



EL PENSAMIENTO ECOÉTICO DE ROBERT SPAEMANN: ÉTICA DE LA BENEVOLENCIA Y CUIDADO DEL MUNDO NATURAL

THE ECOETHICAL THOUGHT OF ROBERT SPAEMANN: ETHICS OF BENEVOLENCE AND THE CARE OF THE NATURAL WORLD

MARÍA LUISA PRO VELASCO

Universidad Católica de Ávila. C/ Canteros s/n, 05005, Ávila

marisa.pro@ucavila.es

RESUMEN:

Palabras clave:

Natural, cuidado, *Mitsein*, amor benevolente, Robert Spaemann

Recibido: 13/09/2017

Aceptado: 11/09/2018

En este trabajo se pretende dar a conocer las reflexiones del filósofo alemán contemporáneo Robert Spaemann, en materia referente a ecología. Para ello, en primer lugar, se expone la categoría ética fundamental de su pensamiento (el amor benevolente), como extensible también al mundo natural. Seguidamente, abordaremos la propuesta de jerarquización universal de ese amor benevolente en el *ordo amoris*. Una vez tratado cómo ha de extenderse dicho amor racional para con todos los seres, expondremos su visión del mundo en dos posibles intereses de la razón: uno dominativo, otro, contemplativo. Finalmente, nos ocuparemos del concepto de *Mitsein* como propuesta para nuestro trato con el mundo natural que nos rodea.

ABSTRACT:

Keywords:

Natural, care, *Mitsein*, benevolent love, Robert Spaemann

In this work we intend to show the reflections of the contemporary philosopher Robert Spaemann in what refers to ecology. For this reason, in first place, I will make use of the fundamental ethical category of his thought (benevolent love), as extensible also to the natural world. Following that, I will propose a universal hierarchy of the benevolent love in the *ordo amoris*. Once we have talked about how to extend this rational love to all beings, I will present Spaemann's view of the world based on two interests of the reason: one dominative and the other one contemplative. To end, I will explain the concept of *Mitsein* as a proposal for our interaction with the surrounding world.

1. El papel del amor benevolente en la ética spaemanniana

Ciertamente, las reflexiones en torno a la benevolencia constituyen un pilar fundamental del pensador contemporáneo alemán Robert Spaemann (1927). Ya en su obra

*Felicidad y benevolencia*¹ apuntaba al grado de benevolencia que corresponde tener para con los seres naturales².

1 Spaemann, R. *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991.

2 Así lo indica también el profesor Leonardo Rodríguez Duplá, el estudio de la benevolencia para con los seres es una de las líneas de investigación que Spaemann deja abiertas en su obra

Robert Spaemann puede ser considerado como uno de esos pensadores que han reflexionado sobre la capacidad volitiva del ser humano, más allá del mero tender instintivo hacia las cosas. Describe la relación del querer benevolente como un querer propiamente racional. En él, las personas nos hacemos capaces de superar nuestra constitución meramente natural, que compartimos con los animales³. Por otro lado, el extremo opuesto al amor benevolente es el egoísmo. Ambos modos de relacionarse se dan tanto entre las personas, como por parte de las personas hacia el resto del mundo.

Ahora bien, ante la posibilidad de optar entre alguien que nos ofrece un amor benevolente, o un sujeto que nos ofrece un amor egoísta, lo habitual será optar por el primero de ellos. Seguramente nadie querrá optar por el segundo, a no ser que dicha relación esté marcada por el interés. No obstante, el precio a pagar por una relación tal es la misma vida lograda que⁴, como ya advirtió Aristóteles, no es posible que se dé sin verdaderas amistades⁵. Y, en palabras de Spaemann: “la felicidad solo es posible para la vida que está despierta a la razón y no para la que está centrada en sí misma”⁶. En definitiva, la ética de Spaemann puede calificarse de benevolente por dar primacía a este tipo de amor, frente al egoísmo.

