

Julia Isabel Figueroa Gonzalez

El concepto de persona en la filosofía de Robert Spaemann

Resumen: *La pregunta por el significado de ser persona ha estado presente en toda la historia de la humanidad. Dicha pregunta surge de una gran inquietud por investigar el origen del ser humano, las cualidades que lo hacen diferente a otros seres vivos, entre otras cuestiones. Por esta razón, el presente trabajo tiene como objetivo construir una revisión general sobre el concepto de persona, tema central en la filosofía de Robert Spaemann. Para ello, es importante repasar su pensamiento en temas sobre la naturaleza del ser, las razones por las que considera a todo hombre como persona, la dignidad humana y las cualidades exclusivas de la persona.*

Palabras clave: *Persona, Dignidad, Hombre, Moral, Calidad, Humanidad.*

Abstract: *The question about the meaning of being a person has been present throughout the history of humanity with great concern arising in investigating the origin of the human being, the qualities that make it different from other living beings, among other concerns. For this reason, this essay aims to construct a general review of the concept of person, a central theme in the philosophy of Robert Spaemann. To do this, it is important to review his thought on topics about the nature of being, the reasons why he considers every man as a person, human dignity, and the exclusive qualities of this same one.*

Key words: *Person, Dignity, Man, Moral, Quality, Humanity.*

1. Introducción

En 1992, el filósofo alemán Robert Spaemann cierra un capítulo de su vida de veinte años de duración, pues finaliza su trabajo como docente en la Universidad de Múnich. Este suceso permite que un nuevo capítulo de su vida surja, en cual se encarga de profundizar en los temas de ética, de metafísica y de naturaleza. Como fruto de ese tiempo, en el año 1996, publica su libro *Personas* (2000), en el que reflexiona sobre una serie de conceptos y de preguntas por el significado de ser persona. Para el filósofo, la idea de escribir este libro aparece luego de ir a una conferencia sobre el tema de la persona. A este pensador le inquietan los puntos de vista que no reconocen el estatus de persona para todos los hombres —como el pensamiento de Peter Singer—, ya que únicamente se designa dicho estatus a hombres con ciertas cualidades, pero se niega la condición personal a no nacidos, a embriones y a personas con alguna discapacidad. Spaemann defiende que basta con pertenecer biológicamente a la especie *homo sapiens* para ser considerado persona (2014, 194–95).

Uno de los puntos que se aborda en *Personas* (2000) es el estudio sobre la manera en que



el hombre se relaciona con la naturaleza a diferencia de otros seres vivos. Esto también puede verse en su texto *Sobre Dios y el mundo* (2014), en el cual sostiene que la naturaleza en los seres humanos no se da de una forma meramente biológica, sino que existe de una forma personal (Spaemann 2014, 192). Por ejemplo, el hombre es un ser que posee el habla; sin embargo, no posee un lenguaje que haya adquirido de manera natural, ya que todas las lenguas han sido parte de un desarrollo histórico y cultural; asimismo, el hombre «pertenece a una comunidad lingüística donde aprende de otros el lenguaje» (192). Aristóteles ya distingue que los animales pueden emitir sonidos por medio de la voz, pero solo los hombres son capaces de tener palabra¹. Por lo tanto:

El lenguaje [y por lo tanto, también la escritura] no es una creación arbitraria de la mente humana, sino un producto social e histórico que influye en nuestra percepción de la realidad. Al transmitir socialmente al ser humano las experiencias acumuladas de las generaciones anteriores, el lenguaje condiciona nuestro pensamiento y determina nuestra visión del mundo. (UNESCO 1991 en Cassany 2022, 44)²

En ese sentido, el aspecto social del hombre se une con la naturaleza humana. El resultado es el apareamiento de una manera de comunicación que no es posible en los demás seres vivos: el lenguaje que se expresa por algo en la interioridad de la persona; es decir, el pensar. Además, «a través del lenguaje se hace posible la autocomprensión, que es el *dónde estoy* del yo (su escenario moral) determinado por marcos referenciales que dan una direccionalidad a la propia vida» (Keymer 2007, 49). Por ende, en el contexto de Spaemann, es importante pensar y preguntar reflexivamente qué es lo que caracteriza a una persona y cuáles son aquellas facultades distintivas de otros seres vivos; por ejemplo, el lenguaje, el pensamiento, la imaginación y la empatía. Similarmente, la capacidad de establecer relaciones y vínculos con otras personas que dan lugar a la amistad, a la confianza, a la promesa y al perdón. Semejantemente, la capacidad de crear un orden de amor

que se muestra de una manera jerarquizada en la vida de toda persona. Spaemann cuenta con numerosos escritos sobre la persona y todo lo que conlleva serlo, pues hace un gran estudio sobre la naturaleza del ser y las cualidades humanas entendidas a través de la relación con otros. El concepto de persona es un pilar fundamental de su pensamiento. Es por eso por lo que, en este ensayo, se brinda un repaso de la lectura del filósofo sobre este concepto, se establecen las razones por las que este pensador considera a todo ser humano como persona y las diferencias que encuentra con otros seres vivos, y las cualidades exclusivas de toda persona. En algunas partes de este ensayo, también se contrasta la visión de Robert Spaemann con la de Peter Singer, en cuanto que, este último pensador, propone un enfoque funcionalista sobre la dignidad humana. En cambio, para Spaemann, la dignidad va más allá de toda actividad funcional del ser humano; más bien, es parte de la esencia de cada persona. Por tanto, este artículo se nutre de las conexiones entre este filósofo y autores contemporáneos como Ana Marta González, Miguel González Vallejos, María Luisa Pro Velasco, entre otros, los cuales enriquecen las razones por las cuales se debe de estudiar a Spaemann en la actualidad.

