



ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO
PROGRAMA DE DOCTORADO EN HUMANIDADES
HISTORIA, FILOSOFÍA Y ESTÉTICA

Tesis doctoral

La propuesta de Robert Spaemann de recuperación del concepto de
naturaleza: perspectivas metafísicas y antropológicas

Anita Cadavid Calle

Directores: Leopoldo Prieto López y María Margarita Mauri

Madrid

2025

A mis padres

ÍNDICE

ÍNDICE	2
INTRODUZIONE	5
1. BREVE CONTESTO DELL' ARGOMENTO DELLA TESI	5
2. DOMANDA CENTRALE DEL LAVORO DI QUESTA RICERCA	7
3. LIMITI DELLA RICERCA	8
4. METODOLOGIA UTILIZZATA	10
5. ARTICOLAZIONE DEL LAVORO SCRITTO	12
PARTE I.....	16
ROBERT SPAEMANN Y SU TIEMPO.....	16
A. BIOGRAFÍA Y OBRAS PRINCIPALES	17
1. <i>Juventud y estudios</i>	17
a. El <i>Collegium Philosophicum</i> (1947) en Münster y la <i>Skeptische Generation</i>	17
2. <i>Producción filosófica</i>	26
B. ALGUNOS RASGOS ESPECÍFICOS DE LA FILOSOFÍA DE ROBERT SPAEMANN.....	29
1. <i>Versöhnungs Philosophie</i>	30
2. <i>Confianza en la razón humana</i>	35
3. <i>Diálogo con la razonabilidad del dato revelado y las consecuencias para la filosofía.</i>	38
a. Racionalidad y fe.....	38
b. Relación filosofía y teología	42
PARTE II	46
LA ONTOLOGÍA DE SPAEMANN: WAS IN WAHRHEIT IST.	46
A. PREMISA: RECUPERACIÓN DEL CONCEPTO DE NATURALEZA EN ROBERT SPAEMANN.	47
B. LA PREGUNTA ¿POR QUÉ? FUNDAMENTO DE LA INVESTIGACIÓN	53
1. <i>Introducción</i>	53
2. <i>Explicación (erklären) y comprensión (verstehen).</i>	54
3. <i>La teleología en sus dos vertientes: in natura y acción</i>	57
4. <i>Conclusión</i>	60
C. CRITERIO PARA LO REAL.....	61
1. <i>Introducción</i>	61
2. <i>La pregunta de la antigüedad y del medioevo sobre lo que es</i>	64
a. Platón y Aristóteles: descubrimiento de la teleología <i>in natura</i>	64
b. Tomás de Aquino: la teleología de la acción.	71
3. <i>La pregunta de la modernidad acerca de ¿cómo funciona?</i>	78
a. Ocaso del pensamiento teleológico	78
b. Descartes y los fines del conocimiento: dominio y certeza	84

c. El problema de Leibniz y Kant.....	87
d. Fichte, Schelling y Hegel: el idealismo alemán.....	96
e. Hegel y el desarrollo del concepto	100
f. Schopenhauer y Nietzsche: la crítica al antiteleologismo	102
g. <i>Evolucionismo darwinista: la cima del antiteleologismo</i>	106
h. Conclusión	108
4. <i>Crítica de Spaemann</i>	110
a. Inversión de la teleología y <i>Selbsterhaltung</i>	110
b. Teleonomía	119
c. Dicotomías emergentes: naturaleza-libertad /naturaleza-cultura. naturalismo y espiritualismo	123
d. Categorías filosóficas que subyacen a las problemáticas enunciadas. .	135
D. CONCLUSIÓN DE LA IIA PARTE.....	138
1. Recapitulación.....	139
2. Consideraciones finales de la Iia Parte	142
PARTE III.....	144
LA ANTROPOLOGÍA DE SPAEMANN: SER PERSONAL COMO PARADIGMA.....	144
A. TELEOLOGÍA Y ORDEN.....	145
B. UTILIDAD Y NECESIDAD DE LA TELEOLOGÍA	150
C. REALIDAD DEL <i>SELBSTSEIN</i> Y <i>MITSEIN</i>	154
D. ANTROPOMORFISMO Y ANTROPOCENTRISMO EN SPAEMANN.....	166
1. <i>Diferencia entre antropocentrismo y antropomorfismo</i>	166
2. <i>Similitud, recuerdo y símbolo en la autoexperiencia</i>	171
E. <i>STATUS</i> ONTOLÓGICO DE LA TELEOLOGÍA	177
1. <i>Teleología y autocomprensión</i>	177
2. <i>Representación e intencionalidad</i>	184
F. CONCEPTO DE PERSONA	187
1. <i>Origen del concepto en Spaemann</i>	187
a. Origen del concepto y características	187
b. La división tripartita: espíritu, alma y cuerpo	201
2. <i>Autorrelación</i>	210
a. Definición	210
b. Distancia y <i>secondary volitions</i>	212
c. Modalidades de la autorrelación: <i>curvatio</i> , promesa y perdón	220
3. <i>Identidad numérica</i>	227
4. <i>Razón, naturaleza y vida</i>	232
a. Consulta consigo mismo	232
b. Un despertar	234
5. <i>Pluralidad de personas</i>	250
G. ÁMBITOS PERSONALES: ESPACIOS DONDE LA PERSONA MANIFIESTA QUE <i>POSEE</i> SU NATURALEZA.	253
1. <i>Definición: Ciudadano de dos mundos</i>	253

2. <i>Dimensión relacional del conocimiento</i>	256
a. Componente afectivo.....	257
b. Conciencia.....	260
3. <i>Reconocimiento y autotrascendencia</i>	263
a. Fenomenología del concepto.....	263
b. Estructura del concepto	266
c. Cosmovisión de fondo.....	268
4. <i>Libertad: un marco adecuado</i>	279
a. Teleología de la acción supone la teleología de la naturaleza	279
b. Hermenéutica de sí y de la realidad	285
c. Normalidad y naturalidad.....	289
5. <i>Posesión y significado de la naturaleza: la libertad</i>	293
a. Cosmovisión: la libertad existencial.....	294
b. ¿Liberar la naturaleza o liberarse de la naturaleza?.	298
c. Libertad de la voluntad.....	305
d. Libertad y Verdad	310
e. Libertad y fe	314
H. CONCLUSIÓN DE LA IIIA PARTE	323
IV. RIASSUNTO IN LINGUA ITALIANA.....	330
CONCLUSIONE.....	350
BIBLIOGRAFÍA.....	357

INTRODUZIONE

1. Breve contesto dell'argomento della tesi

Quando si parla di riscattare il concetto di natura, cosa si intende? In un primo momento si potrebbe pensare che la risposta a una tale domanda, si origina dal fatto del fare riferimento ad un concetto, che in qualche modo è stato messo in discussione. In un secondo momento, si potrebbe porgere la domanda se vale la pena lo sforzo per riscattare un concetto che è stato oggetto di tante discussioni. Tuttavia, il concetto di natura si può considerare come una delle tematiche all'interno di ciò che si è denominato come *filosofia perenne*.¹ Non sarebbe del tutto giusto affermare che il concetto di natura non interessa più agli accademici di oggi.

Ogni generazione ha dato una contribuzione allo sviluppo e alla critica di questo concetto in particolare. Gli antichi, i medievali, i moderni e i contemporanei. Ciò premesso, non è possibile affermare che lo sviluppo di codesto concetto sia stato lineare. Quello che potrebbe illuminarne lo studio sono le domande specifiche di ogni epoca. Tali questionamenti offrono nuovi modi di approccio al concetto di natura. In questo contesto si colloca l'autore sul quale versa la ricerca del presente lavoro: Robert Spaemann. Il filosofo tedesco di Berlino accolse il concetto di natura a partire della *physis* di origine greca e sviluppò una critica importante alla metafisica moderna che nega uno dei principali presupposti del concetto di natura: la finalità.

La critica che Spaemann plasma negli scritti non è soltanto l'esprimere un elenco di argomenti secondo i quali i moderni non furono in grado di impedire lo svuotamento del concetto. Quello che Spaemann fa è sviluppare una metafisica in senso proprio ma con un elemento in più: l'allargamento dello sguardo in modo da trovare il paradigma dell'essere. Riabilitare in qualche modo la contemplazione

¹ Cfr. JUAN PABLO II, «Fides et Ratio», Acta Apostolicae Sedis 91 1999, 83-87.

della realtà come un modo adeguato per trovare codesto paradigma. Questo lo spinse a spostare lo sguardo per collocare il suddetto paradigma nell'essere personale. In questo modo opera un arricchimento del concetto che verrà analizzato più avanti.