A continuación, consideraremos brevemente el papel de las costumbres y de las normas en la manifestación de la benevolencia. Al respecto, sostenemos que, a pesar de que las costumbres⁷ son necesarias para manifestar

el amor racional, no son suficientes para expresar la benevolencia. Centremos ahora nuestra atención sobre algunos acontecimientos de nuestra vida que nos suelen pasar desapercibidos, precisamente por haberse convertido en costumbres de la misma. De este modo caeremos en la cuenta de que algunos de nuestros hábitos adquiridos son claros reflejos de benevolencia.

Pongamos por caso un ejemplo al que alude el mismo Spaemann. Se refiere a la parábola evangélica del buen samaritano, mostrándola como un modelo de asistencia que hemos asimilado e incluido en nuestros reglamentos de tráfico. La parábola trata sobre un viandante judío herido, que es despreciado y desatendido por un sacerdote y después por un levita. Finalmente, aunque no tenía nada que ver con él, un samaritano se apiadó de él, pese a las diferencias que existían entre samaritanos y judíos. Este último le curó las heridas y se ocupó de que estuviera atendido como era debido⁸. Actualmente este hábito está tan asimilado en las distintas sociedades europeas que lo hemos incluido en nuestros reglamentos de tráfico, viéndonos así en la obligación de parar el coche cuando vamos por la carretera y vemos a alguien que necesita auxilio. Sin embargo, tal como apuntaba anteriormente, las costumbres y las normas no son suficientes para la manifestación de la benevolencia, dado que la vida humana es mucho más compleja que lo que puedan recoger una serie de reglas orales o escritas.

Así pues, podemos observar cómo la aportación del pensador alemán a la filosofía moral en general no consiste en aportar novedades u originalidades. Más bien su singularidad consiste en partir de categorías ya existentes, como es en este caso el trasfondo judeo-cristiano, recoger las problemáticas de las anteriores contribuciones e intentar darles una solución desde su filosofía. De hecho, su concepción del amor benevolente resulta la clave para comprender la íntima relación entre la metafísica (entendiendo por ésta la defensa de que hay un ser propio de cada cosa) y la ética (como una disposición a aceptar lo otro como otro y a reconocerlo en su ser propio)⁹. Dicha vinculación está influida fuertemente

Felicidad y benevolencia. (Cf. Rodríguez Duplá, L. “La benevolencia como categoría fundamental de la Ética eudemonista”. En: *Revista de Filosofía*, 3, (1990): 215-222).

3 En este sentido, afirma el profesor Urbano Ferrer: “Solamente si el hombre reúne un componente orgánico-natural, inseparable de él, podrá sostenerse que el atentado a la naturaleza externa es de algún modo también lesivo para el propio hombre”. En: Ferrer, U. “Los deberes para con la naturaleza y la vida no humana”; *Cuestiones de Antropología y Bioética*, en: Pastor, L. M. (ed.), Universidad de Murcia, 1993, p. 39.

4 Y es precisamente en el concepto de naturaleza, más concretamente en el de naturaleza humana, donde encontramos un criterio para lograr la vida buena. (Cf. GONZÁLEZ, A. M. *Naturaleza y dignidad: un estudio desde Robert Spaemann*, Eunsa, Pamplona, 1996, p. 9).

5 Cf. Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, Gredos, Madrid, 1985, VIII, 1, 1155 a 1 y ss.

6 Cf. Spaemann, R., *op. cit.*, 161.

7 Entendiendo por “costumbre” hábitos que dan normalidad a nuestras vidas.

8 Cf. *Lucas* 10, 30-37.

9 Spaemann observa entre ambas una interdependencia tan fuerte que llega a defender: “No hay ética sin metafísica. Mas ni la

por su vivencia del cristianismo, en donde el concepto de Amor juega un papel fundamental. Seguidamente doy paso al estudio de cómo se puede poner de relieve el amor benevolente, pero ya no tanto a título personal sino a escala universal.

2. El ordo amoris

El *ordo amoris* esboza un modo de estar estructurada la realidad o las distintas realidades con las que entramos en contacto. Si buscásemos una justificación de su establecimiento, la podríamos encontrar arguyendo que los destinatarios de nuestras acciones podrían llegar a ser potencialmente tan numerosos que nunca llegásemos a atenderlos a todos. De ahí se deriva precisamente la necesidad de limitar nuestra responsabilidad, acotando el campo de nuestra actuación.