El preguntarse por lo que significa ser persona supone que tiene que ver directamente con el aspecto biológico del ser humano; sin embargo, la naturaleza del ser, al pasar por la persona, se convierte en una naturaleza de carácter personal y, así, supera las cuestiones biológicas del ser. En esa línea, la naturaleza de la persona le permite relacionar sus sentimientos con los de otras personas. De este modo, se convierte en una naturaleza de carácter social. Para comprender esta idea, es necesario hacer una breve exploración sobre la naturaleza del ser y especificar el aspecto inmaterial que caracteriza a cada hombre, pues es este el que le da vida a todo aquello que pertenezca a lo social y personal del hombre; además, se hace un repaso general sobre las razones por las que todo ser humano es persona, una revisión crucial de la dignidad humana en el pensamiento de Spaemann y las cualidades exclusivas de todo ser humano.

2. La pregunta por el significado de ser persona

En el prefacio a *Ensayos en Antropología* (2010)³, Spaemann menciona que existe una diferencia al preguntar qué es ser una persona y qué es ser cualquier otro ser vivo. Si se toma el ejemplo de un pinzón, este supone una respuesta sobre el tipo de pájaro que este es, a qué clase de aves pertenece, o bien, a ciertas características que ayudan a identificar que es un pájaro; sin embargo, al preguntar qué es ser persona, se intenta responder a la pregunta buscando llegar a la esencia de lo que es único del hombre. El concepto de persona no es intrínseco a la naturaleza del ser humano, pues la persona se refiere a un individuo pensante que es más que su naturaleza. Es decir que los seres humanos no son solo miembros de su especie, más bien, el significado de persona posee una diferencia inalienable que caracteriza a cada hombre: el espíritu.

El significado del ser implica querer conocer el aspecto inmaterial que se muestra presente en cada hombre; es decir, el espíritu, el cual no debe confundirse con el alma. Spaemann toma la idea de Aristóteles sobre el alma para aclarar esta posible confusión, puesto que, en un sentido clásico, el alma significa la forma y el principio de cualquier ser vivo. Es el origen de los seres animados⁴, pero dentro de estos seres, solo hay unos que poseen espíritu: los hombres⁵. El espíritu, para Aristóteles, no se puede entender como una cualidad del alma porque esta es una sustancia separada de toda otra realidad⁶; por esta razón, tanto para Aristóteles como para Spaemann, el espíritu está por encima del alma porque es la participación de lo divino, lo que orienta la vida del hombre y el único lugar de la verdad (Spaemann 2000b, 152). De esta manera, el filósofo alemán toma al espíritu en un sentido meramente cristiano, ya que solo el ser humano es capaz de entregar su vida a Dios en cuerpo y alma por la esperanza de la resurrección. El hombre ha sido creado como imagen de Dios y no como cualquier retrato⁷; por tanto, «el hombre participa de la incorruptibilidad de Aquel de quien es imagen. Los seres humanos están llamados a la vida eterna» (Spaemann 1970b, 9). Esto quiere decir que

el hecho de que el hombre tenga espíritu supera el ser solo en cuerpo, pues es aquel el que le da la animación al cuerpo. Cuando una persona deja de existir, pasa por el proceso de destrucción y descomposición del cuerpo; no obstante, el espíritu no muere, debido a que es el sujeto del vivenciar de la persona⁸.

La similitud entre la visión clásica y la visión de Spaemann con respecto a la muerte, es que, en un sentido clásico, en el caso de las plantas y de los animales, la muerte es la corrupción de todo el ser vivo de estos; es decir, de sus cuerpos y de sus almas; mientras que, para los seres humanos, esto es la separación del cuerpo y del alma. Sin embargo, en el pensamiento de Spaemann, la muerte no puede ser definida, puesto que, el acto de existir supone vida; por lo tanto, la vida es el ser de un ser vivo, pero el ser en sí no puede ser definido. En este sentido, la separación del cuerpo y alma no es una definición de la muerte, debido a que la vida continúa gracias a que el espíritu no se encuentra sujeto al cuerpo (Gardner 2019, 386). A este argumento, se le podría objetar que filósofos como Peter Singer consideran que la existencia del ser humano solo es posible por la actividad consciente y por los sentidos como la vista, el tacto, entre otros. Esto significa que toda acción del cuerpo humano —desde la más baja hasta la más alta—, indica la existencia del ser humano. Por lo tanto, cuando algún órgano deja de funcionar, como el corazón, los pulmones o el cerebro, el hombre entra en un estado de crisis, puesto que se encuentran fallos en tales órganos, muchas veces fatales. Sin embargo, la falta de actividad no es lo mismo que dejar de existir. Si esto fuera así, los médicos no intentarían reactivar la actividad del corazón para prevenir la muerte (Gardner 2019, 388). En este sentido, según Gardner (385), para Spaemann, la ciencia no reemplaza las percepciones humanas ordinarias, pero contribuye para hacerlas más precisas y descubrir las causas de dichas percepciones ordinarias.

