción digna por parte de una persona.

3. Dignidad, concepto-puente entre Ética y Antropología

Que la ética está anclada en la antropología no ofrece dudas, pues siempre es necesario contar con el hombre para saber cómo ha de ser tratado y cómo ha de conseguir una vida lograda. 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 al tiempo que se sostiene una ética excluyente o se aceptan 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.

La ambivalencia antropológico-ética de la dignidad según la filosofía de Spaemann se aclara desde el siguiente texto:

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 moralidad²⁰.

Según el texto, dignidad y moralidad comparten el mismo fundamento en la capacidad del hombre para su *autorrelativización*. Sin el conocimiento de la existencia de otro “yo”, de otra persona, no tendría sentido, ni sería posible, iniciar la reflexión ética. La dignidad es, pues, un concepto puente entre

²⁰ Robert Spaemann, *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, 35.

la antropología y la ética²¹, y es la principal consecuencia de la aplicación de la noción de persona al ser humano.

La *autorrelativización* tiene doble beneficio. El primero, hace referencia a la dignidad de uno mismo: cuanto más me relativizo más ensancho mi dignidad. El segundo, vincula los actos personales con la dignidad de los otros. Reconocer la naturaleza personal del otro es ya una actitud ética: el reconocimiento del otro sólo puede darse mediante actitudes de respeto. El reconocimiento hacia los otros impone límites, creando un contexto adecuado para el desarrollo ético.

Finalmente, hay que considerar un aspecto esencial de la acción humana para llegar a comprender la dimensión ética de la dignidad: “el convencimiento de que el hombre que actúa es precisamente una persona y de que su actuación es verdaderamente *actus personae*”²².

Con lo que el actuar no es algo extrínseco, sino que es propio de la persona (*actus personae*), acto en el que, siendo ella misma, la persona se trasciende y se expresa externamente. La actuación tiene consecuencias sobre la persona sencillamente porque es ésta la que actúa. Es importante tener en cuenta que las posibilidades de actuación vienen dadas naturalmente, es decir, del mismo modo que la naturaleza humana tiene una dimensión estática (el ser del hombre), tiene otra dinámica, la cual se refiere al actuar²³. El principio escolástico *operari sequitur esse* justifica que de una naturaleza concreta cabe esperar ciertas actuaciones que le son connaturales. En función de todo lo anterior, se ve con claridad que cuando un *actus personae* sea indigno, recaiga sobre la persona tal indignidad, manteniendo ese mínimo al que llamamos dignidad humana como propiedad ontológica.

3.1. Actitudes éticas hacia la persona: reconocimiento, respeto, promesa, perdón

La dimensión ética de la dignidad cristaliza en una serie de actitudes adecuadas a lo que significa ser persona, que sirven como paradigma de la acción moral, esto es, de la acción acorde con la dignidad ontológica propia y ajena. Se trata de las actitudes de reconocimiento y respeto, de la promesa y del perdón.

²¹ Cf. Urbano Ferrer, *Acción, deber, donación. Dos dimensiones éticas inseparables de la acción*, Dykinson, Madrid 2015, 127-136.

²² Karol Wojtyła, *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2011, 55.

²³ Cf. Ana Marta González, *Naturaleza y dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann*, EUNSA, 1996, 199-206.

a) Reconocimiento y respeto

Spaemann entiende por reconocimiento la percepción de la persona como persona²⁴. Parece una obviedad, pues ¿cómo podríamos percibir a una persona de otra forma que como persona? Efectivamente, nadie confunde a una persona con cualquier otro ser, con un perro o con una planta. Sin embargo, la proposición “percibir a la persona como persona” no hace referencia a la identificación de un individuo como perteneciente a la especie humana. El tipo de reconocimiento en el que piensa Spaemann tiene que ver con el *amor benevolentiae*, por el cual reconocemos al otro no sólo como un individuo más de mi misma especie sino como una persona, cuya dignidad es inviolable. Tampoco es un reconocimiento de los demás como semejantes a mí sino como “igualmente incomparables y únicos”²⁵, pues la persona no es un ser que se limita a ser lo que la naturaleza ha hecho de él, sino que teniendo una naturaleza es más que naturaleza.

El reconocimiento es ambivalente: por un lado, posibilita la identificación de personas más allá de nosotros y, por otro, permite definirse uno mismo como persona, ya que yo solo me puedo definir a mí mismo como persona en relación con todas las demás personas²⁶.

