

Robert Spaemann (Berlín, 1927) es uno de los más destacados filósofos alemanes de las últimas décadas. Estudió filosofía, teología y romanística en las universidades de Münster, München, Fribourg y París, siendo luego profesor en Stuttgart, Heidelberg y München.

Algunas de sus obras han sido traducidas a nuestra lengua, entre las que podemos nombrar "Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar", "Felicidad y Benevolencia", "Personas: Acerca de la distinción entre algo y alguien" y "Ensayos Filosóficos".

Doctor honoris causa por varias universidades, ha recibido destacadas condecoraciones como el premio Karl Jaspers, y recientemente ha pasado a integrar la Academia China de las Ciencias.

El prof. Robert Spaemann es uno de los más destacados Filósofos alemanes de las últimas décadas. Creo que lo ético es simplemente la vida buena. Pero a la idea de vida buena le corresponden ciertos elementos específicos. Hoy es una afirmación común el sostener que lo natural no tiene ningún carácter normativo. Pero eso es totalmente errado, y en realidad la gente tampoco piensa eso, sino que cuando califican algo de "antinatural" o "perverso", con ello están calificando algo de modo negativo. La idea de que lo normativo no tenga nada que ver con la naturaleza es una ocurrencia puramente teórica.

Entrevista al Prof. Spaemann

Profesor Spaemann, usted ha publicado numerosos trabajos sobre ética y ahora ha vuelto a las aulas con lecciones sobre estética. ¿Cuál es el vínculo entre ambos temas? ¿Considera que puede tener actualidad la idea de "acciones bellas"?

Sí, creo que hemos perdido mucho por la separación entre ética y estética. Ante todo mediante el utilitarismo, que entiende la ética sólo como una estrategia para optimización del mundo como un todo. Pero también el formalismo kantiano tiene un concepto muy abstracto de lo que es bueno: bueno es lo que se conforma a un principio ético determinado. Pero que existen ciertas formas de actuar que son "bellas" es algo que parece estar olvidado. Alguien podría preguntarse

qué queremos decir aquí con "bello", en lugar de decir simplemente "bueno". Pero me parece que tiene mucho sentido que los griegos hayan llamado *bello* a lo que nosotros llamamos moralmente bueno. Lo que ellos llamaban bueno nosotros lo llamamos conveniente, útil, bueno para mí. La tesis de Platón era que lo bello es también bueno para mí, y creo que hay buenos motivos para renovar esa idea.

¿Cuáles serían esos motivos?

Me parece que cuando sólo se define el bien a partir de la finalidad última a la que tienden las acciones, el hombre se vuelve dependiente de futuristas e ideólogos. Se fija un fin bueno y en nombre de él se permite todo. Lenin afirmaba: a nosotros todo nos está permitido, porque tenemos un programa para optimizar el mundo, y todo lo que sirve a ese programa puede ser considerado bueno. Si uno entra en ese modo de pensar, lo cual por lo demás también hace el utilitarismo, entonces aquellos que conocen el programa, aquellos que saben cómo se construye dicho buen futuro, se convierten en los únicos competentes para juzgar lo que un hombre puede o no puede hacer. Pero me parece que la libertad y dignidad del hombre depende de que pueda decir que hay ciertas cosas que no está dispuesto a hacer.

Hay una hermosa obra de Sófocles, *Filoctetes*. Filoctetes tiene una enfermedad que es desagradable para sus camaradas, por lo cual en el camino a Troya lo abandonan en una isla. Para defenderse y poder cazar recibe un arco, el arco de Heracles. Pero los griegos no pueden ganar la guerra sin este arco. Entonces viene Ulises y con ayuda de otro joven busca engañar a Filoctetes para recuperar el arco. Pero este joven que lo va a ayudar, Neoptolemo, pregunta qué cara hay que poner cuando se va a decir una mentira tan mala. Y eso me parece una pregunta muy bella: qué cara hay que poner. Ulises desde luego le responde que simplemente lo tiene que hacer. Tiene que perder la vergüenza: se trata sólo de un cuarto de hora, luego volverá a ser un hombre decente, temeroso de Dios, el más piadoso de todos; pero ahora está la victoria en juego. El joven responde que es malo actuar contra la propia *physis*, contra la propia naturaleza. Aquí me parece estar el concepto de belleza: es bello lo que está en armonía con la propia naturaleza.