Ahora bien, el vivenciar de una persona quiere decir que el hombre puede identificarse a sí mismo. En el momento que el ser humano se reconoce a sí mismo, aprende a hablar en primera persona y a hacer la distinción entre lo que es propio y lo que es ajeno. En otras palabras, se

inicia el reconocimiento del *tú* y el *yo*, es decir, el reconocimiento del propio vivenciar de cada persona (2000b, 158). Al reconocerse a sí mismo como persona, el pronombre *yo* adquiere una constitución numérica. Esto significa que, al usar el pronombre en primera persona, el hombre reconoce que se habla del uno, del uno mismo. Otra forma en la que el vivenciar se manifiesta en la vida del hombre es al usar la imaginación, puesto que le permite al hombre ponerse en lugar de otra persona y tratar de sentir lo que es ser alguien más. Spaemann pone el ejemplo de los propios sueños. Al momento de soñar, muy fácilmente se puede tener una noción de lo que es ser otra persona:

Los seres humanos pueden imaginarse a sí mismos, ser, simultáneamente, por entero diferentes y aun así, permanecer siendo ellos mismos. Los sueños, los cuentos de hadas y la imaginación religiosa de la humanidad manifiestan con insistencia, algo que les es inherente, la noción de metamorfosis. La característica propia de los cuentos de hadas para imaginar que alguien puede ser primero hombre, luego un sapo y después un príncipe, y todo el tiempo la misma e idéntica persona, descubre la diferencia que todos asumimos entre la persona y las propiedades y características. (...) Podemos imaginar ser de otra manera, sin por eso ser otros. (Spaemann 1970b, 13)

El imaginar estar en el lugar de otro solo es posible para la persona, pues los animales y las plantas no son capaces de eso. El hecho de que las puedan imaginar ser otro —o de tratar de sentir lo que el otro siente—, permite que cuestiones como la ética, el amor y la benevolencia surjan. Semejantemente, la imaginación también permite que surja la empatía; esto significa que, el ser capaz de sentir lo que la otra persona siente es plenamente humano, porque alguien en ese momento se imagina siendo el otro; es decir, se imagina siendo la persona a la que se le tiene empatía y, es por ese motivo que se puede hablar en tercera persona; entonces, la persona posee una doble constitución: una interna que es propia de sí misma y otra externa que es captada por los demás (Pro Velasco 2021, 75). La primera es la

que da lugar a los deseos de sí mismo y la segunda es aquella que permite imaginarse a sí mismo como si se tratara de otra persona. Esto es posible sin dejar de ser uno mismo, pues cada hombre es una persona única e irrepetible, de modo que:

Todos somos extraordinarios, porque no hay otro como yo o como tú. Se dice que, después de haber hecho un santo, Dios rompe el molde. En este sentido, no es cierto que un franciscano sea como san Francisco. No. Es un franciscano. San Francisco ha hecho una serie de cosas, y su seguidor goza de la gracia de imitar a san Francisco, pero cada uno es irrepetible. Cuando vayas al cielo, Dios no te va a preguntar si has sido san Felipe Neri o santa Catalina de Siena. Te va a preguntar si has sido tú mismo. (Rosini 2023, 131)

3. Las razones por las que todo hombre es persona

Spaemann afirma que toda persona es alguien, y ser alguien es lo que le permite al hombre relacionarse con lo que es; es decir, que se relaciona con su propia persona y con los demás:

Los seres humanos pueden derramar lágrimas en una representación teatral y aún disfrutar de esta pena o aquella ansiedad; ya San [*sic*] Agustín, estuvo fascinado con este fenómeno. Una persona es, por lo tanto, no simplemente *algo*, sino *alguien*. Alguien nunca es algo. Ser *alguien* no es una propiedad de algo, no es la propiedad de una cosa o de un ser orgánico que también podría ser adecuadamente descrito con tales y cuales características, en términos no personales. Más bien, identificamos claramente y desde el principio, ya sea a alguien o a algo. Dicho de otro modo, identificamos a un ejemplar de la especie *homo sapiens* desde el inicio, y sin consideración alguna a características factualmente poseídas, es decir, como a alguien, y, por ende, como a una persona. (1970b, 14)

Para defender esta postura, el filósofo alemán establece seis razones por las cuales todo hombre es persona. En primer lugar, sostiene

que las funciones biológicas y fundamentales del hombre son actos personales. El comer, el beber y el relacionarse sexualmente se contextualizan de una manera personal en la vida de cada uno. Asimismo, en segundo lugar, las relaciones de parentesco con la familia, desde lo más próximo a una persona como sus padres y hermanos, hasta parientes más lejanos, más allá de ser simplemente datos biológicos, son relaciones personales que generalmente duran toda la vida. Estas funciones biológicas, en un contexto personal, son la forma más alta de una relación personal. Seguidamente, sostiene: «no existe un tránsito paulatino desde *algo* a *alguien*. Solamente porque no tratamos a los hombres, desde el principio, como algo, sino como alguien, la mayoría de ellos desarrollan cualidades que justifican posteriormente este trato» (Spaemann 2000b, 231). Este trato existe desde que el hombre es un niño. Los padres empiezan a dirigirse a sus hijos como alguien desde que son pequeños. Para poner un ejemplo, cuando los padres les enseñan a sus hijos a hablar no solamente les enseñan con objetos o con algo que tienen enfrente de ellos, sino que también les enseñan a hablar, «hablándoles a ellos» (2000b, 231).