Persona es alguien que ocupa un lugar insustituible en la comunidad de personas. Spaemann añade, además:

*ser persona no es, pues, algo que se suponga y después, cuando la sospecha sea más fuerte, se reconozca jurídicamente, por así decir. Ocorre, más bien, que el ser personal se da solamente en el acto de reconocimiento. Este reconocimiento no es una conclusión analógica, como la conclusión que hacemos del dolor de los vivientes a partir del propio. En realidad, el propio ser personal no se nos da antes que el de los demás*²⁷.

La idea que subyace en estas palabras de Spaemann es que el concepto de persona implica necesariamente la existencia de los otros y que, por consiguiente, una persona individual y aislada no tiene ningún sentido ni existe. Si atendemos a la historia del término *persona*, cuyo origen se remonta a la teología cristiana de los primeros siglos, vemos que se utilizó para diferenciar las tres hipóstasis divinas (Padre, Hijo y Espíritu Santo) salvaguardando la

²⁴ R. Spaemann., *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, 177-190.

²⁵ *Ibid.*, 181.

²⁶ *Ibid.*, 179.

²⁷ *Ibid.*, 178.

unidad sustancial. Por otro lado, también podríamos citar toda una serie de características del ser personal que justifican su dimensión comunitaria: desde la naturaleza sexuada hasta el amor, pasando por la familia o, desde luego, por el lenguaje.

Más todavía, el reconocimiento se presenta como un deber: “todos los deberes para con las personas se reducen al deber de percibir las como personas”²⁸. Siguiendo a Spaemann, afirmaríamos que el reconocimiento es una especie de *metadeber*: el deber de reconocer es la fuente de todos los deberes. Reconocer a una persona como tal implica el deber de cuidarla, de no menospreciarla, de asegurar su libertad, etc. Por el contrario, un mero reconocimiento como especie no funda deberes —tampoco derechos—, ya que individuos de otras especies también se reconocen entre sí y no por ello dejan de competir por la supervivencia imponiéndose y sometiendo los unos a los otros. El reconocimiento como pertenecientes a la misma especie es insuficiente, hace falta el salto hacia la persona. Porque hay personas hay deberes.

La reflexión en torno al reconocimiento deriva en el respeto. No puede darse un reconocimiento real sin que se dé, a continuación, el respeto. Frente al reconocimiento, que sería la forma teórica, el respeto es la forma práctica, el cómo ese reconocimiento se realiza en mi relación con los demás.

b) Promesa

En *Personas*, afirma Spaemann que “la persona es una promesa” y un poco más adelante que el fenómeno de la promesa arroja una luz especialmente clara sobre lo que llamamos “persona”²⁹. Veamos qué quiere decir con esto.

Prometer es una acción que sólo puede llevarse a cabo si existe otro sujeto. La promesa hace referencia a la coexistencia. No se trata de meras expectativas sino de una vinculación real: quien promete se compromete a cumplir su promesa. Tal compromiso funda un deber para con el otro, el deber de cumplir lo prometido. Por su parte, aquel a quien se le ha hecho la promesa adquiere un derecho, el de reclamar el cumplimiento de lo prometido. Si la promesa no vinculase realmente, no sería una promesa.

²⁸ R. Spaemann, *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, 180.

²⁹ *Ibid.*, 215. Es importante tener en cuenta la cursiva del verbo “ser” de la primera frase porque indica cierta relatividad de esa afirmación. Spaemann tiene muy clara la categoría metafísica, como sustancia, de la persona. No plantea una idea de persona como promesa esencialmente, algo así como el proyecto de tipo orteguiano, sin naturaleza y que se define por el hacer.

El sentido moral de la promesa lo expresa muy bien Ferrer cuando dice que en el prometer “la voluntad se adelanta al bien personal ajeno, intangible para ella, pero a la vez dejándole que abra a la actuación un espacio de juego en el horizonte de ese bien. Al prometer, el hombre certifica explícitamente la identidad ética de sí mismo, y oblicuamente la identidad de quien se beneficia de su acto”³⁰.

La promesa evidencia la vinculación que mantienen las personas entre sí. “La persona es una promesa” porque estamos vinculados de antemano, pues “ser persona significa ocupar un lugar en la comunidad de todas las personas”³¹. Ya hemos dicho que no existe una persona aislada. Urbano Ferrer se refiere a la coexistencia como un trascendental antropológico. Los trascendentales antropológicos no son propiedades esenciales humanas sino aquello que permite reconocer a la persona³². La coexistencia, en el sentido de existir-con, presupone que la persona siempre existe en relación (es un ser relacional), pues no hay un yo sin un tú, y que este presupuesto abre la puerta a la libertad, al conocer y al amar.