Ante todo, hay que subrayar que Spaemann no inventa el *ordo amoris* como una nueva categoría para referirse a esta forma peculiar de ordenación universal que él va a proponer. Previamente, pensadores como san Agustín en su *Civitas Dei* o Max Scheler en su obra *Ordo amoris* ya habían aludido a esta misma noción¹⁰. Así, ya que la vida en comunidad y las relaciones con el resto del entorno son, han sido y esperamos que sigan siendo una parte fundamental de la vida del hombre, paso ahora a considerar el modelo de ordenamiento universal que propone este autor alemán.

En primer lugar, advertimos que si por “benevolencia” se ha de entender una manera concreta de relacionarse con los seres, es porque con ello hacemos referencia a un hecho sustantivo: que aquello que está en el mundo y los seres que poseen vida son “en-sí”, esto es, son algo más que lo que a nosotros se nos aparece por medio de su forma externa. El amor benevolente supondría que deberíamos dejar que la realidad de cada uno,

tanto la del ser humano como la de los demás seres, se desplegara¹¹. En palabras del mismo Spaemann: “El acto fundamental de la libertad es el de renuncia [sic] a sojuzgar un ser sojuzgable, el acto de «dejar ser»”¹². Si extendiésemos esta forma de relacionarnos con los seres de manera universal, podríamos empezar a hablar del *ordo amoris*¹³. Al igual que el amor benevolente, no se basa en el impulso natural, que nos llevaría a obrar conforme a gustos o preferencias. Antes al contrario, se trataría de establecer una jerarquía de benevolencia universal de acuerdo con dos principios.

Por un lado, tenemos el criterio de la cercanía o la lejanía. En otras palabras, de la distancia a la que se sitúan de nosotros los demás. En relación a ellos, Spaemann hace referencia a que somos seres finitos y por nuestras propias fuerzas no podemos aspirar a más. Con todo, el hombre es un ser que puede relativizar sus propios intereses, precisamente porque los conoce y, de ese modo, refleja al Absoluto¹⁴.

Por otro lado, contamos con una segunda perspectiva desde la que establecer el *ordo amoris*: tal es la ontológica. Esta escala supone recordar que no son lo mismo una piedra, una planta, un animal o una persona. De la piedra podemos afirmar que se trata de un cuerpo natural pero inerte. De las plantas y animales, que son seres vivos, pero con distintas funciones vitales (vegetativas y sensitivas, respectivamente). Por último, siguiendo una vez más a Aristóteles, veríamos en el hombre la cúspide de la pirámide del mundo natural, en tanto que animal racional. Así pues, al estar hablando de seres diferen-

11 Cf. Spaemann, R. *Lo natural y lo racional: ensayos de antropología*, Rialp, Madrid, 1989, 155.

12 Spaemann, R. “Naturaleza”, en: *Ensayos filosóficos, Cristiandad*, Madrid, 2004, p. 46.

13 Frente a la ética utilitarista, que conlleva el problema fundamental que nos conduce a tener un concepto demasiado abstracto de la responsabilidad, la propuesta *spaemanniana* del *ordo amoris* invita a recordar las responsabilidades particulares de cada uno. (Cf. Zaborowski, H. *Robert Spaemann's Philosophy of the Human Person. Nature, Freedom, and the Critique of Modernity*, Oxford University Press, New York, 2010, 54).

14 Cf. Spaemann, R., *op. cit.*, I, 176. Quizá un posible problema que desarrollar sería el de qué hacer con aquellos seres que de primeras no pueden aspirar a relativizarse. La respuesta a propósito de este hecho sería la de que ni aun de los seres humanos, a quienes suponemos la racionalidad, podemos estar ciertos de que en realidad sean racionales. De ahí la insistencia de Spaemann en admitir al trato benevolente a todos los individuos que forman parte de la especie *homo sapiens sapiens*.

ética precede a la ontología, considerada como filosofía primera, ni esta a aquella. Ontología y ética se constituyen uno actu [sic] en virtud de la intuición del ser -propio y de los demás- como identidad”. (Spaemann, R., *op. cit.* 28). (La cursiva pertenece al original). En otras palabras, que al percibir desde ese amor benevolente, propio de los seres racionales, que los demás seres que nos rodean son algo en sí mismos, si los reconocemos como tales estaremos afirmando la existencia de esta vinculación entre la ética y la metafísica.