Questo argomento appare importante dal momento che nella modernità e in modo particolare grazie al pensiero di autori come: J. Buridan, Galileo, F. Bacon, ecc., si mise più enfasi nella causalità efficiente mettendo da parte la finale, facendo sì che perdesse rilevanza il pensiero teleologico. Il desiderio moderno di conoscenze chiare e distinte, istituito da Descartes, ebbe un'influenza significativa. Comunque, il pensiero teleologico stette sempre presente sotto diverse forme anche se riduttive. La conoscenza in senso moderno cercò di essere certa e indirizzata al dominio della natura. Questa venne ridotta a una causalità efficiente e fine a se stessa. Oggi il mondo postmoderno non considera per lo più valide le certezze moderne e centra lo sguardo su un divenire quasi informe, quasi senza direzione dove *physis* e *nomos*, natura e cultura continuano a concepirsi come contrapposti. Mancherebbe almeno, dal punto di vista di Spaemann,² un concetto mediatore che aiutasse a riprendere anche il pensiero teleologico e analogico.

Questa impostazione ha delle ricadute concrete sulla cosmovisione e sulla filosofia e teologia morale. Anche se ciò non si vede a prima vista, il modo di concepire e di approcciarsi alla realtà stabilisce un modo di vivere. La filosofia in senso ampio, cioè le domande che si pongono la stragrande maggioranza di essere umani: chi sono? Da dove vengo? Dove vado? Che cos'è il mondo? innerva i processi vitali, sociali, istituzionali e dipendendo dallo sguardo gettato sul reale si configurano le categorie e i valori specifici di una cultura e di generazione. L'enfasi che Spaemann fa su questo è che dal punto di vista filosofico le dicotomie moderne

² R. SPAEMANN, «I due Interessi della Ragione», in U. PERONE (ed.), *Cos'è il Naturale. Natura, Persona e Agire Morale*, Rosenberg & Sellier ^{Terza edizione}, 14-32, 14; Trad. Es R. SPAEMANN, «Los dos intereses de la razón», in *Sobre Dios y el mundo: una autobiografía dialogada*, Palabra, Madrid 2014, 363-388, 363.

emersero a partire del tralasciare concetti come vita e teleologia.³ Come conseguenza una sorta di teleologia inversa creò un modo auto conservatore⁴ di concepire se stessa, la cultura e la realtà. Tutto questo si concretizza nella dialettica fra spiritualismo e naturalismo, considerata da Spaemann come caratteristica della civiltà odierna.⁵

2. Domanda centrale del lavoro di questa ricerca

³ Cfr. R. SPAEMANN, «I due Interessi della Ragione», 21; Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN, «Los dos intereses de la razón», 375.

⁴ Cfr. R. SPAEMANN - R. LÖW, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Serie Piper 748, Piper, München Zürich 1991³. Aufl., erw. Neuausg., (2., Aufl. dieser Ausg.)-10.-13. Tsd., (6.-9. Tsd. dieser Ausg.), 97-141; Cfr. Trad. it R. SPAEMANN ET AL., *Fini naturali: storia & riscoperta del pensiero teleologico*, Ares, Milano 2013, 135-152. Il quarto capitolo di quest'opera si riferisce alla crisi del pensiero teleologico dal basso medioevo fino agli inizi della prima modernità. Spaemann considera che uno dei modi in cui questa cosmovisione si concretizzò fu nella sociologia: *Das Wesen dieser »bürgerlichen Gesellschaft« wird bei Bonald als »absolute Erhaltung« bestimmt. Bonald steht hier im Gefolge jener neuzeitlichen Staatstheorien, die, wie Hobbes, den Staat nicht, wie die aristotelische Philosophie, aus dem Streben der Menschen nach Erfüllung, nach Glück, nach dem »guten Leben«, sondern aus dem Bedürfnis nach Selbsterhaltung ableiten. Diese Staatsauffassung gründet in einer neuen, nichtteleologischen Metaphysik, die ihren klassischen Ausdruck bei Spinoza gefunden hat: »Conatus, quo unaquaque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter essentiam rerum«. Die Gesetze der Erhaltung eines Wesens sind zugleich die Gesetze seines Daseinsvollzuges, denn dieser Vollzug ist nichts als Selbsterhaltung. »Der Mensch ist nur auf Erden, um die Mittel seiner physischen und moralischen Erhaltung zu vervollkommen«* R. SPAEMANN, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration: Studien über LGA de Bonald*, Klett-Cotta 1998, 66. Trad. it. L'essenza di questa «società civile» viene determinata in Bonald come «conservazione assoluta». Bonald segue qui quelle teorie moderne dello Stato, che, come in Hobbes, non derivano lo Stato dallo sforzo compiuto dagli uomini di conseguire soddisfazione, felicità, il «vivere bene», come nel caso della filosofia aristotelica, ma da una esigenza di autoconservazione. Questa concezione dello Stato si fonda su una nuova metafisica non-teleologica, che ha trovato la sua espressione classica in Spinoza: «Conatus, quo unaquaque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter essentiam rerum». Le leggi di conservazione di un essere sono in pari tempo le leggi di realizzazione della sua esistenza, in quanto questa realizzazione non è altro che auto-conservazione. «L'uomo si trova sulla Terra soltanto per perfezionare i mezzi della sua conservazione fisica e morale» Trad. it R. SPAEMANN - L. ALLODI - C. GALLI, *L'origine della sociologia dallo spirito della Restaurazione: studi su L.G.A. de Bonald*, Laterza, Roma; Bari 2002, 43.

⁵ Cfr. R. SPAEMANN, «I due Interessi della Ragione», 14; Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN, «Los dos intereses de la razón», 363.

A partire da quel contesto, quale il cammino teorico per reintrodurre nel pensiero sulla natura i concetti di teleologia e di vita? Con quali categorie oppure quali strutture dovrebbero entrare nella riflessione ai fini di non essere riduttivi nel dire “natura”? Il titolo si colloca in questa prospettiva. Serve un’analisi metafisica e antropologica per poter avvicinarsi a una possibile risposta, la quale avrà delle ricadute in ambito etico e aprirà possibilmente altre strade di approfondimenti.

3. Limiti della ricerca

Davanti a una tale prospettiva, di contrapposizione dialettica, come quella enunciata da Spaemann, si va solitamente ad una riflessione in ambito etico per assegnare le dovute qualità morali e le corrispondenti conseguenze ad atteggiamenti e azioni provenienti di una tale dialettica. Eseguire un processo del genere non è mai negativo, anzi, diventa per tanti versi necessario. Tuttavia, non è detto che prenda in considerazione tutti gli aspetti critici in gioco. Perciò si ha bisogno di un approfondimento di tipo metafisico ed antropologico prima di procedere a quello etico. Questa è stata la scelta principale del presente lavoro. Anche se possono apparire alcuni ceni sul tema etico-morale, si è deciso appositamente di centrare la ricerca sulla metafisica e l’antropologia del filosofo tedesco ai fini di poter trovare alcune delle risposte necessarie che possano riabilitare i concetti menzionati in precedenza. Questa scelta porrà le basi per ulteriori e necessari approfondimenti che mirino a rispondere alle grandi domande etiche di nostro tempo, le quali nella filosofia di Spaemann, potrebbero trovare spunti importanti o addirittura risposte.

Il presente lavoro non versa sul concetto di natura come tale. Non si tratta di un approfondimento storico, anche se la seconda parte sia divisa a partire da tappe quali: antichità, medioevo e modernità. Non si tratta di una ricerca specifica sugli autori a cui Spaemann fa riferimento. Si tratta invece di un’analisi metafisica e antropologica sul concetto di natura con gli occhi del filosofo tedesco. Gli altri

autori quando vengono chiamati in causa saranno studiati a partire da ciò che Spaemann dice di loro.

Il filosofo in questione cerca di riprendere il punto di partenza offerto dal concetto di *physis* aristotelica collocando enfasi nella sostanza vivente. Ciò chiama in causa tanti autori e prospettive e suppone già una provocazione al pensiero moderno e contemporaneo. La riflessione di Spaemann approfondisce il rapporto fra natura e persona, natura e ragione, natura e libertà inserendo i concetti di teleologia e vita e perciò di trascendenza verso gli altri e verso Dio. Conseguentemente il presente lavoro verserà su questi quesiti. Non è possibile affermare che si tratta un lavoro compiuto su tutto ciò che Spaemann avrebbe potuto lasciare nei suoi scritti riguardo al concetto di natura e i rapporti con gli altri concetti menzionati. Non è possibile nemmeno sostenere che si tratta di una parola definitiva su ciò che riguarda il rapporto fra metafisica e antropologia e il ruolo che lo studio sulla persona gioca in questo rapporto. Insieme a Spaemann si è cercato di alzare lo sguardo e contemplare la realtà e stuzzicare la riflessione. Forse introdurre alcune domande, le quali potranno rimanere aperte perché non si finisce mai di conoscere la realtà.