En este contexto de coexistencia la promesa cobra todo su sentido: *somos* promesa por la vinculación con los otros. Debido a nuestra posición en la comunidad de personas tenemos el deber de *actuar* como personas, una actuación que pasa por la *autorrelativización* y por el reconocimiento. A la promesa que ya somos, hay que añadir la posibilidad de prometer cosas explícitamente. “Las personas son seres que pueden prometer”³³, dice Spaemann. La promesa explícita nos vincula de manera especial mediante la esperanza.

c) Perdón

Si bien *somos* promesa, es evidente que también fallamos a lo que se espera de nosotros, y ahí es donde entra en juego el perdón, que es el envés de la promesa. Spaemann ha llamado “perdón ontológico” a la aceptación a priori de la falibilidad de las personas. Aquí diferenciamos entre el “perdón ontológico” y el perdón moral³⁴, siendo conscientes de que el primero sirve de fundamento al segundo.

³⁰ Urbano Ferrer, *¿Qué significa ser persona?*, Palabra, Madrid 2002, 259.

³¹ R. Spaemann, *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, 215.

³² Urbano Ferrer, *Acción, deber, donación. Dos dimensiones éticas inseparables de la acción*, 199-209.

³³ Robert Spaemann, *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, 213.

³⁴ Hago notar que Spaemann no diferencia explícitamente entre estos dos tipos de perdón, pero la idea es más que evidente. Así, respecto del perdón ontológico puntualiza que “emplear una expresión del lenguaje moral para referirse a él parece ser un extravío o una pura metáfora” (Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid 2014, 273).

El perdón ontológico se comprende desde el amor benevolente. Este, como “aceptación de la realidad del otro”³⁵, requiere del perdón, pues no es posible aceptar plenamente al otro sin perdonar las fallas que de su naturaleza limitada se derivan. Para reconocer a una persona como persona, es necesario aceptar esta realidad, de lo contrario, no reconoceríamos la naturaleza (limitada) de la persona. Nadie, excepto Dios, está absolutamente despierto a la realidad³⁶, lo que significa que ninguna persona humana puede trascenderse de manera radical y reconocer la realidad de todas y cada una de las cosas y personas como tales. Como seres naturales, las personas mostramos una trascendencia limitada y por ello nunca abandonamos del todo la centralidad vital propia de la naturaleza.

Sabemos de antemano que la benevolencia de una persona es limitada y que muchas veces no trascenderá su yo vital. Esto, realmente, no es lo que se espera de un ser racional capaz de trascenderse, capaz de amor benevolente, por lo que en cierto modo lo hace culpable. No obstante, hay que ver tal culpabilidad únicamente como ontológica, como una imperfección a nivel ontológico; no hay que verla como un fallo humano: se trata de una “anormalidad ontológica” pero una “normalidad de la *conditio humana*”³⁷. Reconocer a alguien como persona presupone reconocer su realidad limitada y aceptarla (perdonarla). Desde esta óptica, “el perdón ontológico se funda en que nosotros, como seres finitos y naturales, defraudamos la promesa que como personas somos”³⁸, pues a pesar de ser racionalmente capaces del amor benevolente, no podemos asegurar que siempre lo llevemos a la práctica.

Sin perdón ontológico difícilmente podríamos pensar en el perdón moral. El perdón moral presupone la culpa, una culpa que es propiamente humana dado que sólo puede ser culpable un ser libre. Somos culpables en la medida en que actuamos de una determinada manera que se manifiesta errónea, pudiendo haber tomado otra opción. El fallo culpable, según Spaemann, siempre viene causado por la ausencia de la *autotrascendencia* propiamente humana. Como ya se ha dicho, una persona es culpable de las acciones que no superan la centralidad vital de su yo. Esto es aplicable a cualquier acción

³⁵ Ibid., 273.

³⁶ Ana Marta González, *Naturaleza y dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann*, 15-28.

³⁷ Robert Spaemann, R., *Felicidad y benevolencia*, 275.