A propósito de naturaleza, usted ha escrito tanto sobre la conciencia ecológica como sobre cuestiones de derecho natural, temas en que está

presente la noción de naturaleza. ¿Cómo se relacionan estos dos temas entre sí?

Lo que está en conformidad con la naturaleza de un ser vivo también tiene que incluir las condiciones bajo las cuales puede sobrevivir a largo plazo. Un ser que actúa de tal manera que a largo plazo destruye las condiciones de su propia existencia, evidentemente no vive en conformidad con su propia naturaleza.

Pero en este concepto de naturaleza, ¿quedan conectadas las normas morales específicas con una idea general de la vida buena?

Creo que lo ético es simplemente la vida buena. Pero a la idea de vida buena le corresponden ciertos elementos específicos. Hoy es una afirmación común el sostener que lo natural no tiene ningún carácter normativo. Pero eso es totalmente errado, y en realidad la gente tampoco piensa eso, sino que cuando califican algo de "antinatural" o "perverso", con ello están calificando algo de modo negativo. La idea de que lo normativo no tenga nada que ver con la naturaleza es una ocurrencia puramente teórica. Hay ahora un hermoso libro de Philippa Foot, "Natural Goodness," que explica esto muy bien. Muestra cómo tenemos esta noción de lo bueno incluso al emitir juicios sobre animales. Por ejemplo, corresponde a la naturaleza de los leones que la leona enseñe a sus crías a cazar. Cuando una leona no lo hace, es una mala leona, pues no hace lo que corresponde a su naturaleza. Porque si sus crías no aprenden de ella a cazar, no lo aprenderán de nadie. Pero al decir eso no estamos emitiendo un juicio moral, sino que desde fuera emitimos el simple juicio de que la leona no está funcionando, que algo anda mal. En el caso de los hombres esto pasa por la razón y por la libertad, ya que el hombre no tiene una naturaleza meramente animal, sino humana; pero no por eso deja de tener una naturaleza. Y también en el hombre existen defectos respecto de dicha naturaleza. Todos reconocemos eso cuando se trata de defectos corporales. ¿Pero qué pasa en otras áreas? Tomemos un ejemplo que puede ser un poco chocante. ¿Qué pasa cuando alguien no es capaz de sentir ninguna atracción por personas del sexo contrario? Ahí claramente hay un defecto, porque de dicha atracción depende precisamente la preservación de nuestra especie. Y cuando hoy se dice que existen distintas opciones sexuales, se está desconociendo el hecho de que una de estas opciones es constitutiva para la existencia de la humanidad y la otra es una anomalía.

Pero muchos dirían que el ser humano es libre de decidirse, sin quedar atado a su naturaleza, sino dejándola atrás.

Sí, ¿pero de dónde vienen entonces los contenidos con los cuales se llena la idea de vida buena? La vida consiste en un conjunto de impulsos naturales que luego integramos de un modo ético. Aristóteles afirma que la acción buena comienza con una *orexis*, un impulso. Luego viene la segunda instancia, la razón, que evalúa el asunto y reflexiona si es razonable o no seguir dicho impulso. Pero si no existiera el primer impulso ni siquiera podríamos existir. Por ejemplo, intentemos imaginar cómo sería si no existieran dichos impulsos naturales, sino sólo racionalidad y libertad: para la más simple acción de supervivencia habría que pensar cada vez sobre la necesidad de comer, a pesar de no tener en absoluto hambre; comeríamos por pura racionalidad. La humanidad ya habría desaparecido hace tiempo. Pero las cosas no son así. Tenemos por el contrario un impulso natural a comer, lo cual desde luego no significa que tengamos que comer cada vez que tenemos hambre, ya que puede haber algo más importante que hacer en ese momento, no tenemos tiempo, o podemos estar en un tiempo de ayuno. Pero en principio es válida la afirmación de que, cuando tengo hambre, como. Y quien crónicamente carece de hambre, va al médico.

Si pensamos en algunos problemas éticos contemporáneos, como la manipulación de embriones, la eutanasia o la eugenesia, podemos ver que de algún modo está detrás la meta de un mundo sin sufrimiento. El sufrimiento es sin duda algo negativo, pero ¿no perdemos algo específicamente humano cuando queremos eliminar el sufrimiento a toda costa? ¿Tiene sentido cifrar el valor de una vida en la ausencia de sufrimiento?