En cuarto lugar, la razón y la conciencia son conceptos diferentes, pues al momento de hacer una acción, a pesar de que una persona no haya desarrollado su racionalidad del todo, sí puede, a través de la conciencia, tener una noción del bien y el mal ante Dios y ante los hombres al igual que los «hombres racionales» (2000b, 232). A estas razones, se podría objetar al filósofo con el argumento de Daniel Dennett quien considera que «una cosa [podría] ser considerada persona si la actitud que se adopta frente a ella es la adecuada» (Pro Velasco 2020, 129); es decir, que cualquier objeto puede ser una persona si le designamos ese título. Otro pensador que se opondría a Spaemann es Peter Singer, en cuanto que, para este último pensador, los seres humanos no son todos iguales, puesto que los embriones, los fetos, los niños, los jóvenes y las personas con discapacidades no son personas morales (Singer 1995, 23); además, Singer (1995, 172) considera que son solo potencialmente humanos y que los embriones:

pueden permanecer congelados y almacenados muchos años para posteriormente ser descongelados e implantados en una mujer. De estos embriones se desarrollan niños perfectamente normales, pero esta técnica implica que haya un gran número de embriones preservados en congeladores especiales en todo el mundo. (1995, 168)

De esta manera, Singer (1995, 169) sostiene que muchos de estos no serían necesarios, por lo que serían descartados y desechados en caso de encontrar anormalidades genéticas y enviados para experimentos; no obstante, Spaemann defiende —en quinto lugar— que el hecho de que una persona tenga alguna condición física o mental no deja de ser percibida como persona, pues «el hombre desde el primer momento de su existencia es un alguien y no un algo, un alguien a quien por naturaleza le corresponde la racionalidad y la libertad y que debe ser respetado incondicionalmente» (González Vallejo 2005, 66); por lo tanto, la fecundación in vitro es peligrosa, ya que atenta contra la integridad del ser humano.

En el caso de los niños, a pesar de que están en una etapa de crecimiento y de desarrollo, no significa que no sean percibidos como personas. Al mismo tiempo, ninguna persona es persona potencialmente persona, ya que todas son personas completas y absolutas. El hecho de alguien sea un niño o que tenga ciertas discapacidades, no quiere decir que sea una persona potencial, puesto que, por el hecho de poseer cuerpo, alma y espíritu, el hombre es una persona absoluta. Por último —en sexto lugar—, el ser de la persona es la vida de un hombre porque es capaz de sentir, de poseer razón y conciencia, de tener derechos, y disposiciones únicas, una de estas es la dignidad humana (Spaemann 2000b, 233–36).

4. La dignidad humana

Para Spaemann, definir la dignidad es difícil porque denota un carácter que solo con ejemplos y parábolas le permiten al hombre darse una idea de lo que la dignidad podría significar. Lo que sí es posible es entenderla como una característica

personal que expresa un estado interior (Spaemann 2010, 52) y, a su vez, una forma de auto-presentación; es decir, una manifestación externa de sí misma. Un ejemplo que brinda el filósofo alemán es que, cuando el Derecho Romano prohibió la crucifixión, no lo hizo porque fuera más dolorosa que la decapitación, sino que ponía a la víctima en una posición expuesta a la mirada de todos, despojada de la posibilidad de cualquier tipo de autorepresentación quedando en una situación indignante. Una forma en la que se ha mostrado esto —desde una visión teológica— es en el arte cristiano, debido a que se ha encargado de enfatizar y de destacar la dignidad del crucificado ante tal situación de indignidad. La Cruz en el arte cristiano ha intentado expresarse como el gran paso hacia la interiorización radical del concepto de dignidad; en otras palabras, el paso hacia la reflexión sobre lo que se manifiesta y lo que se oculta al mismo tiempo en la dignidad (2010, 54).

Spaemann (2010, 54) sostiene que la dignidad humana es un concepto trascendental porque sirve como base de los derechos humanos. Es importante cuidar de la dignidad, pues es personal, observable por todos y, además, es inviolable. Esto quiere decir que ninguna persona puede quitarle a otra persona su dignidad y se puede vivir de una forma respetuosa y tolerante en sociedad. A través de la educación, de las costumbres, del lenguaje y el trato hacia los demás, la ética y la vida en sociedad ayudan al hombre a aprender a ser persona (Pro Velasco 2021, 75). De esta forma, el hombre empieza a construir expectativas específicas para la ética y la moral, y da espacio para actos y comportamientos relacionados al bien y el mal desde un punto de vista individual, social y absoluto; sin embargo, la persona debe tener una visión general del bien y el mal. Esto es logrado a través de la ética pues esta es la que brinda una visión absoluta del bien y del mal para moderar el comportamiento del hombre en sociedad.