³⁸ Robert Spaemann, R., *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, 224-225.

moralmente ilícita. Ante situaciones de este tipo cabe el perdón, que viene a reconocer el ser del otro más allá de su actuación y que se expresa: “tú no eres así”. Perdonar en sentido moral es la “disposición de otros —de todos aquellos a los que atañe la culpa— a no identificar al culpable con su fáctico modo de ser, y permitirle definirse de nuevo en relación con lo que ha hecho”³⁹. Es importante ver cómo la benevolencia se restaura en el perdón, puesto que quien no perdona no tiene en cuenta la imperfección ontológica. No puede haber benevolencia si no se toma como real la condición natural, imperfecta, de la persona.

Dos anotaciones finales: por un lado, la mirada de quien perdona es benevolente porque ve en el culpable a alguien personal más allá de sus acciones o de lo que puede ofrecer. Quien perdona es capaz de percibir la realidad del otro y, por tanto, de percibir su dignidad porque toma conciencia de que está ante un ser potencialmente moral y del que siempre cabe esperar actos en los que trasciende su yo vital. En segundo lugar, el perdón restaura la benevolencia de quien ha sido perdonado en tanto que le otorga una nueva oportunidad de trascenderse.

4. *Conclusión: el carácter donal de la persona*

Del anterior apartado obtenemos una importante conclusión: resulta que todas las actitudes vistas —así como otras que no hemos tenido en cuenta— inclinan a pensar en que el ser personal posee un carácter *donal* (de donación).

Estrictamente hablando, sólo la persona puede donarse y, aunque encontramos animales gregarios o sociales, sabemos que éstos no se trascienden en la medida en que lo hacen las personas. Al tipo de trascendencia radical en la que se tiene en cuenta la realidad del otro por encima de la de uno mismo y que finaliza en acciones de servicio —aquellas que buscan el beneficio del otro desinteresadamente— es a lo que llamamos donación. La donación debe ser un acto voluntario. En consecuencia, sólo la persona es capaz de donarse.

El reconocimiento, el respeto, la promesa y el perdón son actos de donación en la medida en que no dan algo, sino que son actos en los que se da alguien, en los que la persona se da ella misma. En estos actos nos negamos a nosotros mismos, o al menos nos olvidamos de nosotros, para abrirnos al

³⁹ R. Spaemann, R., *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, 223.

otro de manera desinteresada. El desinterés se aprecia en que estas acciones conllevan una pérdida desde un sentido utilitarista⁴⁰. Así, quien perdona olvida un perjuicio sufrido; al prometer nos comprometemos, comprometiéndolo también nuestra credibilidad; y en el reconocimiento y en el respeto nos imponemos límites en el trato con los demás.

Como vemos, el culmen de la trascendencia es la donación. Las actitudes anteriores sirven como paradigma de la donación y de la trascendencia.

⁴⁰ Como nos recuerda Spaemann en “Sobre el concepto de dignidad humana”, en el lenguaje cristiano se habla de “morir a sí mismo” por el bien desinteresado del otro (Robert Spaemann, “Sobre el concepto de dignidad humana”, 111). A esto nos referimos con la idea de donación.

QUÉ SIGNIFICA LIBERTAD

RAFAEL ALVIRA

1. La libertad moderna y actual: libertad como progreso

En el uso más habitual, la palabra moderno se refiere a lo reciente y novedoso. Pero en la historia del pensamiento también ha servido para denominar un estilo cultural, algunos de cuyos rasgos son el afán de cambio, el vanguardismo y la moda. En este último sentido, ha habido modernos muchas veces en los siglos pasados, sobre todo a partir de la primera gran teorización de lo moderno llevada a cabo por la sofística griega en el siglo V a.C. Con todo, el rasgo más distintivo de lo moderno es la posición central que la libertad tiene en él y la manera peculiar en que ella es entendida. Al respecto, no hay duda de que en la Modernidad occidental, que hace su gran irrupción a finales del siglo XVIII, esa libertad juega un papel particularmente preponderante, y que su presencia no ha dejado de aumentar social y culturalmente en los últimos siglos hasta nuestros días.

Lo más esencial del “planteamiento moderno —en el sentido de reciente y actual— de la Modernidad cultural”, es la profunda relación que establece entre libertad y progreso, que se convierte en el eje sobre el que esa citada Modernidad va a intentar justificarse como filosofía y como proyecto político. Al comprender el concepto de libertad como un poder que es capaz de cambiar la realidad y que, más aún, aspira incluso a dominar plenamente los condicionamientos que le puedan afectar, esa Modernidad se vuelca necesariamente en dos direcciones: el futuro y la inteligencia técnica.