10 San Agustín. *La ciudad de Dios*, BAC, Madrid, 2009 y Scheler, M. *Ordo amoris*, Caparrós, Madrid, 1996.

tes ontológicamente, no sería justo, entendiendo por justicia dar un trato desigual a seres distintos, proceder del mismo modo con un hombre que con una piedra, por mucho valor sentimental que pueda tener esta para nosotros.

En definitiva, la propuesta de jerarquizar mediante un ordenamiento del amor quizá no consista tanto en reflexionar durante mucho tiempo, siendo el pensamiento del todo necesario, sino en estar dispuesto a ayudar a quien se cruce en nuestro camino, y a cuidar cuanto tenemos a nuestro alrededor. Ahora bien, la teoría es precisa para distinguir, y en este punto Spaemann se distancia de otros autores como Peter Singer¹⁵. Si dirijo mi benevolencia a otro ser que también es capaz de ella, esto es, hacia un ser capaz de reciprocidad, es una acción distinta de si me dirijo a un ser que no puede devolverme dicho trato. De ahí se deriva que Spaemann apunte a la primacía del trato con las personas, frente a los animales, plantas y cosas. Ahora bien, tampoco propone dejar a estas últimas caer en el olvido, sino más bien darles el trato que les corresponde. Spaemann refiere al respecto que, para Aristóteles, el hombre prudente era el que sabía mantener una actitud adecuada en cada momento y situación particular. Algo similar propone Spaemann gracias al *ordo amoris*: que el hombre sepa orientarse en su trato con lo natural.

En consecuencia, la propuesta de Spaemann de lograr una vida feliz a través de la estructuración del mundo mediante el *ordo amoris*, caracterizado precisamente por el amor benevolente hacia los distintos seres, ¿podrá ser válida para la sociedad pluralista del siglo XXI? En la misma línea, a la vez que el planteamiento de Spaemann es claramente eudemonista, ¿estaría justificada su pretensión de universalidad? En mi opinión, podría ser, ya que no excluye a ninguno de los seres de un trato respetuoso por nuestra parte y, además, nos hace tomar conciencia de la relevancia moral de nuestras acciones. Y, efectivamente, la tan ansiada felicidad depende, al menos en lo que está de nuestra parte, de cómo sea la vivencia que tenemos de nuestras experiencias. Por

15 Cf. SINGER, P.: *Ética práctica*, Ariel, Barcelona, 1984, p. 13.

consiguiente, ya que no se olvida ni de la búsqueda personal de la felicidad ni de la armonía de esta con los intereses comunes, podríamos concluir sosteniendo que estamos ante una propuesta ética relevante y a tener en cuenta en las reflexiones políticas de la actualidad.

Antes de dar paso al análisis del comportamiento humano con lo natural, dedicaré el siguiente apartado a explicitar lo que Spaemann ha decidido llamar “los dos intereses de la razón”, a modo de dos visiones antagónicas del mundo.

3. Los dos intereses de la razón¹⁶

Al tratar los dos intereses de la razón partimos de la doble visión del mundo con la que trabaja Spaemann, siendo una de las alternativas la contemplativa y la otra, la dominativa.

En sus estudios sobre el tema de lo natural¹⁷, Spaemann recuerda cómo desde la Modernidad se le ha dado prioridad al enfoque práctico del conocimiento sobre el enfoque teórico. Este acontecimiento se ha debido principalmente a lo que él llama “la inversión de la teleología”, es decir, al olvido de que a cada ser vivo le pertenecen unas tendencias propias que le orientan hacia su fin, al olvido de la cuestión del “para qué”, siendo este tema casi tan antiguo y controvertido como la filosofía misma¹⁸.