Pensado de este modo, algunos podrían decir que parece que la dignidad humana solamente pertenece a los hombres que por racionalidad se reconocen unos a los otros y que poseen capacidad de autodeterminación moral; no obstante, la dignidad corresponde a todos los individuos

de la especie *homo sapiens*, lo que significa que incluye a los que no tienen en absoluto la capacidad racional y la autodeterminación moral —como los embriones, los niños pequeños y las personas con discapacidades—, ya que estos no dejan de ser personas, y la dignidad forma parte de todo ser humano. No importan las condiciones en las que esté una persona, esta no puede perder el potencial trascendente que forma parte de la dignidad; en otras palabras, la autopresentación y autodeterminación moral perteneciente a cada persona. Este potencial pertenece a la naturaleza humana como tal, por ende, todos los seres humanos poseen dignidad en virtud de su naturaleza (Spaemann 2010, 61). No obstante, el concepto de dignidad ha sufrido con relación a su significado, en cuanto que se ha perdido la relación intrínseca que tiene con el concepto de naturaleza, ya que:

Tiene que ver con el hecho de que el sentido de la dignidad es, para la tradición que arranca en Kant, meramente formal. Kant entiende que el hombre es digno porque es fin en sí mismo, pero bajo esta expresión él entiende ante todo «autonomía»⁹. Es verdad que, aun manteniendo su concepto de autonomía, y propugnando una moral formal, en modo alguno era intención de Kant modificar lo que podríamos calificar «contenidos de la moral tradicional». El problema es más bien si tales contenidos se pueden justificar a la larga sin referencia a la naturaleza, precisamente cuando la tradición que sostenía las convicciones morales de Kant ha perdido vigencia. (González 1997, 220)

El problema consiste en la separación de la dignidad y la naturaleza y, sobre todo, el problema es más grande cuando la dignidad se reduce a un mero concepto instrumentalista:

Cuando Kant habla del hombre como «fin en sí mismo», está reconociendo a la persona humana aquel lugar privilegiado que le había concedido el pensamiento cristiano. El problema surge cuando tal concepto de dignidad se desvincula del concepto de una naturaleza del hombre. Entonces, el término «dignidad» corre el riesgo de convertirse en una palabra vacía o en un mero instrumento

retórico. (González 1997, 221-22)

A pesar de que el concepto de dignidad ha sido un concepto crucial para la ética de la filosofía occidental, en la Modernidad se produce una desvinculación de la dignidad con respecto a sus fundamentos cristianos, por lo que la dignidad, desde el cogito cartesiano, se convierte en un concepto funcional. Por esta razón, Spaemann busca recuperar el sentido de la dignidad y ligarla a la teleología; es decir, que esté orientada hacia fines superiores con apertura a la trascendencia, la cual supone que todo ser humano tiene dignidad, debido a su mera existencia. Aunque Kant y Spaemann coinciden en que la dignidad humana es inalienable, para Kant esta se basa en la autonomía, la razón práctica y el imperativo categórico, mientras que para Spaemann, la dignidad no depende de capacidades funcionales del hombre, sino que pertenece ontológicamente a la especie humana. De esta manera, Spaemann se opone a visiones como las de Singer, en cuanto que este pensador considera que la dignidad solo se obtiene por medio de la posesión de ciertas propiedades o funciones humanas como la consciencia (Bugajski 2017, 45). Más bien, la dignidad instituye una relación directa entre la persona y Dios, ya que es gracias a la trascendencia que el ser humano obtiene el estatus de ser persona por tanto, la dignidad es un valor universal que no es transferible ni irrevocable (*op cit.*, 50).

La dignidad humana —en el pensamiento de Spaemann— considera al hombre como un fin en sí mismo, pero ¿qué quiere decir esto? Para responder a esta pregunta, González Vallejos (2005) y González (1997) proponen abordar el tema desde la ética kantiana, la cual afirma que toda acción moral tiene que estar orientada hacia el deber y la buena voluntad. La diferencia es que, para Kant, las decisiones morales no necesariamente tienen que ser empáticas con los demás; mientras que, para Spaemann, la dignidad es posible gracias a que el hombre tiene la capacidad de relativizarse a sí mismo y poner los intereses de los demás antes que los suyos. De esta manera, el ser humano sabe que no está solo y —más allá de eso—, sabe que existe con otros seres humanos que no sirven como medios

para alcanzar los intereses propios, sino que son fines en sí mismo, por ende, absolutos (González Vallejos 2005, 64).

En tal sentido, la dignidad consiste en desconsiderarse a sí mismo; es decir, reconocer que los intereses de las demás personas son dignos de consideración. Así, pues, el hombre no solo remite todo el entorno a sí mismo y sus propios deseos, sino que es capaz de reconocer que él mismo es entorno para otro; por tanto, se forma una relativización del *yo* de los propios deseos, intereses e intenciones objetivas y, es así como la persona se expande y se convierte en algo absoluto. Al relativizarse a sí misma, la persona se pone en servicio de los intereses ajenos y no inmediatamente de los suyos; además, es capaz del *amor Dei usque ad contemptum sui*, lo cual significa que la persona se convierte en un fin absoluto no como ser natural, sino como ser moral ya que puede relativizar sus propios intereses. El hombre, por ende, es un ser moral, representación de lo absoluto y, por esta razón, le corresponde la dignidad humana de la cual nadie carece.

5. Cualidades específicas de la persona

Hasta este punto se ha observado que el hombre es más que su naturaleza; es decir, que posee capacidades únicas de una persona tales como dignidad, autodeterminación moral, trascendencia, imaginación, entre otros. Del mismo modo, el hombre también posee cualidades excepcionales solo por el hecho de ser persona. Entre dichas cualidades, se encuentran la capacidad de formar amistades, la confianza entre personas, y la posibilidad de hacer promesas y de perdonar.