Come si è detto, questo lavoro non sviluppa una riflessione dal punto di vista etico. Comunque si lasceranno alla fine chiavi di lettura e interpretazione che potranno servire per approfondire l'impatto etico della visione della realtà che sarà esposta. La metafisica e l'antropologia di Spaemann possono offrire le basi per lo sviluppo di scienze e discipline quali: la educazione, la pedagogia, l'ecologia, la bioetica, la politica, la sociologia fra tante altre.

Non è stato fatto un lavoro di approfondimento sul rapporto fra Spaemann e ciascuno dei filosofi chiamati in causa soprattutto nella prima parte. Tale ricerca

sarebbe interessante perché il paragone tra Spaemann e autori quali Hegel⁶, per esempio, sarebbe l'occasione di una lettura innovativa su quest'ultimo, in modo particolare nel modo di intendere la *Aufhebung* e ciò che Spaemann considera Hegel voleva invece trasmettere. Da un'altra parte, e su questo esiste meno consenso, un paragone fra Spaemann e Heidegger su alcuni concetti e convinzioni: *Gelassenheit*, e *Seinvergessenheit*.⁷ Altro approfondimento da fare sarebbe il rapporto fra Spaemann e Wojtyła, entrambi arrivano a convinzioni filosofiche molto simili quali: persona, auto possesso, trascendenza e libertà, tramite esperienze e percorsi diversi. Un altro lavoro di approfondimento sarebbe quello di mettere in dialogo la metafisica e antropologia di Spaemann con autori postmoderni insieme ai quali si potrebbero trovare punti comuni. I temi appena elencati sono limiti, ma anche opportunità e strade per nuove ricerche filosofiche.

4. Metodologia utilizzata

La metodologia scelta per questa ricerca si potrebbe riassumere in due aspetti. Il primo una lettura analitica dei testi di Spaemann che riguardano il concetto di natura e in secondo luogo, una sintesi di essi cercando di trovarne i punti chiavi articolandoli in vista della risposta alle domande sopra elencate. Spaemann non è stato un filosofo sistematico, perciò è stato preciso basare la ricerca su un nucleo di testi principali e secondari. I testi cosiddetti principali⁸ sarebbero: *Die Frage Wozu* (1981) (La Domanda sul Perché)⁹, che versa sullo sviluppo del pensiero

⁶ Cfr. R. SPAEMANN, *Über Gott und die Welt: eine Autobiographie in Gesprächen*, Klett-Cotta, Stuttgart 2022^{Vierte Auflage}, 122-125; Cfr. Trad. it. R. SPAEMANN - L. ALLODI - G. MIRANDA, *Dio e il mondo: un'autobiografia in forma di dialogo*, Cantagalli, Siena 2014, 97-99.

⁷ Cfr. R. SPAEMANN, *Moralische Grundbegriffe*, Beck'sche Reihe 256, Beck, München 2004^{7. Aufl., Orig.-Ausg.}; Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN - J. MARÍA. YAGUAS, *Ética: cuestiones fundamentales*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1997.

⁸ Cfr. R. SPAEMANN - H.-G. NISSING, «Die Natur des Lebendigen und das Ende des Denkens Entwicklungen und Entfaltungen eines philosophischen Werks – Ein Gespräch», in *Grundvollzüge der Person Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann*, Institut zur Förderung der Glaubenslehre, München 2008, 121-137.

⁹ In lingua italiana è stata pubblicata la traduzione rivista da Spaemann nel 2012 sotto il titolo *Fini Naturali*.

teleologico; quindi, si tratta dell'opera che affronta in modo più diretto le problematiche metafisiche. *Glück und Wohlwollen* (1989) (Felicità e Benevolenza) che versa sulla proposta etica e finalmente *Personen: Versuche über den Unterschied zwischen "etwas" und "jemand"* (1996), (Persone: sulla differenza tra "qualcuno" e "qualcosa") la quale a sua volta affronta una riflessione acuta sulla filosofia della persona. A questo nucleo principale si potrebbero aggiungere quattro articoli¹⁰: *Natur* (1973) (Natura), *Naturteleologie und Handlung* (1977) (Teleologia Naturale e Azione), *Wirklichkeit als Anthropomorfismus* (2000) (Realtà come Antropomorfismo) e *I due Interessi della Ragione* (2011).

I testi secondari riguardano altre opere dello stesso autore quali: gli articoli contenuti nei volumi *Schritte über uns Hinaus I e II*, (Passi oltre noi stessi I e II) *Philosophische Essays*, (Saggi Filosofici) *Über Gott und die Welt*, (Dio e il Mondo) *Das Unsterbliche Gerücht*, (Diceria Immortale) *Reflexion und Spontaneität* (Riflessione e Spontaneità), e *Rousseau: Bürger ohne Vaterland* (Rousseau: cittadino senza patria). Insieme ad alcuni volumi recentemente pubblicati quali: *Persona, Natura e Ragione*, scritto da P. S Sabangu, *Naturrecht in der Gegenwart: Anstöße zur Erneuerung naturrechtlichen Denkens im Anschluss an Robert Spaemann*, (Il diritto naturale nel presente: stimoli per il rinnovamento del pensiero sul diritto naturale secondo Robert Spaemann) scritto da A.Kucinzki, *Philosophie der Begegnung: Studien über Robert Spaemann*, (Filosofia dell'incontro: studi su Robert Spaemann) scritto da Michael Maier e *Robert Spaemann's Philosophy of the Human Person: Nature, Freedom, and the Critique of Modernity*, (La filosofia di Robert Spaemann sulla persona umana: natura, libertà e la critica della modernità) scritto da H. Zaborowski.

¹⁰ Tutti i quattro articoli sono stati tradotti in lingua spagnola. Il testo: I due Interessi della Ragione è inedito ed è stato poi pubblicato in tedesco nel volume autobiografico di Spaemann *Über Gott und die Welt*, sotto il titolo *Zwei Interessen der Vernunft*, visto che si tratta di un testo scritto in italiano per un incontro presso l'Università di Torino, si è scelto come fonte l'originale in italiano.

Un'altra scelta metodologica è versata sulle lingue utilizzate. La realtà è stata complessa al riguardo. Spaemann scrisse la sua opera in tedesco, alcune opere sono già tradotte allo spagnolo, tante altre all'italiano. La ricerca si è condotta nella sua grande parte in Italia presso l'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum. È cominciata comunque con alcune difficoltà: le opere a disposizione erano soprattutto traduzioni in lingua italiana e le conoscenze della lingua tedesca da parte della dottoranda non erano ancora sufficienti per accedere alle opere in lingua originale. Ai fini di poter leggere e comprendere le opere in tedesco, la ricerca si è dovuta rallentare per poter attingere un livello adeguato di conoscenze di questa lingua presso il *Goethe Institut*. Un'altra scelta importante è stata quella della lingua per la stesura del corpo della tesi. Essendo la dottoranda madrelingua spagnola, si è scelto di scrivere in tale lingua, poi in vista che la maggior parte della ricerca si è svolta in Italia, si è deciso di scrivere sia l'introduzione che la conclusione in lingua italiana.

La lettura dei testi si è fatta in lingua originale e nella maggior parte aiutata nella comprensione dalle traduzioni sia in lingua italiana che spagnola. Le citazioni delle opere di Spaemann nel corpo della tesi provengono nella maggior parte dalle traduzioni ufficiali in lingua spagnola. Le citazioni al piede contengono i testi originali in tedesco. Laddove non si trovano ancora traduzioni in lingua spagnola, come per esempio: *Die Frage Wozu* e articoli pubblicati nei volumi *Schritte über uns hinaus I e II*, la dottoranda ha dovuto fare la traduzione, affidandosi alle conoscenze acquisite, dizionari, alcune piattaforme digitali e alle traduzioni italiane nel caso di *Die Frage Wozu*. Per quanto riguarda i testi che parlano su Spaemann e che non sono in spagnolo, la procedura è stata la stessa. Si è cercato di far riferimento ai testi originali non solo di Spaemann ma di altri autori da lui citati. Tale impegno non è stato sempre possibile per diversi motivi, tra i quali la disponibilità nelle biblioteche e librerie

5. Articolazione del lavoro scritto

Il presente lavoro è composto da tre parti, articolate nel seguente modo: la prima versa sulla vita di Robert Spaemann e sul contesto nel quale maturarono la sua vocazione e convinzioni filosofiche. Si cerca di offrire una panoramica sul *Collegium Philosophicum* de Münster da dove Spaemann portò tanti frutti per la sua vita intellettuale ed accademica con l'aiuto del maestro J. Ritter. Questo periodo, che non fu esente di sfide politiche, accademiche e sociali permise al giovane Spaemann di maturare il senso critico e la convinzione dello studio delle cose che sempre sono¹¹ (*was in Wahrheit ist*). Si tratta di una parte breve, ma che colloca l'autore nel suo contesto per poter comprendere meglio il contenuto dei suoi scritti.