Así las cosas, y dado el peligro de las consecuencias que puede tener un planteamiento excesivamente centrado en el dominio, Spaemann ha concedido un lugar especial de su filosofía al “redescubrimiento de la teleología natural”, que debería acompañar todas las reflexiones éticas y morales de nuestro tiempo. Consiste en recordar que la naturaleza es algo más que un mero objeto destinado al dominio del hombre sobre

16 Cf. Spaemann, R. “Los dos intereses de la razón”. En: *Sobre Dios y el mundo. Una autobiografía dialogada*, Palabra, Madrid, 2014, 363-388.

17 Principalmente en su obra *Die Frage Wozu?* (Spaemann, R., y Löw, R. *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Piper, München, 1981), pero también en *Lo natural y lo racional*.

18 Cf. Spaemann, R. “Teleología natural y acción”, *Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, 30, (1994), pp. 9-26. Y también: Spaemann, R. “Teleología natural y acción”, en: *Ensayos filosóficos*, pp. 47-66.

ella. Antes al contrario, cada ser natural es algo en sí mismo, al margen de que nosotros lo percibamos como tal. En relación con nuestra captación de la realidad, cabe aludir al antropomorfismo. Este es, en cierto sentido, la única manera que tenemos de pensar en la vida no humana a partir de las experiencias que tenemos de nosotros mismos. Al respecto comenta Spaemann:

Quien no está dispuesto a elegir la vida consciente como paradigma de interpretación de la vida en general, está obligado a negar al viviente su ser genuino y a reducirlo a una estructura "objetiva" de ser material, sin reparar en que, solo a partir del viviente, se puede entender a su vez lo que significa "ser" aplicado a la materia¹⁹.

De este modo, Spaemann propone extender el amor benevolente al resto de seres naturales. Su planteamiento, por consiguiente, consiste en la contemplación de la realidad y de nosotros mismos como algo más que un objeto de dominio. De ahí se sigue la necesidad de recuperar la teoría, el pensamiento y la reflexión acerca de los medios técnicos con los que contamos²⁰. Asimismo, Spaemann ha puesto de manifiesto la distinción entre los efectos secundarios de nuestras acciones, los medios a utilizar y los fines que perseguimos mediante dichos medios. Al actuar buscando un fin, utilizamos unos medios de manera consciente. No obstante, no siempre nos damos cuenta de los efectos secundarios que producimos al actuar²¹.

En definitiva, en la naturaleza encontramos un lugar en el que habitar²², y unos seres con los que convivir. Así pues, no es de justicia que reduzcamos el mundo a mera objetividad con la que actuar despóticamente, aunque nos pertenezca o bien dada nuestra superioridad ontológica. Antes al contrario, no debemos definir

el mundo simplemente de acuerdo con nuestros propios intereses y con vistas a obtener beneficios personales. Eso sería lo propio del amor egoísta y de la razón despótica o dominativa. Más bien habría que encontrar otro punto de vista más contemplativo desde el que observar el mundo con la mirada propia del amor benevolente.

4. *Mitsein*

En último término cabría considerar una de las consecuencias de la ética de la benevolencia, que ya ha sido apuntada, y es el cuidado de la realidad. Precisamente en este instante es donde se introduciría la noción de *Mitsein* que, traducida literalmente del alemán, significa *ser-con*. Sin embargo, junto con otros traductores de Spaemann, considero más conveniente denominarla "convivencia" o "co-pertenencia"²³.

El *Mitsein* presupone que lo propio de las personas es tener un trato benevolente no solo con el mundo sino también con todos aquellos seres naturales que conviven de algún modo con el ser humano. Pese a que los seres humanos se sitúan en la cúspide de la pirámide de lo natural, no por ello están autorizados de ningún modo a ejercer su dominio despóticamente, siguiendo la ley del más fuerte o en virtud de su superioridad ontológica.

De acuerdo con el planteamiento ecológico *spaemanniano* o, por decirlo de otro modo, en lo que se refiere al cuidado de la naturaleza, Spaemann propone optar por no ver el mundo como un laboratorio dispuesto para ser utilizado al servicio del hombre. Antes bien, la categoría del *Mitsein* no es tenida en consideración cuando nos referimos al mundo como aquello que está a la mano. Las cosas y los seres vivos no son pipetas ni cubetas experimentales, sino que todos los seres que hay en el mundo guardan una cierta semejanza con los seres humanos, sea esta más o menos lejana.