Las personas a través de un orden de amor clasifican jerárquicamente su comportamiento e interacción con los demás. Aquellas que son más cercanas a un individuo generalmente reciben más afecto y estima de dicho individuo que las que se encuentran más lejos de su círculo de amistad o su comunidad. Spaemann nombra este efecto como *ordo amoris*, lo cual significa que «hay un orden jerárquico de preferencia dentro

de la benevolencia universal» (2000a, 131). Consecuentemente, «el que está lejos está, al mismo tiempo, en una relación de cercanía con los demás, de la que se siguen las prioridades que le corresponden» (2000a, 131). De este modo, nadie realmente se queda fuera de las preferencias de alguien, pues todas las personas forman parte de un círculo cercano dentro de la vida de un individuo. Esto se conoce —en otras palabras— como la amistad. Esta es definida por el filósofo alemán como la «forma más ejemplar, y más intensa de benevolencia. Es una libre elección y un don» (Spaemann 2000a, 129). También, afirma que la amistad «es el centro de toda ética, ya que en ella se hace visible en su forma pura la benevolencia, que es la base de todas las exigencias de la justicia» (Spaemann 2000a, 129).

Con la amistad surge otra característica única de la persona: la confianza, que para Spaemann es «un acto humano que referimos a la persona, por tanto a sujetos libres» (1970a, 6). La confianza habita como una especie de esperanza¹⁰ en el interior de la persona y muchas veces es protegida a través de la fe que hay en la amistad pues esta se encuentra ubicada en la categoría de personas más queridas y cercanas en la vida de un individuo. Es en esa fe donde reside el aspecto ético presente en todo tipo de confianza. Al momento de establecerse una amistad y gradualmente obtener confianza dentro de la misma, surgen dos capacidades propias de las personas que se manifiestan al vivir en sociedad, y más específicamente, se manifiestan en una comunidad o círculo social de personas cercanas para un individuo. Se trata de la promesa y el perdón como cuestiones morales comprometidas. La promesa es la capacidad de la persona de formar un vínculo con otras personas respaldada por la esperanza de que se cumplirá lo prometido. La promesa fundamenta una expectativa similarmente a las que tenemos sobre la naturaleza, por ejemplo, la expectativa de que todos los días saldrá el sol. En la promesa, la expectativa es que esta sea cumplida. No obstante, para la persona que promete, el olvido de una promesa no anula la obligación de cumplirla pues la promesa no desaparece a pesar de que la persona no la recuerde (Spaemann 2000b, 2016).

Es importante destacar que ninguna persona puede pedir que le prometan algo empíricamente imposible o confiar en alguien que anteriormente no ha cumplido con sus promesas. En esta misma línea, la persona que emite una promesa debe tener presente que esta última es una obligación de carácter moral que debe ser establecida por la conciencia moral de la persona. «Al emitir una promesa, la persona renuncia a sus sentimientos momentáneos y se obliga racionalmente a hacer algo, independientemente de que no tenga ganas o no se sienta bien para hacerlo» (Pro Velasco 2021, 63). Es decir que la persona que promete debe evitar dejarse llevar por sus emociones ya que, al momento de hacer una promesa, debe actuar racionalmente y hacer todo lo posible por cumplirla. En ese sentido, ambas personas deben superar todo estado de ánimo guiado por las pasiones y seguir el uso de su razón, ya que la promesa está por encima de cualquier emoción. Consecuentemente, la promesa es un compromiso moral en la vida del hombre y debe evitarse su rompimiento e incumplimiento. No obstante, si alguien sabe que otra persona le promete algo que es difícil de cumplir, se puede pedirle que no haga una promesa para no poner al que promete en una situación incómoda; por tanto, una promesa puede ser rechazada (Spaemann en Zaborowski 2008).

Existen muchos tipos de promesas; sin embargo, hay una que Spaemann considera un caso único y el más ejemplar de la promesa. Se trata de la promesa del matrimonio. El filósofo afirma que

en la promesa del matrimonio dos personas unen sus destinos de un modo que, según la intención de la promesa, es irrevocable. Es difícil cumplir esta promesa si el que la hace ha cambiado realmente de opinión. Solo es posible cumplirla si incluye que no se cambiará de opinión. (Spaemann 2000b, 213)

Ahí mismo se pregunta «¿es posible algo así? Sólo [*sic*] es posible gracias a la peculiaridad de la persona de relacionarse con la propia esencia, con la propia *naturaleza*» (Spaemann 2000b, 213). La promesa de matrimonio consiste en aceptar unir dos vidas de tal manera que de

ambas resulte una sola historia; también, es una afirmación emocional. Esto quiere decir que se acepta cooperar en que la vida del uno y del otro sean unidas como centro de todo matrimonio de una manera consciente y voluntaria. Para Spaemann, esto significa hablar de amor, del cual surge la expectativa del cumplimiento de la promesa de fidelidad conyugal. Esta última es de carácter sexual ya que es esencial en el matrimonio, pues es la que se encarga de engendrar y conservar la vida humana; además, garantiza a los hijos un espacio seguro y familiar. En este sentido la unión matrimonial se relaciona con la propia naturaleza pues es la única que puede transmitir la vida humana (Spaemann 2000b, 220).