Creo que cuando se pone el sentido de la vida en mantener alejado el sufrimiento, la vida se vuelve muy pobre. Por ejemplo, las penas de amor pueden ser un gran sufrimiento. Pero yo supongo que alguien que sabe un poco de la riqueza de la vida siempre preferirá sufrir por penas de amor que nunca haberse enamorado. Sufrir es a veces el precio que se debe pagar. Y si no se está dispuesto a pagarlo, la vida puede volverse muy pobre.

¿Pero no es distinto eso al caso de la enfermedad, ya que, a diferencia de las penas de amor, sí preferiríamos que no existieran las enfermedades?

Efectivamente, debemos combatir la enfermedad. De hecho, aquí volvemos a ver algo que está en la naturaleza del hombre, ya que el cuerpo mismo lucha contra el dolor. Y el dolor funciona como una señal de que la vida está siendo amenazada. Es más complejo cuando el dolor llega a independizarse de esta función, cuando ya no ejerce una función en absoluto sino que el afectado, por ejemplo, padece de una enfermedad terminal y no tiene posibilidad de sanar. En esos casos con toda seguridad tiene sentido combatir de modo intenso el dolor, incluso con medios que pueden llegar a hacer más corta la vida. Porque el fin no sería acortar la vida, sino sólo reducir el dolor. Sin embargo, siempre queda sufrimiento; y la muerte, salvo que se muera de modo repentino, es un completo padecer, una total pasividad en la cual ya no podemos hacer nada más. Pero creo que es uno de los rasgos más específicamente humanos el poder transformar incluso esa pasividad pura en un acto humano: el modo como el hombre enfrenta el sufrimiento, no animal ni sordamente, con simple resignación, sino aceptándolo cuando no lo puede cambiar. Claro que se debe cambiar, si se puede, pero hay bastantes situaciones en que no podemos, y ése es el sufrimiento que nos da la ocasión de afirmarnos como humanos, de ser algo distinto a los animales.

Pero la política o la ciencia pueden plantear como su responsabilidad el eliminar dicho sufrimiento del mundo, sea con los medios que sea. ¿Cómo puede llegar a descubrirse un límite a dicha responsabilidad? ¿Es necesario tener para ello una perspectiva religiosa?

En principio creo que no, pero no estoy seguro. Tal vez en concreto sí sea así que sin una motivación religiosa sea imposible llegar a una actitud correcta y humana ante el dolor. Posiblemente sea así. Pero de todos modos se pueden hacer valer argumentos racionales al respecto. El programa de eliminar el sufrimiento del mundo a toda costa implica en primer lugar echarse encima una falsa responsabilidad. Hoy está muy difundida la idea de que tenemos una responsabilidad total, una responsabilidad por todo lo que tal vez podríamos llegar a cambiar pero que de hecho no cambiamos. Hay cosas que no cambiamos porque para

cambiarlas tendríamos que hacer algo que no está permitido, en cuyo caso precisamente no *podemos* cambiarlas. La idea de que el hombre tiene semejante responsabilidad total lleva a sacrificar todo al programa de la eliminación del sufrimiento, incluyendo al que sufre. Los "programas" actuales, la eutanasia por ejemplo, consisten en eso: eliminar el sufrimiento, en el caso extremo, eliminando al que sufre, y así claro que se elimina el sufrimiento. Evidentemente éste no es el sentido propio que debiera tener la búsqueda de la reducción del sufrimiento, pero a eso se llega cuando se parte de un concepto hipertrofiado de responsabilidad. Y en este punto creo que de hecho la motivación religiosa desempeña un papel. Jean-Paul Sartre escribió una vez, en sus *Cahiers pour une morale*, que un ateo necesariamente debe ser un consecuencialista, es decir, que debe asumir esta idea de una responsabilidad total, ya que si no es él, tampoco hay otro que sea responsable por el mundo como un todo. Un creyente, en cambio, afirma tener un campo restringido de responsabilidades: tiene responsabilidades positivas y un campo de responsabilidades negativas, cosas que no debe hacer aunque siempre se deba compadecer; pero en última instancia no somos responsables por el universo, sino que de él se encarga Dios. Cuando esa premisa desaparece, existe el riesgo de que el hombre mismo se intente hacer dios, y eso suele ser muy malo para los propios hombres.

¿Pero no podría invertirse este argumento, usándolo precisamente como acusación contra los creyentes? Por ejemplo en temas de bioética suele ocurrir que a alguien que afirma no tener esa responsabilidad total, porque Dios es responsable del universo, se le intente refutar diciendo que su posición sólo se funda en su creencia, y que por eso no merece ser escuchado.