En efecto, el pasado es inamovible en cuanto pasado, y, en ese sentido, necesario; ya ha sido y ha dejado su huella. El presente, por su lado, implica la presencia, la contemplación —no hay presente sin presencia— y, en

consecuencia, es esencialmente eterno, saca fuera del tiempo. Un presente puramente temporal no puede ser más que el punto límite entre pasado y futuro, lo cual en la existencia humana no se da más que como decisión: la decisión es puntual. De ahí que cada decisión marque un pasado y un futuro en nuestra vida. Y de ahí también la relevancia fundamental de la relación entre nuestro presente eterno —el amor contemplativo y el pensar— y nuestro presente temporal, nuestras decisiones. Toda la vida de cada persona depende de que sepa comprender bien ambos planos y —arte difícil— que sepa combinarlos adecuadamente.

Si el pasado es necesario, y el presente eterno saca del tiempo, la libertad moderna en sentido cultural, es decir, la libertad comprendida como autónoma, independiente, absoluta, poder puro, no puede consistir más que en el ejercicio de una continua decisión hacia el futuro. Ahora bien, si el futuro estuviera predeterminado por el pasado o por una eternidad que nos arrebatara, indisponible, entonces la libertad no podría ser un poder absolutamente primario, que es, sin embargo, y sin duda, la idea moderna de libertad. Por tanto, ser libre para la Modernidad no puede significar más que tomar decisiones que generen lo nuevo. El trabajo de la libertad consistirá por tanto en ir generando novedad, despegándose cada vez más de todo pasado y todo presente eterno, para dominarlos y, en el límite, anularlos. Y a esto se le llama progreso, esta es la idea moderna de progreso. Por tanto, ni la libertad moderna y actual se puede entender sin él, ni él sin esa idea de libertad absoluta, independiente y autónoma que es un puro poder.

El saber sobre lo ya dado —la realidad que nos rodea y en la que estamos inmersos— es contemplativo —saber teórico— y su ideal es la verdad, la cual se encuentra, no se “inventa”; el saber comportarse con respecto a nuestra vida humana —saber práctico— implica contemplar cómo es ella y su entorno, para luego decidir libremente cómo actuar bien: la decisión práctica implica la combinación del presente eterno —la bondad como tal— con el presente temporal —la decisión de cómo realizarla—; actuar en orden al futuro, sin dejar que nuestra vida simplemente “nos pase”, implica un hacer que genere lo que aún no estaba en la realidad, y la “sorpresa” del ser humano fue descubrir que también era posible un saber sobre ese futuro: es el saber técnico-artístico.

Así pues, el saber teórico se basa sobre todo en el pasado; el práctico, en el presente; y el técnico-artístico, en el futuro. Es coherente, por tanto, que

el futurismo de la filosofía del progreso conceda la preeminencia entre los saberes al técnico. El problema que tiene, con todo, es que todo saber se tiene ya, lo posee el sujeto, y por consiguiente el futurismo se siente amenazado por un saber que es el propio del futuro, pero que ya está, o sea que él mismo es pasado. De ahí la progresiva obsesión actual por la innovación, obsesión derivada del esfuerzo desesperado de una sociedad progresista por poner en lugar primario la libertad y el futuro puros.

En realidad, el progresismo ya existía desde antiguo, y era igual en el fondo, aunque más ingenuo en la forma: era la magia. Una palabra entendida como plenamente “performativa”, una palabra convertida técnicamente en hecho, sin base previa en la naturaleza ni en la historia, da a luz una criatura absolutamente nueva. Un “psicoanálisis” de la sociedad actual dejaría ver fácilmente los elementos mágicos de los que está llena, con su secuela en un lenguaje y comportamiento cuya finalidad es sugestionar.

2. La identidad del “yo soy” como dificultad para la idea de progreso

Es claro que esta concepción progresista plantea muchas dificultades, y una primera que aquí se puede reseñar es qué sentido tiene en ella la expresión yo soy. En efecto, esa expresión encierra el núcleo de lo que entendemos por identidad, por el nombre del ser humano, y la cuestión es si el yo soy es constante y supone por tanto una excepción a la tesis del cambio continuo y la constante creatividad, propias del progreso. Se trataría además de un problema serio, pues es difícil concebir una libertad sin un yo soy que la encarne —en realidad, no se puede distinguir entre libertad y yo soy— y la consecuencia es que todo acto de la libertad creativa es expresión de la constante “anterioridad” del yo soy.