19 Spaemann, R., *op. cit.*, I, 158.

20 Cf. Spaemann, R. "La naturaleza controvertida de la filosofía", *op. Cit.*, pp. 138-139.

21 Cf. Spaemann, R. "Technische Eingriffe in die Natur al Problem der politischen Ethik", *Ökologie und Ethik*, E. Birnbacher (ed.), Reclam, Stuttgart, 1986.

22 Cf. Spaemann, R., y Nissing, H.-G. "Die Natur des Lebendigen und das Ende des Denkens. Entwicklungen und Entfaltungen eines philosophischen Werks-Ein Gespräch". En: Nissing, H.-G. *Grundvollzüge der Person. Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann*, Institut zur Förderung der Glaubenslehre, München, 2008, 121 y ss.

23 En "Realidad como antropomorfismo", publicado en la revista *Anuario filosófico*, este *Mitsein* se traduce de tres maneras indistintamente: "ser común", "ser en comunidad" y "ser con". (Spaemann, R. "Realidad como antropomorfismo", *Anuario filosófico*, 74, (2002), 713-730. En las páginas 720, 721 y 725 y 725 y 727 respectivamente).

En cuanto a los seres vivos, esa similitud está clara si recordamos a Aristóteles, tal como hace Spaemann en numerosas ocasiones. Así, podemos decir que la vida es el ser de los vivientes²⁴, y es precisamente eso lo que nos asemeja. Se trate o no de vida consciente, esta exige siempre un cierto respeto. Un ejemplo concreto de cómo fijar la responsabilidad para con el mundo podría ser el que ofrece el profesor Urbano Ferrer: "Cuanto mayor es su significación ontológica, su proximidad al hombre, tanto menor la capacidad de manipulación sobre los entes naturales"²⁵. Por lo tanto, si los animales son parecidos y próximos al hombre, han de ser más tenidos en consideración.

Si bien Spaemann no está en contra de la utilización de los recursos naturales como medios para la supervivencia del hombre, recuerda que no hemos de perder de vista que cada cosa es más de lo que se nos aparece o nos parece. A ello se le añade que hemos de tener en cuenta a las generaciones venideras. De ahí que no debamos infligir daño alguno de manera injustificada a los seres vivos que nos rodean y procurar que no se extingan las especies (además de que "la tortura de animales, desde San Agustín hasta Kant, se consideraba inmoral porque embrutecía al hombre y lo insensibilizaba también frente al sufrimiento humano")²⁶. Así, sostiene que: "Tratar a los animales como meros objetos es algo que nos lo prohíbe tanto el respeto espontáneo cuanto nuestro derecho a ser respetados como seres que en sí mismos se hallan por encima de los animales"²⁷. En consecuencia, no hemos de hacer sufrir grandes dolores a los seres inferiores para conseguir pequeñas mejoras en los seres humanos, por ejemplo, para obtener objetos de lujo o cosas superfluas, como pueden ser los cosméticos. Así como tampoco justificar a cualquier precio la tortura animal, pues esta puede tornarse en contra del mismo ser humano. Por otra parte, siempre habrá grados de sufrimiento que excedan a

cualquier justificación. Y si se tienen intereses propios en juego, lo mejor será renunciar a juzgar el caso por uno mismo²⁸.

En definitiva, si no estamos dispuestos a cuidar las distintas especies, estas se extinguirán. Y cuando una especie desaparece nos empobrecemos todos, pues nos vemos privados de una parte de la realidad en contacto con la cual nos habríamos perfeccionado, aunque solo hubiera sido en el orden del conocimiento. Así pues, Spaemann subraya que al ser humano "no le está permitido diezmar la herencia de las especies animales que no puede aumentar"²⁹. Esto es justamente lo que viene ocurriendo siempre que el hombre da primacía al mito del progreso imparable, centrado en el enfoque del dominio. Por consiguiente, para que esta ética de la benevolencia sea real, es del todo necesario establecer un código que proteja a todos los seres... aunque poniendo en primer lugar, la vida humana³⁰.