¿Qué pasa si una promesa se rompe? ¿Cómo se libera la persona ante el sentimiento de culpa al romper una promesa? Para responder estas dos preguntas, Spaemann propone una solución: el perdón. El perdón permite al hombre reflexionar sobre su incumplimiento y le da la posibilidad de corregir sus acciones y actuar como realmente debió al comprometerse con una promesa. Sin embargo, es importante señalar que el perdón no puede ser exigido y debe ser pedido (Pro Velasco 2021, 63), ya que «solo la conciencia del perdón (...) permite a la persona dar de nuevo sentido originario a sus acciones sin quedar paralizada por el pasado» (Spaemann 2000b, 109). Dentro de esa misma línea, «el arrepentimiento por sí solo no puede procurar esa liberación, pues la culpa es un ámbito objetivo de opresión que no puede ser eliminado por el sujeto culpable» (Spaemann 2000b, 109). Al perdonar, se desliga al que rompe la promesa de lo que hizo y, además, se le permite ser persona nuevamente (Spaemann en Zaborowski 2008); o sea, «le da al otro la posibilidad de no ser definido simplemente por lo que ha hecho» (Spaemann en Zaborowski 2008).

6. Conclusiones

El concepto de persona y la naturaleza del ser no son del todo inseparables. La naturaleza humana por sí sola no difiere en gran medida de la naturaleza de los demás seres vivos. Sin embargo, el hombre ha tomado conciencia de

su propia existencia lo cual le ha permitido desarrollar ciertas características únicas. En la introducción de este ensayo, se mencionó cómo el lenguaje es un claro ejemplo de este desarrollo pues el hombre lo transformó de una forma histórica y cultural. Entendido de esta manera, también la naturaleza se convierte en un carácter personal. La persona es capaz de superar la naturaleza porque posee una condición inmaterial que le otorga el regalo de la vida eterna: el espíritu. La naturaleza de la persona es de carácter social y personal. De esa manera, la persona tiene una doble constitución interna y externa que le permite relacionarse con otros y asimismo relativizar sus emociones para adquirir una idea de los sentimientos de otros. De este modo es que es posible la imaginación. La persona puede intentar sentir lo que otra persona está sintiendo sin dejar de ser ella misma. El hombre entonces pasa a convertirse en un ser moral. El hombre es un sujeto trascendente que es capaz de valorar, respetar y poseer dignidad, dando lugar a cualidades únicas de la persona.

La persona es capaz de establecer vínculos con otras personas creando así una jerarquía de preferencias de amor en su vida. Este orden de amor permite que el hombre desenvuelva cualidades como la confianza y la amistad. La persona puede crear un círculo social para practicar la amistad. Esta es sostenida y fortalecida por la confianza, que se presenta como una especie de fe y ética en el amor de amistad. Similarmente, la persona es el único ser vivo que tiene la habilidad de prometer y perdonar. La promesa es un compromiso moral respaldado por una esperanza en que no será incumplida. En caso de que una promesa se rompa, el perdón surge como una oportunidad para restaurar y recuperar la confianza entre las personas, pero el perdón no puede ser exigido, solamente pedido. Consecuentemente, este solo puede ser otorgado si hay un deseo de reconciliación.

Para conocer el pensamiento de Spaemann o en cualquier cuestión que aborde en su filosofía, es importante hacer un estudio sobre el concepto de persona, pues es un soporte primordial para el entendimiento de su pensamiento. Por esa razón, a lo largo del trabajo se construyó un repaso general sobre las características y cualidades que

diferencian a la persona de cualquier otro ser vivo. Estas características se muestran constantemente en el hombre al momento de interactuar y relacionarse con los demás. La persona es el único ser capaz de tomar su naturaleza y moldearla de una forma social y personal. Gracias a esta capacidad, el ser humano supera su aspecto biológico y forma uno social y personal. El hombre es el único que puede confiar, formar amistades y amar en diferentes grados.

Notas

1. «Es verdad que la voz puede realmente expresar la alegría y el dolor, y así no les falta a los demás animales, porque su organización les permite sentir estas dos afecciones y comunicárselas entre sí; pero la palabra ha sido concedida para expresar el bien y el mal...» (Aristóteles 2019, 38, traducido por Patricio de Azcárate).
2. Los corchetes son de Cassany en (2022, 44).
3. (Spaemann 2010, xxiii-xv).
4. Aristóteles, *De Anima II*, I; 412 a 20. Citado por Spaemann en (2000b, 151).
5. Con la influencia del cristianismo, se eliminó la oposición entre cuerpo y alma.
6. El Dr. Agulló Cantos, en su tesis doctoral, explica la distinción entre alma y espíritu según Aristóteles: «Para explicar qué es el alma, Spaemann toma las categorías clásicas del pensamiento aristotélico y del cristianismo. Para Aristóteles, el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Y encuentra así una relación entre el alma, la forma y la vida de los organismos. Así, el alma es la forma del ser viviente. No está lejos de lo que en biología se entiende por vida. A pesar de que no hay unanimidad en la misma definición de vida entre científicos, un biólogo podría decir perfectamente que la vida se corresponde con algún tipo de organización de la materia. Tal organización (forma) es precisamente lo que entenderíamos aristotélicamente por alma. En cambio, para Aristóteles, el espíritu es propia y exclusivamente divino» (Agulló Cantos 2022, 226).
7. En este punto hay una similitud con la idea de la imagen del hombre en san Agustín: «Veo que el hombre hecho a tu imagen y semejanza es puesto por ti al frente de todos los animales irracionales en virtud de esa imagen y semejanza tuya, es

decir, en virtud de la razón y la inteligencia» (san Agustín 2003, 382).