La seconda parte inizia da una premessa il cui tentativo è di esprimere le idee che stanno alla base del discorso che si sviluppa susseguentemente. I primi epigrafi procurano presentare lo stato delle cose per quanto riguarda il concetto di natura tramite gli occhi e il pensiero di Spaemann. In questo modo si ripercorre la strada che va dall'antichità alla modernità finendo con l'evoluzionismo. Spaemann trae da ciascuno di questi autori pregi ed errori che aiutano a capire il depotenziamento (*Entmachtung*) del concetto di fine e pertanto di natura. Tale riflessione fa emergere delle criticità: l'inversione della teleologia e la trasformazione di questa in autoconservazione, ma anche delle convinzioni: esiste una teleologia con due versanti quella naturale e quella dell'azione. Ciò si osserva in modo più evidente nell'essere umano. Questo fa affiorare la convenienza dell'approfondimento antropologico ai fini di una migliore comprensione dell'argomento in questione.

La terza ed ultima parte è senza dubbio la più corposa ed estesa. Inizia con la domanda sull'emergere dell'individualità a partire della teleologia e l'ordine che

¹¹ *Weil sie Menschen sind, zu denen es gehört, wissen zu wollen, »was in Wahrheit ist« (Hegel).* R. SPAEMANN, *Das unsterbliche Gerücht: die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Klett-Cotta, Stuttgart 2007, 19. Trad. it. Perché sono uomini e degli uomini è proprio voler sapere ciò che le cose sono davvero.

essa evidenza. Se Spaemann considera che l'essere personale è il paradigma dell'essere, si rende conveniente lo studio del concetto di Persona in Spaemann per poter comprendere come si colloca la teleologia in essa, quali le categorie che si aggiungono e il ruolo che giocano nel singolo e poi nella comunità delle persone. Appaiono concetti chiavi quali vita, ragione, libertà, trascendenza e riconoscimento. Tutti importanti per capire come opera la teleologia naturale e allo stesso tempo come, ogni persona adopera la sua libertà per assumere come propri, i fini che per primo ha sperimentato come desideri e movimenti interiori. Tale percorso suggerisce la contemplazione esteriore e interiore di sé tramite una sorta di ermeneutica di sé stessi non esenta di rischi, ma che non solo è possibile fare ma è doveroso farla. In quest'ottica, il raggiungimento dei fini naturali si fa tramite un processo di trascendenza libera di sé in senso orizzontale (verso gli altri) e verticale (verso Dio).

Un chiarimento finale riguarda il riassunto messo alla fine. Come requisito per presentare questa tesi dottorale alla menzione internazionale, offriamo alla fine un riassunto in lingua italiana della totalità del testo. Siamo consapevoli che il riassunto potrebbe sembrare una ripetizione, comunque esso insieme all'introduzione e conclusione sono stati scritti in lingua italiana con la stessa finalità.

PARTE I.

Robert Spaemann y su tiempo

A. Biografía y obras principales

1. Juventud y estudios

Robert Spaemann nació en Berlín en 1927 y falleció en la ciudad de Stuttgart en 2018. En la autobiografía en forma de entrevista publicada en 2012 e intitulada *Sobre Dios y el Mundo*, el escritor Stephan Sattler afirma: «Su trayectoria durante el III *Reich* le distingue de todos los que, como él, nacieron en 1927 y conformaron hasta hoy la identidad espiritual de la vieja y de la después reunificada República Federal».¹² Cuando Sattler se refiere a “esta trayectoria” indica la infancia y juventud de Spaemann que, recorre desde la conversión de sus padres al catolicismo, la pérdida temprana de su madre, el relato sobre como evitó el juramento de fidelidad a Hitler así mismo como el enrolarse en la *Wehrmacht*. De acuerdo con el relato, se puede percibir un Spaemann dispuesto a pensar por sí mismo, lo cual, en tal momento supuso resistencia y disenso ya desde temprana edad. De igual manera se manifiesta un fuerte interés en la vida cristiana a la vez que simpatía por las ideas de izquierda, a las que renuncia luego de una estancia en Berlín oriental al final de los años cuarenta. Le fascinaron los escritos de Carl Schmitt al igual que la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno. Tomás de Aquino y Hegel fueron para él maestros del pensamiento. Este perfil muestra algunos matices de lo que sería su modo de reflexionar sobre los diferentes problemas filosóficos y de manera particular el escuchar las dos partes en conflicto.

a. *El Collegium Philosophicum (1947) en Münster y la Skeptische Generation*

¹² R. SPAEMANN, *Über Gott und die Welt*, 7. *Mit dieser Vita im Dritten Reich unterscheidet er sich von allen, die wie Robert Spaemann um 1927 geboren sind und das geistige Leben der alten und der wiedervereinigten Bundesrepublik bis heute gestalten*. Trad. Es R. SPAEMANN, *Sobre Dios y el mundo: una autobiografía dialogada*, Palabra, Madrid 2014, 6.

Joachim Ritter fue el maestro de Robert Spaemann. Con J. Ritter se reunían grupos de alumnos en la Universidad de Münster para, discutir las cuestiones filosóficas de su tiempo, con una mirada amplia y crítica:

La escuela de Ritter dirigida por Joachim Ritter fue una escuela filosófica que desarrolló una crítica de la civilización moderna y de la actualidad. [...] La escuela de Ritter tuvo una gran influencia en la República Federal Alemana y sus miembros dieron forma al paisaje intelectual del país en áreas como el Estado democrático de derecho, la renovación de la filosofía práctica y el papel de las humanidades en la civilización moderna¹³

En la escuela de Ritter hubo fronteras abiertas y un amplio espectro de miembros. Prueba de ello es que algunos de sus discípulos integraron posteriormente la gama de partidos políticos presentes en la República Federal Alemana: CDU, CSU, SPD, *Die Grünen* y, representó también su realidad intelectual. El círculo de J. Ritter ha sido considerado como aquel que ha tenido gran influencia en los fundamentos de la República Federal. Sus miembros se diseminaron como profesores (R. Spaemann, O. Maquard), jueces (E.W. Böckenförde) y políticos (H. Lübke).

Para J. Ritter los acontecimientos sociopolíticos no eran sólo temas o aplicaciones filosóficas, sino puntos de referencia ineludibles para la reflexión filosófica. Según M. Schweda, estudioso de J. Ritter, Spaemann pertenece al centro “ritteriano”. A los ojos de Spaemann el mundo moderno no se puede justificar a sí mismo, sino que se explica desde la funcionalidad. Esta fue una de las ideas recurrentes del *Collegium Philosophicum*¹⁴. De la escuela de J. Ritter surge una

¹³ M. SCHWEDA, *Joachim Ritter und die Ritter-Schule zur Einführung*, Zur Einführung, Junius, Hamburg 2015, 186. *Die Ritter Schule, angeführt von Joachim Ritter, war eine philosophische Schule, die eine Kritik an der modernen Zivilisation und dem aktuellen Zeitgeschehen entwickelte. [...] Die Ritter Schule hatte einen großen Einfluss auf die Republik Deutschland und ihre Mitglieder prägten die geistige Landschaft des Landes in Bereichen wie dem demokratischen Rechtsstaat, der Erneuerung der praktischen Philosophie und der Rolle der Geisteswissenschaften in der modernen Zivilisation.*

¹⁴ Este es el nombre que recibió el círculo filosófico de Ritter.

crítica a la sociedad moderna bajo matices específicos clasificados por M. Schweda como derecha, izquierda y centro. Esta crítica cubre tres áreas principalmente: las raíces de la sociedad burguesa, su concepción autonomista de la libertad y el dominio científico de la naturaleza.

Algunos autores como M. Schweda consideran que, la posteridad del pensamiento de J. Ritter en cuanto izquierda, derecha y centro, tiene matices particulares. La derecha “ritteriana” manifiesta los conceptos de *Entzweiung* y *Kompensation*¹⁵, a través de la reconciliación entre Estado, filosofía, religión y nación. La izquierda “ritteriana”, manifestaría estos conceptos a través de la crítica a la sociedad industrial y la compensación como emancipación. Finalmente, el polo más amplio sería el centro “ritteriano”¹⁶, el cual, igualmente realiza una crítica a la sociedad moderna, que hunde sus raíces en la sociedad burguesa, en el deseo de dominio de la naturaleza (*Naturbeherrschung*) y en una concepción autonomista de la libertad. Es en esta última categoría de la posteridad “ritteriana”, donde Schweda coloca el pensamiento de Spaemann caracterizándolo de la siguiente manera:

De hecho, Spaemann considera la metafísica clásica, la revelación y la teología cristianas como fuentes masivas de una tradición, a la luz de la cual también la sociedad moderna y su ser esencialmente determinado por las ciencias naturales y la técnica y la comprensión del mundo deben ser objeto de una revisión crítica.¹⁷

El clima de la postguerra en Alemania ha sido objeto de estudio por mucho tiempo. La sociedad debió reconstruir físicamente la infraestructura urbana sin limitarse a ello, porque de fondo se trataba de la reconstrucción existencial del país luego de la guerra y de la dictadura nacionalsocialista. Las decisiones tomadas en aquella época, si bien sujetas a críticas hoy en día, permitieron que Alemania

¹⁵ Estos conceptos se refieren a la división o separación y a la compensación o equilibrio.