A esta dificultad se puede intentar responder con la paradoja del anarquismo: no se acepta que pueda ser metafísicamente real ningún poder que restrinja la libertad absoluta, ni siquiera el poder de una razón lógica, que empuje a preguntarse si el “yo soy” es constante o no. Además, la afirmación del poder absoluto y primario de cada ser humano implica el necesario rechazo del poder de unos sobre otros, lo cual es paradójico. En efecto, si la libertad es puro poder, necesita algo otro —todo poder se ejerce sobre otro— al que dominar, pero ese otro no puede ser otra libertad, ya que precisamente por serlo no puede ser dominada.

Lo dominado ha de ser, por tanto, una realidad no libre, una cosa, pero como las cosas reales oponen resistencia no pueden ser comprendidas en el progresismo más que como mera condición “informe” para la libertad absoluta, y no como condición que haga ver e indique la manera de ejercer el poder, pues entonces la libertad ya no sería poder puro. Junto a ello, y es lo más importante, una libertad así ha de rechazar incluso toda “sumisión” al conocimiento racional y a su lógica, pues aceptar esa sumisión significaría negar una vez más el carácter primario de la libertad.

Como es sabido, quien vio esto con toda claridad, en la estela de la antigua sofística, fue Nietzsche. Según él, la solución para salvar la “libertad moderna” está, por un lado, en sostener que la razón cognoscitiva no tiene carácter directivo sobre la voluntad, sino que es más bien una “excrecencia” de ella; por otro, en afirmar, querer, lo inevitable, el pasado, para de ese modo, al quererlo, “integrarlo en mi libre querer”; y, por último, en renunciar a la seriedad, pues la seriedad implica la realidad de lo eterno: ante lo trascendente, incambiable e indisponible que me afecta, no cabe, en principio, otra actitud adecuada que la seriedad. El resultado final de la tesis anarquista o nietzscheana es que no hay identidad, el nombre es pura denominación extrínseca y contingente. No hay “yo soy” ni interioridad, y si no hay interioridad, tampoco moral ni religión.

Pero, si en vez de negar la constancia del “yo soy”, éste se afirma sin más, y se pretende contestar en serio a la pregunta sobre ¿quién eres? simplemente con la respuesta “yo soy”, quien lo haga será tomado por un loco o por un Dios. Fue precisamente esa la respuesta que, según la tradición bíblica, Dios le dio a Moisés cuando éste le preguntó por su nombre: “Yo soy” es mi nombre, dijo Dios. Sólo un Dios puede decir “yo soy”. Si eso mismo lo dice un ser humano, la respuesta se aceptará como verdadera, pero patentemente insuficiente, de donde la consideración de loco que recibirá quien responda así. Creerse Dios es una forma de locura.

Y, sin embargo, no hay duda de que el “yo soy” es el núcleo de nuestra identidad. Que seamos capaces de entender eso —aunque lo comprendamos de forma débil— y de pronunciarlo, hace patente la vieja tesis de que somos “imagen de Dios”. Pero la imagen no es el original. Para expresar su “yo soy” adecuadamente, el ser humano necesita añadir predicados: yo soy español, madrileño, profesor, futbolista, etc. Eso quiere decir que si hago más esas realidades, que son relaciones —relación a mis padres, a mi tierra, a mi profesión, etc.— del modo adecuado, ellas me sirven para alcanzar esa plenitud divina del “yo soy” que no tengo al nacer.

Si sólo “soy” con adjetivo, eso quiere decir que ser de verdad algo implica la comunidad con aquello con que te relacionas. Si soy español es porque el espíritu de España y yo somos una misma cosa. Es decir, somos “idénticos”. No hay identidad más que en la verdadera comunidad. Sólo se puede hacer algo verdaderamente propio si se lo ama según verdad, un amor que es a la vez conservador e innovador. Conservar e innovar es lo que nos proporciona la virtud. Convertir en virtuosas mis relaciones significa acertar con el camino que tengo en esta vida para llegar a decir plenamente “yo soy”. En el cristianismo esto se dice de manera muy sencilla: quien, a través de un camino de adquisición y práctica de las virtudes, que le van identificando, consigue identificarse con el Dios-Hombre (Jesucristo), entonces al morir podrá decir simplemente: yo soy.