En conclusión, por lo que se refiere al cuidado requerido por lo natural de nuestra parte, simplemente resta decir que el trato benevolente se ha de extender también para con la naturaleza. Por otra parte, pese a que las plantas se vean limitadas a realizar la fotosíntesis, o a que la vida animal solo sea real instantáneamente, hemos de salvaguardar todo aquello que está a nuestro alrededor. Es decir, el ser humano tiene que dirigirse hacia lo que le rodea en una relación de co-pertenencia (*Mitsein*). De lo contrario, las especies desaparecerán, como de hecho sucede, terminando finalmente por extinguirse el hombre mismo. Con estas reflexiones damos por finalizado lo expuesto acerca de la benevolencia y del cuidado, no solo de los seres humanos, sino de todo el mundo natural.

Referencias

Aristóteles, *Acerca del alma*, Gredos, Madrid, 1978.

— *Ética a Nicómaco*, Gredos, Madrid, 1985.

24 Cf. Aristóteles. *Acerca del alma*, Gredos, Madrid, 1978, II, 4, 415 b y ss.

25 Ferrer, U. "Los deberes para con la naturaleza y la vida no humana"; *op. Cit.*, p. 43.

26 Spaemann, R. "Protección de los animales y dignidad humana", *Límites*, EUNSA, p. 446.

27 Spaemann, R., *op. cit.*, I, 261.

28 Spaemann pone el ejemplo de investigadores, científicos o ganaderos que pudiesen tener intereses en juego. (*Op. Cit.*).

29 Spaemann, R. *Meditaciones de un cristiano I. Sobre los salmos 1-51*, BAC, Madrid, 2015, 65.

30 Spaemann, R. "Acción y función sistémica". En: *op. cit.*, I, 214 y ss.

- Ferrer, U. "Los deberes para con la naturaleza y la vida no humana"; *Cuestiones de Antropología y Bioética*, en: Pastor, L. M. (ed.), Universidad de Murcia, 1993, 39-48.
- González, A. M. *Naturaleza y dignidad: un estudio desde Robert Spaemann*, Eunsa, Pamplona, 1996.
- Rodríguez Duplá, L. "La benevolencia como categoría fundamental de la Ética eudemonista". En: *Revista de Filosofía*, 3, (1990): 215-222.
- San Agustín. *La ciudad de Dios*, BAC, Madrid, 2009.
- Scheler, M. *Ordo amoris*, Caparrós, Madrid, 1996.
- SINGER, P.: *Ética práctica*, Ariel, Barcelona, 1984.
- Spaemann, R. "Los dos intereses de la razón". En: *Sobre Dios y el mundo. Una autobiografía dialogada*, Palabra, Madrid, 2014, 363-388.
- *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991.
- *Lo natural y lo racional: ensayos de antropología*, Rialp, Madrid, 1989.
- Spaemann, R., y Löw, R. *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Piper, München, 1981.
- Spaemann, R., y Nissing, H.-G. "Die Natur des Lebendigen und das Ende des Denkens. Entwicklungen und Entfaltungen eines philosophischen Werks-Ein Gespräch". En: Nissing, H.-G. *Grundvollzüge der Person. Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann*, Institut zur Förderung der Glaubenslehre, München, 2008.
- "La naturaleza controvertida de la filosofía". En: *Ensayos filosóficos*, Cristiandad, Madrid, 2004.
- *Meditaciones de un cristiano I. Sobre los salmos 1-51*, BAC, Madrid, 2015.
- "Naturaleza", en: *Ensayos filosóficos*, pp. 23-46.
- "Protección de los animales y dignidad humana", *Límites*, EUNSA, pp. 445-452.
- "Realidad como antropomorfismo", *Anuario filosófico*, 74, (2002), 713-730.
- "Technische Eingriffe in die Natur al Problem der politischen Ethik", *Ökologie und Ethik*, E. Birnbacher (ed.), Reclam, Stuttgart, 1986
- "Teleología natural y acción", en: *Ensayos filosóficos*, pp. 47-66.
- "Teleología natural y acción", *Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, 30, (1994), pp. 9-26.
- Zaborowski, H. *Robert Spaemann's Philosophy of the Human Person. Nature, Freedom, and the Critique of Modernity*, Oxford University Press, New York, 2010, 54.