¹⁶ Cfr M. SCHWEDA, *Joachim Ritter und die Ritter-Schule zur Einführung*, 80.

¹⁷ *Ibid.*, 154. *In der Tat betrachtet Spaemann klassische Metaphysik sowie christliche Offenbarung und Theologie als maßgebliche Quellen einer Überlieferung in deren Licht auch die moderne Gesellschaft und ihr wesentlich durch Naturwissenschaft und Technik bestimmtes Selbst- und Weltverständnis einer kritischen Überprüfung zu unterziehen sind.*

pudiera levantarse. El pacto tácito de silencio¹⁸ sobre el pasado Nazi de algunos ha sido sujeto a críticas, sin embargo, el hecho es que la recuperación social y económica de Alemania está mediada por estos acontecimientos. Para algunos ese “pacto de silencio” fue la condición de un nuevo comienzo.

Spaemann vivió de los seis a los dieciocho años inmerso en el nazismo. H. Schelsky en su obra *Die Skeptische Generation* (1957), describe la franja generacional de aquellas personas que vivieron su niñez y adolescencia bajo el régimen nacionalsocialista, como la generación escéptica asignándole una serie de características: crítica, escéptica y desconfiada, sin grandes ilusiones. Este es el terreno en el que madura la vocación filosófica de Spaemann.

Los estudios de filosofía, historia, teología y romanística los realizó en las Universidades de Münster, Múnich, Friburgo (Suiza) y París a partir de 1945. Fue en este período de tiempo cuando entró en contacto con el *Collegium Philosophicum* de su maestro J. Ritter en Münster. A esta escuela pertenecieron también grandes personajes como Hermann Lübbe, Odo Marquard y juristas de la talla de Ernst Wolfgang Böckenförde. J. Ritter tenía sobre todo dos maestros de referencia: Aristóteles y Hegel. Spaemann recuerda este grupo como una realidad abierta, donde se podían plantear todo tipo de cuestiones filosóficas abordándolas con seriedad¹⁹. El filósofo alemán recuerda, en una entrevista concedida para una

¹⁸ *Das Schweigen war die Bedingung des Neuanfangs dieser dem Schrecken entronnenen Generation, und zwar für Opfer und Täter gleichermaßen. Der Zusammenhang der Funktionselite, der gemeinsame nationale und antikommunistische Konsens sowie ein mehr oder weniger selbsterzeugtes Bewußtsein, zu einer Führungsgruppe zu gehören, waren die anderen Faktoren. Schließlich mag es auch ein heimliches Gefühl der Dankbarkeit und der Scham gegeben haben, einem Inferno unverdient entkommen zu sein, zu dem man selbst durch Tun oder Unterlassen beigetragen hatte.* M. STOLLEIS, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland Bd. 3: Staats- und Verwaltungsrechtswissenschaft in Republik und Diktatur 1914-1945*, Verlag C.H.Beck 1999¹, en <http://www.jstor.org/stable/j.ctv1168mcd> [20-10-2023], 414.

¹⁹ J. HACKE, *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008, 40. *Der Kreis war kein unverbindlicher Diskussionsclub. Was ihn zusammenhielt, war weder eine Methode noch ein Kanon von Schulmeinungen, sondern die Gemeinsamkeit von Fragestellungen*», *beschrieb Robert Spaemann das Collegium rückblickend.*

publicación conmemorativa de su octagésimo cumpleaños que, J. Ritter hacía énfasis en la *intentio obliqua*.²⁰:

Era característico de Joachim Ritter una particular pregunta, una intención oblicua. Él preguntaba acerca de las teorías filosóficas: “¿Cómo se llama eso? ¿Qué significa? La pregunta por el significado no se refería a lo que quería decir el autor, sino qué función tenía una teoría en el contexto social contemporáneo. Se trataba de una pregunta funcional.”²¹

Uno de los proyectos dirigidos por J. Ritter cuya conclusión no alcanzó a ver, fue el *Historische Wörterbuch der Philosophie*.²² En esta empresa se involucraron miembros del *Collegium Philosophicum* y el mismo Spaemann participó en ello. El método histórico hermenéutico de J. Ritter utilizado en sus discusiones, unido a la reflexión sobre varios autores, sin limitarse a uno solo, fue clave para Spaemann. Lo que buscaban era comprender la realidad y, esto pudo haber sido la semilla para que más tarde el joven Spaemann afirmara que al filosofar su búsqueda es: «*Was in Wahrheit ist*»²³ (lo que es en verdad).

²⁰ Este concepto característicamente escolástico tardío. “*Intentio obliqua*” es la dirección intencional de la inteligencia a un “aspecto connotado” por un concepto. Una dirección intelectual sobre un “aspecto denotado” es la “*intentio recta*”. La expresión es característica de la teoría suareciana de los transcendentales. Por ejemplo, el *verum* significa directamente (“*intentio recta*”) la conformidad del intelecto con la res. Pero indirectamente, es decir, por medio de una “*intentio obliqua*”, se refiere a la entidad misma de la cosa. Por tanto, *verum* y *ens* son nociones idénticas *in re*, distintas *in ratione*.

²¹ R. SPAEMANN - H.-G. NISSING, «Die Natur des Lebendigen und das Ende des Denkens Entwicklungen und Entfaltungen eines philosophischen Werks – Ein Gespräch», 123. *Charakteristisch für Joachim Ritter war stets eine bestimmte Fragestellung, eine intentio obliqua. Er fragte bei bestimmten philosophischen Theorien immer: „Was heißt das? Was bedeutet das?“ Aber die Frage „Was bedeutet das?“ hieß bei Ritter nicht: „Was meint der Autor?“, sondern: „Welche Funktion hat eine Theorie in einem zeitgenössischen gesellschaftlichen Zusammenhang?“ – es war eine funktionale Frage.* (La traducción es de la autora).

²² J. HACKE, *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik*, 38.

²³ R. SPAEMANN - H.-G. NISSING, «Die Natur des Lebendigen und das Ende des Denkens Entwicklungen und Entfaltungen eines philosophischen Werks – Ein Gespräch», 126.

Un elemento importante que, también podría atribuírsele a su maestro es la interpretación integradora. J. Ritter hizo una lectura integradora de Hegel en la que, bajo la condición del mundo moderno, su unidad originaria se conserva históricamente. J. Hacke, estudioso de J. Ritter, afirma, que para el maestro de Spaemann la realidad objetiva, a la que alude la ilustración y la subjetividad se relacionan complementariamente entre sí «no hay posibilidad de salir de la división tomando un lado u otro o el otro lado para hacer desaparecer como no-ser lo que se le opone».²⁴ La presencia del maestro se percibe en el discípulo cuando éste afirma «La filosofía tiene, por tanto, la tarea de llevar a la conciencia la mutua pertenencia de las divisiones. No es otra cosa la reconciliación especulativa de Hegel».²⁵ En su autobiografía y en relación con la influencia que recibió de su maestro afirmó:

Creo que en aquella época no era consciente en absoluto de que Ritter representaba un modo particular de hegelianismo. Lo que me atraía era su perspectiva histórico-filosófica, tal como quedó reflejada en un librito publicado en 1957, «Hegel y la Revolución Francesa» [*Hegel und die Französische Revolution*]. Esta pequeña obra, que llegó a trascender el ámbito alemán, establecía una nueva forma de acceder a Hegel que resultaba completamente inusual.

También me convenció lo que decía Ritter sobre la relación de Hegel con Aristóteles. El antiguo griego le parecía como un Hegel *avant la lettre* [a carta cabal]. De hecho, aún hoy me sirvo del epígrafe que Hegel le dedica en las «Lecciones sobre Historia de la Filosofía» [*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*] como la mejor introducción al pensamiento de

²⁴ J. HACKE, *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik*, 41. «Entzweiung» versteht Ritter mit Hegel »positiv als die Form, in der sich unter der Bedingung der modernen Welt ihre ursprüngliche Einheit geschichtlich erhält. Die objektive Realität der Aufklärung und die bewahrende Subjektivität sind komplementär aufeinander bezogen«, denn, so Ritter: »Es gibt keine Möglichkeit, dadurch aus der Entzweiung herauszukommen, daß man sich entweder auf die eine oder die andere Seite schlägt, um das ihr jeweils Entgegengesetzte als nichtseiend zum Verschwinden zu bringen. (La traducción es de la autora).