8. En este punto, Spaemann —como autor católico— parece coincidir con la explicación que san Agustín presenta sobre el misterio de la Santa Trinidad a través del alma. Menciona que el alma también es en sí una trinidad porque, así como la Santa Trinidad es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santa, la Trinidad del alma es el ser, el saber y el querer (san Agustín 2003, 356).
9. KANT, I. *FMC*, p. 73; *GMS*, Ak. IV, p. 436, 6-7 citado en (González 1997, 220).
10. Para poner un ejemplo, Spaemann explica que cuando una persona se somete a una cirugía, la confianza no está puesta en los aparatos que el médico use, más bien, está puesta en la eficacia del médico al utilizar esos aparatos; es decir, que la persona pone toda su confianza en la idea de que el médico sabe lo que está haciendo (1970a, 6).

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. 2016. *Política*. Traducido por Patricio de Azcárate. Madrid: Mestas Ediciones, S.L.
- Agulló Cantos, Pedro. 2022. «La Ética de la Benevolencia de Robert Spaemann en su Contexto Sistemático y Consecuencialista. Algunas Cuestiones Aplicadas.» Tesis Doctoral, Murcia, España: Universidad de Murcia. <http://hdl.handle.net/10201/124545>.
- Agustín, San. 2003. *Las Confesiones*. Edición de Olegario García de la Fuente. Madrid: Akal.
- Bugajski, Jakub. 2017. «Is Every Single Human Being a Person? A Dispute between Robert Spaemann and Peter Singer». *Intercultural Relations*. 37-51. DOI: 10.12797/RM.01.2017.02.03.
- Cassany, Daniel. 2002. *La cocina de la escritura*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Gardner, Elinor. 2019. «Unpacking Robert Spaemann's Philosophical Contribution to the Brain Death Debate.» *The Linacre Quarterly*. DOI: 381-93. 10.1177/0024363919876391.
- González, Ana Marta. 1997. «Naturaleza y dignidad personal desde el pensamiento de Robert Spaemann.» *Universidad de Navarra*, 215-24.
- González Vallejos, Miguel. 2005. «El hombre como fin en sí mismo en el pensamiento de Robert Spaemann.» *Revista de Humanidades Pontificia Universidad Católica de Chile* 11, 59-70. <http://repositorio.unab.cl/xmlui/handle/ria/2179>.

- Kant, Immanuel. 2015. *Filosofía de la historia*. Traducido por Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica.
- Keymer Opazo, María Paz. 2007. «Bien y naturaleza: algunas coincidencias entre Robert Spaemann y Charles Taylor.» *Pensamiento y Cultura* 10, 39-49. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70178819001>
- Pro Velasco, María Luisa. 2020. «El concepto de persona en la bioética contemporánea. Estudio, confrontación y diálogo entre Daniel Dennett, Peter Singer y Robert Spaemann.» *Quién. Revista de filosofía personalista* 11, 125-41. <https://www.personalismo.org/revista/el-concepto-de-persona-en-la-bioetica-contemporanea-estudio-confrontacion-y-dialogo-entre-daniel-dennett-peter-singer-y-robert-spaemann/>.
- Pro Velasco, María Luisa. 2021. *Introducción a La Ética de Robert Spaemann*. Filosofía Hoy 82. Granada: Editorial Comares.
- Rosini, Fabio. 2023. *San José: Acoger, custodiar y alimentar*. Traducido por Elena Álvarez Álvarez. Madrid: Rialp Ediciones, S.A.
- Singer, Peter. 1995. *Ética práctica*. Traducido por Rafael Herrera Bonet. Gran Bretaña: Cambridge University Press.
- Spaemann, Robert. 1970a. «Confianza.» *Revista Empresa y Humanismo* IX, 131-48. <https://doi.org/10.15581/015.8.33333>
- . 1970b. «¿Es Todo Ser Humano Una Persona?» Traducido por Ezequiel Coquet. *Persona y Derecho*, no. 37, 9-23. <https://doi.org/10.15581/011.32013>
- . 1970c. «Sobre el concepto de dignidad humana.» *Persona y Derecho*, no. 19, 13-33. <https://doi.org/10.15581/011.32580>
- . 2000a. *Happiness and Benevolence*. London: University of Notre Dame.
- . 2000b. *Personas: acerca de la distinción entre «algo» y «alguien.»* 1. ed. Colección filosófica 155. Pamplona: EUNSA.
- . 2010. *Essays in Anthropology: Variations on a Theme*. Traducido por Guido de Graaff and James Mumford. Eugene, Or: Cascade Books.
- . 2014. *Sobre Dios y el mundo: una autobiografía dialogada*. Madrid: Palabra.
- Zaborowski, Holger. 2008. «Un animal capaz de prometer y perdonar.» *Humanitas*. <https://www.humanitas.cl/filosofia/un-animal-capaz-de-prometer-y-perdonar>.

Julia Isabel Figueroa Gonzalez (juliafigueroa@ufm.edu) es graduanda del programa de estudios liberales de la Universidad Francisco Marroquín de Guatemala, en el cual se especializa en filosofía. Sus intereses principales son la filosofía de la religión, la filosofía de la educación, la filosofía de la persona, la fenomenología y los estudios teológicos. ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-4044-0632>.

Recibido: 9 de julio, 2024.
Aprobado: 12 de enero, 2025.