Ahora bien, para la filosofía del progreso puro ninguna de las respuestas aquí señaladas vale, por la sencilla razón de que se refieren a un presente y a un pasado. El “yo” ya está, el “ser” también, y los predicados también. Si acepto que yo efectivamente soy y soy así, no dejo paso al futuro y la novedad puras. El “yo soy x o y” es en todo caso un paso en el camino, no puede ser algo constante, pero, sobre todo —y desde el punto de vista progresista es lo más grave—, es en realidad un señuelo que me paraliza.

Se puede decir por tanto que la filosofía del progreso implica —de modo cuasi-místico— el olvido de sí, de mi “yo soy x”, para abrirse plenamente a la libertad de la aventura. No sabemos lo que vendrá, y eso es lo emocionante. Y si algo parece salir mal, ensayamos otro camino y ya está. Es el pragmático y tan estadounidense “trial and error method”, el método del “ensayo y el error”. No “entregamos nuestro yo”, como en la mística clásica, para recuperarlo a mayor altura y profundidad en el amor verdadero, sino que él simplemente no juega ningún papel teórico en el sistema. Ese yo existe sólo puntual y transitoriamente.

3. La volatilidad del “yo soy” progresista y las consecuencias sociales de la filosofía del progreso

En resumen, y en relación con las que, a mi juicio, son las dimensiones fundamentales de toda sociedad⁴¹, las consecuencias de la filosofía del progreso son

⁴¹ Rafael Alvira, “Intento de clasificar la pluralidad de sistemas sociales con especial atención al Derecho”, en *Persona y Derecho*, Pamplona, 33 (1995), 41-51.

Desde el punto de vista de los “transcendentales sociales” (civilización, historia, educación, cultura):

—La civilización no es un orden de la sociedad que se construye desde principios fundamentales válidos para cualquiera de las formas variables de ella, sino que es producto inventivo de cada momento y lugar. La tradición no es elemento esencial, puesto que es producto del pasado; y, por la misma razón, se relativizan los “derechos adquiridos”.

— Por Historia podemos entender la historia humana y la historia natural. Ambas son consideradas por el progresismo como mera condición in-forme, sobre las que actúa la libertad. Por el momento, esta tesis ha tenido que ser rebajada en sus pretensiones, mediante la famosa tesis del “desarrollo sostenible”, pues la Naturaleza se estaba quejando demasiado. No sucede lo mismo con la Historia, que es retóricamente reinventada todos los días según los intereses de los políticos en el poder. Ni tampoco con la Antropología, pues los Programas de Feminismo radical, de la LGTB y del Transhumanismo todavía no han sido sometidos a una criba de “desarrollo sostenible”.

—La educación se propone principalmente ayudar al alumno a adquirir destrezas que le sirvan para producir. La imagen del hombre depende siempre del momento del avance en el que estamos. No hay criterios sólidos.

—La cultura es una palabra vacía, porque cultura es cultivo, y este no se puede dar sin la atención y el cuidado propios del amor verdadero, el cual implica permanencia del ser y de la actividad queridos: quien ama quiere la permanencia del ser querido.

4. Desde el punto de vista de las categorías sociales (hábitat, economía, derecho, política, ética, religión)

— En lo religioso: un Dios personal tiene que existir eternamente y ser padre. Pero todo eso contradice la libertad absoluta de cada uno, así es que no podemos aceptar tal hipótesis.

—En lo ético: no puede haber criterios éticos ya dados que me fuercen a actuar de un modo determinado. No queda más que el humanitarismo, una bondad meramente sentimental.

—En lo político: no hay libertad absoluta sin igualdad total, pues toda desigualdad puede amenazar mi libertad. Pero dada la imposibilidad de construir las dos al tiempo, hay que dejar la libertad en la esperanza de que se vaya generando la igualdad, lo cual sucederá en el infinito de la riqueza

(en el infinito no hay diferencias). Es el proyecto económico-político del capitalismo radical.

—En lo jurídico: sustituye la legitimidad por la mera legalidad. El derecho no se basa en la justicia, sino en la ley establecida y en la conveniencia.

—En lo económico: una filosofía del futuro novedoso lo juega todo a la creación de riqueza. Pierde sentido el ahorro y lo gana el crédito. El problema de la deuda se convierte en prácticamente irresoluble hasta que se alcance la riqueza infinita.

—En lo relativo al hábitat: se relativiza el espacio y desaparece la noción de casa, familia, hogar.