²⁵ R. SPAEMANN, «Philosophie zwischen Metaphysik und Geschichte», en *Schritte über uns hinaus*, Klett-Cotta, Stuttgart 2010, 81-112, 110. *Philosophie hat demgegenüber die Aufgabe, die Zusammengehörigkeit des Entzweitens ins Bewusstsein zu heben. Nicht anderes ist die spekulative Versöhnung bei Hegel.*

Aristóteles. Para el propio Ritter valía el dicho: No hay Hegel sin Aristóteles, y menos aún Aristóteles sin Hegel.²⁶

Esto es importante porque se puede apreciar en la obra de Spaemann un esfuerzo especulativo y práctico por superar las dicotomías, en modo particular las que surgieron a partir de la modernidad o que a partir de la modernidad obtuvieron un matiz particular. Tal afirmación se aprecia, por ejemplo, en la estructura del artículo *Natur* (Naturaleza) publicado en 1973 y cuyo tercer y cuarto capítulos están dedicados a las antítesis naturaleza-gracia y naturaleza-historia. En otro lugar en donde se aprecia este esfuerzo es en la entrevista²⁷ concedida por su octagésimo cumpleaños en la que se le pregunta sobre su visión de la izquierda y de la derecha en la política. Como se verá más adelante, la raíz de la problemática se encuentra en la renuncia moderna al concepto de teleología.

En la renuncia a la teleología Spaemann recoge la visión de la modernidad y en el modo de entender la compensación (*Kompensation*) se separa en algo de su maestro y de algunos otros miembros del círculo “ritteriano” como: O. Marquard y H. Lübke. Para Spaemann el enfoque no puede ser tanto la preservación de las tradiciones e instituciones sino más bien preguntarse por la verdad que manifiestan. Consecuentemente aparece su valor y finalidad:

²⁶ R. SPAEMANN, *Über Gott und die Welt*, 120. Ich glaube, damals mir gar nicht bewusst, dass Ritter einen besonderen Hegelianismus vertrat. Was mich einnahm, war einmal seine geschichtsphilosophische Perspektive, wie sie später in dem 1957 veröffentlichten Büchlein «Hegel und die Französische Revolution» ausgeführt wurde. Das erschloss einen neuen, ganz ungewöhnlichen Zugang zu Hegel. Das kleine Werk wurde auch über Deutschland hinaus wahrgenommen. Und dann überzeugten mich Ritters Ausführungen über das Verhältnis von Hegel zu Aristoteles. Der antike Denker erschien ihm wie ein Hegel avant la lettre. Tatsächlich gilt für mich auch heute noch der Abschnitt über Aristoteles in Hegels »Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie« als beste Einführung in das Denken des Aristoteles. Für Ritter selbst galt: Kein Hegel ohne Aristoteles, dann schon eher ein Aristoteles ohne Hegel. Trad. Es R. SPAEMANN, *Sobre Dios y el mundo*, 94.

²⁷ Cfr. R. SPAEMANN - H.-G. NISSING, «Die Natur des Lebendigen und das Ende des Denkens Entwicklungen und Entfaltungen eines philosophischen Werks – Ein Gespräch», 129.

Mientras que Marquard y Lübke adoptan el teorema de compensación de Ritter en sus rasgos básicos y solo la interpretan de manera diferente, Spaemann somete la figura de pensamiento como tal a una crítica fundamental. Al hacerlo, parece suponer que su maestro entiende por compensación una preservación de las tradiciones que es indiferente a su validez. En esta línea, Ritter ha comprendido, por ejemplo, la idea de la compensación de las humanidades en el sentido de un cuidado compensatorio de los conceptos tradicionales.²⁸

Esto podría apreciarse en su tesis doctoral *Die Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration* 1952 (El Origen de la Sociología desde el Espíritu de la Restauración). En ella hace una crítica al pensamiento del Vizconde de Bonald. Sin embargo, podría entenderse también como una crítica a su maestro. Spaemann es muy enfático sobre la problemática que emerge de la inversión de la teleología y la “finalidad” como autoconservación (*Selbsterhaltung*), en este caso de las instituciones sociales y políticas.

En algunos apartes de su autobiografía en forma de entrevista *Über Gott und die Welt*, (Sobre Dios y el mundo) afirma, que encontró sus posiciones a partir de su actitud escéptica. No se trata de un escepticismo a ultranza sino más bien de una costumbre desarrollada de cuestionar los eventos y las teorías para obtener la verdad de estas:

Mi naturaleza es crítica, escéptica. Pero siento mi intención mejor comprendida en lo que Hegel escribe sobre el escepticismo que se realiza: que es un escepticismo que al final se vuelve contra sí mismo. El escepticismo radical, dice Hegel, es el que finalmente duda del escepticismo. En una época marcada esencialmente por la crítica y en la que

²⁸ M. SCHWEDA, *Joachim Ritter und die Ritter-Schule zur Einführung*, 155. Während Marquard und Lübke das Rittersche Kompensationstheorem in seinen Grundzügen übernehmen und nur jeweils anders auslegen, unterzieht Spaemann die Gedankenfigur als solche einer grundsätzlichen Kritik. Dabei scheint er vorauszusetzen, dass sein Lehrer unter Kompensation eine Bewahrung von Traditionen versteht, die sich zu deren Geltungsanspruch indifferent verhält. Auf dieser Linie habe Ritter etwa den Gedanken des Kompensatorischen der Geisteswissenschaften im Sinne einer kompensatorischen Pflege der Traditionsbestände begriffen.

la afirmación se ha convertido casi en una palabra grosera, mi mentalidad crítica se vuelve contra la crítica como forma dominante de ser.²⁹

Este proceso personal se puede entender en la medida en que se comparan sus obras. Sus primeras dos monografías, es decir, su tesis doctoral y luego su tesis de habilitación son en su núcleo una crítica a ciertas concepciones modernas. Su obra *Personen* (Personas) no parecería una crítica a algún sistema, hasta que se llega al último capítulo de esta en la que se desarrolla una respuesta a la polémica con Peter Singer sobre si todos los seres humanos son personas o no. Es precisamente ese último capítulo de donde se podría decir que emerge la clave de lectura de toda la obra *Personen* (Personas). *Glück und Wohlwollen* (Felicidad y Benevolencia) es una de las obras que podría decirse que, no se construye a partir de una crítica sino en la que se recoge su pensamiento propio.

A partir de 1945 comenzó sus estudios de Filosofía y Pedagogía en la Universidad de Münster. En 1952 defendió su tesis doctoral *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration*. La tesis del autor se funda en que la sociología hunde sus raíces en el pensamiento contrarrevolucionario francés del siglo XIX. En dicha obra, Spaemann sostiene que de Bonald lleva a cumplimiento la lógica política de la modernidad aceptando una idea fundamental: la reducción de los argumentos filosóficos y de la idea de Dios a sus funciones sociales. En la introducción a la edición italiana de *Natürliche Ziele*, L. Allodi, afirma:

En el estudio sobre Bonald, intuye como de la crítica a la revolución hecha por este autor emerge una teoría rigurosamente funcional de la sociedad.

²⁹ R. SPAEMANN - H.-G. NISSING, «Die Natur des Lebendigen und das Ende des Denkens Entwicklungen und Entfaltungen eines philosophischen Werks – Ein Gespräch», 133. *Meine Natur ist wohl eher kritisch, skeptisch. Aber ich fühle meine Intention am besten verstanden in dem, was Hegel über den sich vollbringenden Skeptizismus schreibt: daß er eine Skepsis sei, die sich am Ende gegen sich selbst wendet. Der radikale Skeptizismus, sagt Hegel, ist derjenige, der schließlich auch an der Skepsis zweifelt. In einem Zeitalter, das im Wesentlichen bestimmt ist durch Kritik und in der Affirmation fast ein Schimpfwort geworden ist, wendet sich meine kritische Mentalität gegen die Kritik als herrschende Daseinsform.*

Para Spaemann el origen de la des-teleologización de la realidad se encuentra en la teología de la creación desarrollada en la escolástica tardía y que se expresa con Bacon y Hobbes. La naturaleza es un puro objeto de uso, distanciado del hombre. El telos se vuelve autoconservación. Dominio de la naturaleza.³⁰

En 1963 recibió la habilitación con la tesis *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon* (Reflexión y Espontaneidad. Estudios sobre Fénelon). En esta obra aborda la discusión sobre el amor puro ocurrida entre Bossuet y Fénelon y, en la que sostiene, que más que buscar una respuesta a la disputa, las posturas evidencian el cambio de paradigma filosófico operado ya en la modernidad. Ambas monografías evidencian su interés por el debate filosófico surgido en ese período que a su vez está impregnado de antiteleologismo. Spaemann estudió también en Múnich, París y Friburgo. Después de su habilitación comenzó el trabajo de docencia universitaria en la *Technische Hochschule* de Stuttgart y en Heidelberg. A partir de 1972 y hasta su jubilación enseñó en la Universidad de Múnich. Fue docente invitado de la Universidad de París y de la Pontificia Universidad de Río de Janeiro. Recibió varios doctorados *Honoris Causa* de las universidades de Friburgo, Navarra, y Santiago de Chile. En 2001 recibió el premio Karl Jaspers. Fue miembro de la Academia Pontificia para la Vida (PAV) y de la Academia Pontificia de las Ciencias Sociales.