¿Pero por qué escuchar entonces al que no es creyente? La suya también es una determinada visión del mundo. Jean-Paul Sartre vio eso con mucha claridad. Cierta vez dijo que no querer ensuciarse las manos moralmente (pues afirmaba que debemos estar preparados incluso a cometer crímenes para buscar lo mejor) en realidad es ser un egoísta, alguien que sólo busca conservar su propia pureza. Salvo, dice Sartre, que se trate de un creyente. En ese caso es posible que la motivación no sea egoísta, sino que alguien decida no hacer algo por honrar a Dios, ya que Dios ha prohibido dicha acción. Con esto Sartre en el fondo está diciendo que necesitamos una motivación religiosa para realizar lo racional. Pero desde luego no se puede considerar como un argumento contra la racionalidad el hecho de que exista dicha motivación religiosa. Por el contrario, simplemente habría que

exclamar ¡gracias a Dios! porque la ausencia de dicha motivación debilita la capacidad de actuar racionalmente. Es totalmente injusto hacer siempre como si la fe fuera algo anormal que pueden permitirse algunos si dejan a los demás en paz, pero asumiendo que la racionalidad está del lado del ateísmo. ¿Por qué no al revés?

Y concretando esto, ¿qué se puede hacer respecto de las comisiones de ética que deliberan respecto de estos temas, considerando que hay tantos intereses de distinto orden involucrados?

El problema de estas comisiones es enorme, precisamente por la multitud de intereses en conflicto. En la misma medicina hay intereses enormes en que se permita hacer ciertas cosas. Desde luego sería fundamental que en las decisiones sobre preguntas importantes de bioética se excluyera a quienes son parte interesada. Un ejemplo puede ser la discusión sobre la llamada muerte cerebral. Desde la declaración de Harvard en 1968 es generalmente aceptado que se puede considerar como muerto a alguien en caso de total cese de las funciones cerebrales. Entretanto, y sobre todo en Estados Unidos, hay investigaciones cuyos resultados claramente muestran que esto no es correcto. Pero los gremios que deciden sobre esto cuentan con una fuerte participación de sectores interesados del área de transplantes. Lo natural sería que, tal como se excluye de ciertas decisiones a un juez para que no sea juez y parte, todos los sectores que tienen que ver de algún modo con medicina de transplantes simplemente se excluyeran de modo voluntario de dichas decisiones, y que, si no lo hacen de modo voluntario, sean excluidos por el resto, porque no son neutrales.

¿No es extraño que tan poco tiempo tras las experiencias totalitarias en Europa ya se haya caído en un discurso relativista, como si dichas experiencias no mostraran con evidencia que hay mal y bien objetivos? Vaclav Havel escribió alguna vez que quienes tuvieron que luchar contra el totalitarismo habían experimentado que existen ciertos derechos y libertades por los que vale la pena hacer grandes sacrificios. ¿Se ha vuelto más fácil, por la ausencia de amenazas manifiestas, volverse relativista?

Sí, porque las personas han olvidado de qué cosas es capaz el ser

humano cuando se le permite todo. Se imaginan que el hombre después de todo es muy pacífico y que hay que dejar que haga lo que le venga en gana. Olvidan cuán rápido se pierde dicha paz. Olvidan cuán delgada es la capa de hielo sobre la que caminamos. Durante la revolución estudiantil de 1968 discutí bastante con estudiantes sobre esto. Yo estaba en Heidelberg y me juntaba frecuentemente a tomar cerveza con los dirigentes más radicales. Tenía una buena relación personal con ellos, entre otras cosas porque les decía de un modo muy franco lo que pienso. Les recordaba: ustedes viven en una sociedad del bienestar, se fascinan con Mao, con Ho Chi Min, pero olvidan cuán rápido se rompe el hielo sobre el que está la humanidad. Si ustedes llegan a cumplir sus objetivos, les decía, van a correr ríos de sangre, aunque ustedes ahora repudien ese derramamiento.

Pero por eso existe también lo que se suele llamar "el eterno retorno del derecho natural", tal como se titulaba un libro. De momento es verdad que se expande el relativismo, pero cuando vuelvan a ocurrir cosas horribles con el hombre, repentinamente todos van a redescubrir que en verdad hay cosas que no se puede hacer a las personas. Recordarán que tampoco el derecho positivo nos puede facultar para ello. Ahí vuelve el derecho natural, por el simple hecho de que está anclado en la naturaleza humana, como lo indica su nombre.