La idea clásico-cristiana de libertad: la casa como el lugar de identidad y de libertad.

De todos los puntos señalados, el que marca del modo más fundamental la diferencia entre el progresismo y una filosofía de la identidad, es este último. Sin casa no hay identidad. Casa de la familia terrenal, de la ciudad, de la empresa, de la Universidad, del cielo, etc. La casa me identifica, y toda identidad es casa. La casa es la forma constitutiva del espíritu. En ella amo y confío, soy yo porque soy acogido, y de ese modo me hago consciente del tiempo trascendiendo el tiempo. La casa es el lugar de la transcendencia, de la religión. La paradoja es que toda identidad es una relación: cuando doy a luz lo común con mis padres me identifico como un buen hijo; cuando doy a luz lo común con la filosofía soy filósofo; cuando doy a luz lo común con España, soy español; cuando doy a luz lo común con la Organización donde trabajo —la Universidad, por ejemplo—, la encarno, soy “universitario”; cuando doy a luz lo común con Jesucristo, soy cristiano, etc. Sólo al dar a luz lo común adquiero identidad. Y toda identidad es una forma de “casa”: mi familia, la filosofía, España, la Universidad, mi familia celestial, etc. Por eso, la fidelidad a las identidades es tan relevante y se expresa en una palabra hoy casi en desuso: honor.

Puesto que no podemos vivir ni ser quien somos más que gracias a las personas y las realidades con las que nos identificamos, mantener y potenciar las identidades es un acto de agradecimiento. El ser humano, como recalca la religión, en particular la cristiana, sólo llega a ser quien es agradeciendo. Mantener el agradecimiento es lo propio del honor. Es decir, el “yo soy” antes mencionado implica siempre un predicado, y él es el lugar en el que soy: soy en tanto que “hijo de”, español, cristiano, profesor, etc. Cada uno de esos lugares lo son de verdad tanto más cuanto más los amo, y así los encarno

como propios: de esa manera me identifican. Puede parecer extraño que se diga “el lugar en el que yo soy”, pero es que, dado que no es posible existir más que en relación a otro, la apertura al otro implica que cada uno es en un lugar del espacio espiritual, en un lugar de lo común, en el que se está.

El espacio es luz y sólo en él hay lugares. Espacio significa que hay varios “puntos” simultáneos, distintos, “separados”, pero relacionados, o sea, “unidos en su separación”. Y como existir es siempre “ser ante otro y relacionado con él”, cada vez que se establece una relación se enciende una luz, un espacio, que trasciende de modo radical a lo “meramente físico”. Es decir, el espacio es una palabra: toda relación verdadera es una luz, una situación en un lugar y una palabra, que expresa el modo de la relación. Sólo lo común comunica y, por tanto, en la palabra verdadera y sólo en ella somos nosotros mismos. En la mentira estamos fuera de nosotros mismos precisamente por no haber comunicado: el mentiroso no comunica, no añade nada real, no une: es mera apariencia.

Cada relación tiene su modo propio, y el modo es una forma, una idea, una palabra. Y cada palabra, cada idea, ocupa un lugar en el conjunto de las ideas, en la totalidad del espíritu, como bien vio Platón. Por eso es grande la profundidad del verbo castellano estar: estar es “ser localizado”. Soy español porque estoy en el ámbito espiritual llamado España; soy cristiano porque estoy en el ámbito espiritual llamado Iglesia Católica; etc. Eso me identifica y me hace libre, pues sin identidad, simplemente no soy. La libertad del “yo soy” se despliega en y a través de “las identidades” que adquiero en este mundo en orden a alcanzar al final la plenitud del “yo soy”.

5. El progresismo como religión sin casa

Quien quiere encarnar plenamente la filosofía del progreso no puede evadir, a pesar de los pesares, el tener al menos una cierta identidad, a saber, la de ser libre y progresista. De esa identidad no se puede librar, aunque un pensador radical responderá que con el avance tal vez cambiemos nuestro concepto de libertad y de progreso. Ahora bien, quien dice eso no tiene ninguna prueba empírica que lo justifique y, por tanto, lo afirma con un tipo de conocimiento que llamamos fe. La fe es una confianza esperanzada, cuyo sustento es el amor eterno. Por eso, ella es la base de la religión, y es igualmente la base de la casa: no hay casa en donde no existe esa confianza esperanzada sustentada en un amor que trasciende los azares del tiempo. La casa es religión y la religión es casa.