2. Producción filosófica

³⁰ L. ALLODI, «Lo stoicismo cristiano di Robert Spaemann», en *Fini naturali storia & riscoperta del pensiero teleologico*, 2013, 15-38, 20. *Nello studio su Bonald intuisce come dalla critica alla rivoluzione fatta da questo autore emerge una teoria rigorosamente funzionalistica della società. Per Spaemann l'origine della de-teleologizzazione della realtà si trova nella teologia della creazione sviluppata nella tarda scolastica e che si esprime in Bacon e Hobbes. La natura è un puro oggetto da utilizzare, distanziato dall'uomo. Il telos diventa autoconservazione. Dominio della natura.* (La traducción es de la autora)

De su trabajo como profesor se han publicado artículos y diferentes obras traducidas a varios idiomas. Escribió también artículos divulgativos sobre temas de bioética aplicada, política y sociología. Estos escritos se insertan como comentarios o respuestas a situaciones y debates que ocurrieron en la República Federal Alemana.

Existe, por así decirlo, un núcleo de sus obras principales «Son más bien una trilogía, van juntas»³¹. Spaemann afirma esto de: *Die Frage Wozu Geschichte uns Wiederentdeckung des teleologischen Denkens* (1981), republicado y con un nuevo prólogo en 2005 bajo el título *Natürliche Ziele; Glück und Wohlfühlen* (1989) y *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen etwas und jemand* (1996). El primero podría presentarse como el marco metafísico de su pensamiento. En esta obra hace un recorrido histórico cuyo hilo conductor es el modo como se fue perdiendo el pensamiento teleológico en la historia de la filosofía occidental. Al final ofrece caminos que llevan al redescubrimiento de la teleología como, por ejemplo, el descubrimiento de la teleología en el lenguaje. El segundo es el compendio de su ética; a través de un análisis de la ética eudaimonística, de la ética deontológica y de la ética discursiva. En él sugiere el amor de benevolencia como el modelo de amor racional y, por tanto, humano al que se debería aspirar. El tercero se podría tener como la *summa* de su antropología, pues en él se recoge su idea de la persona como una en sí y para los otros, en otras palabras: una y a la vez llamada a una comunidad de personas en la que encuentra su plenitud. Otras obras monográficas de su producción filosófica son: *Moralische Grundbegriffe* (1982), *Der Letzte Gottesbeweis* (2007).

Existen también publicaciones que recogen varios de sus artículos, entre ellas están: *Zur Kritik der politischen Utopie* (1977), *Rousseau, Bürger ohne*

³¹ R. SPAEMANN - H.-G. NISSING, «Die Natur des Lebendigen und das Ende des Denkens Entwicklungen und Entfaltungen eines philosophischen Werks – Ein Gespräch», 132. *Es ist eher eine Trilogie. Sie hängen natürlich zusammen wie überhaupt auch hier wieder das Philosophische darin liegt, den Zusammenhang zu verstehen.*

Vaterland. Von der Polis zur Natur (1980), *Philosophische Essays* (1983), *Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie* (1987), *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns* (2001), *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne* (2007), *Schritte über uns hinaus I* (2010), *Schritte über uns hinaus II* (2011). A esto se le añade una grande colección de artículos que exceden los reunidos en las publicaciones apenas mencionadas, entre ellos *Wirklichkeit als Anthropomorphismus* (2000), de gran valor para el presente trabajo y que podría ser un resumen de su pensamiento filosófico. Al final de su vida escribió una obra más en dos volúmenes, se trata de comentarios a los salmos bajo el título *Meditationen eines Christen* (2016). Algunas han sido traducidas al castellano.

Spaemann escribió también para algunos periódicos sobre temas específicos, algunos textos son *Das Entscheidungsrecht der Frau entlastet den Mann und die Mitwelt. Die Erlaubnis zu töten, kommt einer Unzurechnungsfähigkeitserklärung gleich* Frankfurter Allgemeine Zeitung 1991, *Wir dürfen das Euthanasie-Tabu nicht aufgeben*, en Die Zeit 1992, *Werte gegen Menschen. Wie der Krieg die Begriffe verwirrt* Frankfurter Allgemeine Zeitung 1999. *Menschen machen, Menschen verbessern? Ein Plädoyer für Zurückhaltung* Neue Zürcher Zeitung 2000. La lista es muy amplia y acompaña tanto su carrera académica como su condición de profesor emérito.

Es sabido que Spaemann fue conocido por algunos a través de sus escritos en periódicos y por ello de manera algunas veces superficial, se le ha categorizado como “bioeticista”, “neoaristotélico”, “conservador”. Si bien efectivamente escribió en un ámbito divulgativo sobre temas de bioética y su pensamiento tiene características del aristotelismo, sería de todos modos reductivo encerrarlo en una categoría de las mencionadas. El propósito de su filosofía fue desde el inicio indagar sobre la verdad, sobre lo que es y permanece, por tanto, encasillar a un académico e investigador por asumir tales posiciones sería reductivo e impropio. Como buen discípulo de Ritter, tuvo a Aristóteles y a Hegel como sus maestros, pero también

se abrió a la gran tradición filosófica occidental que va desde los presocráticos hasta el siglo XX buscando indagar, como dicho anteriormente “*was in Wahrheit ist*”:

Siempre tuve la idea de la filosofía como una doctrina de lo que siempre es, y la forma más elevada de la filosofía siempre me pareció metafísica o, para decirlo con Hegel: lo que en verdad es.³²

En este sentido H.G Nissing afirma que, como buen representante de la generación escéptica, Spaemann encuentra su posición en la crítica de otras posiciones. Su tesis doctoral es una crítica a la sociología fundada en el período de la restauración y que coloca la sociología en el puesto de la metafísica. En su tesis de habilitación sucede algo similar con la teoría del amor puro a Dios y se pregunta si este se basa en el amor de Dios mismo o en el deseo de la propia conservación. Otro ejemplo de este tipo es su obra *Personen*; en ella el último capítulo podría denominarse la clave de lectura de la obra y se titula: «*Sind alle Menschen Personen?*» (¿Son todos los hombres personas?).³³ Esto llama en causa el polémico debate con Peter Singer. El filósofo australiano sostiene que no todos los seres humanos son personas y que no todas las personas son seres humanos³⁴.

B. Algunos rasgos específicos de la filosofía de Robert Spaemann

Clasificar la filosofía de Robert Spaemann no es una tarea fácil. No es posible encasillarlo sin caer en reduccionismos. Si se afirma que es un aristotélico

³² *Ibid.*, 126. *Ich hatte immer die Vorstellung von Philosophie als einer Lehre von dem, was immer ist. Und die höchste Form der Philosophie schien mir immer die Metaphysik zu sein – oder, um es mit Hegel zu sagen: „die Frage nach dem, was in Wahrheit ist“.*

³³ R. SPAEMANN, *Personen: Versuche über den Unterschied zwischen «etwas» und «jemand»*, Gesammelte Schriften in Einzelbänden - Ausgabe letzter Hand / Robert Spaemann, Klett-Cotta, Stuttgart 2019^{Überarb. Neuausgabe, 1. Auflage}, 289; Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas: acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, Universidad de Navarra, Pamplona 2010^{2a. ed.}, 227.

³⁴ P. SINGER, *Liberación Animal: el clásico definitivo del movimiento animalista*, Taurus 2018, 16.

no se es totalmente fiel a la realidad visto que también se refiere a Platón y a la Estoa, sin por ello ser adecuado decir que es un neoplatónico o estoico. Tampoco es posible afirmar que es un autor tomista ya que recibe también influencia del agustinismo. Spaemann es un autor que más que adherir a una escuela particular de pensamiento, se podría decir que dialoga con cada uno de los filósofos sobre los cuales escribe. No los deshecha *a priori*, busca entender el raciocinio filosófico junto con el contexto para poder entender lo que dicen y por qué lo dicen.

Sin el deseo de encasillar al filósofo alemán en una escuela de pensamiento específica, se considera importante trazar algunas líneas generales que caracterizan su obra filosófica. En particular se ofrecen tres. Ciertamente no se trata de una lista exhaustiva, se trata más bien de un intento por caracterizarlo de alguna manera con la finalidad de lograr una mayor comprensión de su obra.

1. *Versöhnungs Philosophie*

No existe una categorización que hable de la filosofía de la reconciliación. En este caso, se trata de una filosofía de la reconciliación entre conceptos. Una de las mayores preocupaciones de Spaemann fue el pensamiento dualista y contrapuesto. En *Die Frage Wozu* y en diferentes artículos como *Natur*³⁵, *Das*

³⁵ El tercer y cuarto capítulos de este artículo se titulan: Die Antithese Natur-Gnade (La Antítesis Naturaleza-Gracia), Die Antithese Natur Geschichte (La Antítesis Naturaleza-Historia). Cfr. R. SPAEMANN, «Natur», *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe* II (1973). Trad. Es R. SPAEMANN, «Naturaleza», en *Ensayos Filosóficos*, Biblioteca Filosófica «El carro alado», Cristiandad, Madrid 2004, 23-47.

*Natürliche und das Vernünftige*³⁶, *I due Interessi della Ragione*³⁷ buscó indagar las causas de este fenómeno para poder ofrecer caminos viables de superación de los dualismos y dicotomías. Este esfuerzo se observa en las obras apenas mencionadas y de manera particular a través de cómo se estructuran los epígrafes de los artículos. Para el filósofo alemán, la clave de interpretación se encuentra en la pérdida del concepto de vida que se puede ver no solo en el período moderno sino ya desde el nominalismo de Ockham.

El concepto de vida sería la pieza del rompecabezas que falta para cubrir el abismo existente entre sujeto y objeto. Este ejercicio supone una nueva contemplación de la naturaleza (*Naturbetrachten*) en la que se restablezca la familiaridad con el mundo. La observación que busca evitar las contraposiciones de tipo moderno es lo que abre la puerta a la *versöhnungs Philosophie* o filosofía de la reconciliación. Se podría decir que Spaemann busca salvar el fenómeno como primer paso para ir al fundamento³⁸ de las cosas y de modo particular del viviente. El análisis de un fenómeno comporta considerar todos los aspectos posibles de éste sin descartar a priori ninguno.

Para Spaemann contemplar la realidad lleva a la pregunta del por qué (*Wozu-um [...] willen*)³⁹ y la respuesta es lo que da unidad a la naturaleza. En esta óptica los conceptos deberían encontrar su lugar en el *continuum* de la realidad y por ello

³⁶ En *Das Natürliche und das Vernünftige* las dicotomías que Spaemann analiza son principalmente: *natürliche und vernünftige* (Lo natural y lo racional), *natürlich und künstlich* (natural y artificial), *natürlich und geschichtlich* (natural e histórico), *natürlich und konventionell* (natural y convencional), *natürlich und übernatürlichen* (natural y sobrenatural). Cfr. R. SPAEMANN, *Das Natürliche und das Vernünftige: Essays zur Anthropologie*, Serie Piper 702, Piper, München 1987, 109. Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN, «Lo natural y lo racional», en *Lo natural y lo racional: ensayos de antropología*, Ediciones Rialp, Madrid 2022^{Segunda edición}, 97-119, 97.

³⁷ En este artículo se mencionan: *Spiritualismo e naturalismo* (espiritualismo y naturalismo), *res cogitans* y *res extensa*. Cfr. R. SPAEMANN, «I due Interessi della Ragione»; Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN, «Los dos intereses de la razón».

³⁸ JUAN PABLO II, «Fides et Ratio» 83.

³⁹ Esta estructura es nuclear en la filosofía de Spaemann. Indica un movimiento dirigido por un “amor”. El movimiento se da *por un amor de*, es decir por amor del bien correspondiente, por amor del bien en sí.

superar las contraposiciones⁴⁰. La *versöhnungs Philosophie* es la búsqueda por responder a la mentalidad cartesiana, hegeliana y moderna en general. Se trata de una gran empresa en la que Spaemann lleva a cabo un esfuerzo considerable.

Estructuras novedosas como *Selbstsein-Mitsein* que muestran al ser personal siempre en relación con lo demás que lo rodea tanto interna como externamente, sugiere una concepción de la realidad más completa. Tal dinámica no está exenta de comparaciones o críticas, con todo, el filósofo alemán busca incluir la mayor cantidad posible de elementos al considerar la naturaleza, la realidad y el ser personal. Esta filosofía de los conceptos reconciliados podría categorizarse como una de las mayores contribuciones de Robert Spaemann al pensamiento occidental.

Esta reconciliación de conceptos supone una mirada contemplativa sobre la realidad. Esto ha sido ya dicho, sin embargo, es importante saber encuadrar esto, porque podría parecer que Spaemann sugiere un enfoque desde una perspectiva de «tabula rasa»⁴¹ sin dar los matices pertinentes. Él aborda sobre todo la actitud hacia el conocimiento más que el contenido del intelecto previo al conocimiento. Esto lo muestra caracterizando el filosofar como ingenuidad institucionalizada⁴². Queriendo decir con esto que es inevitable el plantearse preguntas, de hecho, la filosofía se caracteriza por la necesidad apremiante y la libertad de plantearse las.

En un artículo publicado en 2008 titulado “*Philosophie als institutionalisierte Naivität*” (Filosofía como ingenuidad institucionalizada) afirma

⁴⁰ Las filosofías de la contraposición son siempre filosofías del fenómeno (o del accidente) que, habiendo perdido su unidad en el sujeto, reivindica falsamente la entidad total para sí. El error está en que tal fenómeno es sólo una parte, un aspecto, en términos hegelianos un “momento” del todo

⁴¹ ARISTÓTELES, *De Anima*, Gredos, Madrid 1978, IV 429b30-430a. Lo inteligible ha de estar en él del mismo modo que en una tablilla en la que nada está actualmente escrito: esto es lo que sucede con el intelecto.

⁴² Cfr. R. SPAEMANN, «Philosophie als institutionalisierte Naivität», en *Schritte über uns hinaus*, Klett-Cotta, Stuttgart 2010, 27-36.

que la filosofía plantea preguntas tantas veces incómodas, sin embargo, es una especie de salvación para no quedarse en lo dado por supuesto:

La ingenuidad de la que estamos hablando requiere más bien la reconstrucción socrática a través de la filosofía. El hecho de que no existan colores, ya lo sabe todo niño. Se necesita fenomenología filosófica para entender que sí existen. Por lo tanto, la filosofía estará allí mientras queramos un límite a nuestra propia objetivación. Pero para que esta voluntad no se convierta en un malestar impotente frente a las tendencias totalitarias de la sociedad y de la ciencia, es necesaria la institucionalización del diálogo filosófico en el marco mismo de la empresa científica organizada. Es característico de los Estados liberales que proporcionen instituciones para tal fin, definidas por necesidades sistémicas sin relevancia social, sin consenso metodológico, en resumen, un pensamiento libre que refleje su ingenuidad.⁴³

La ingenuidad filosófica radica en la libertad para plantearse preguntas e intentar responderlas de la mano de un tipo de metodología socrática. Estas palabras de Spaemann reflejan el enfoque que le da al estudio de la filosofía. No se trata de justificar a toda costa lo que se ve, sino que, ese objeto que se presenta al intelecto es necesario interrogarlo. El indagar será una actividad perenne. La filosofía de este modo no puede ser un sistema cerrado que considere contener todas las verdades que afirma conocer, por el contrario, en la contemplación de la realidad debería mantener la actitud socrática.⁴⁴ Para Spaemann la filosofía es el discurso continuo

⁴³ *Ibid.*, 34-35. *Die Naivität, von der hier die Rede ist, bedarf vielmehr der sokratischen Rekonstruktion durch Philosophie. Dass es Farben »an sich« nicht gibt, weiß ja heute schon jedes Kind. Es bedarf philosophischer Phänomenologie, um zu begreifen, dass es sie sehr wohl gibt. Philosophie wird deshalb genauso lange da sein, wie wir eine Grenze unserer eigenen Vergegenständlichung wollen. Damit aber dieser Wille gegenüber den totalitären Tendenzen der Gesellschaft und der Wissenschaft nicht zum ohnmächtigen Unbehagen wird, bedarf es der Institutionalisierung des philosophischen Gesprächs im Rahmen des organisierten Wissenschaftsbetriebs selbst. Es ist ein Kennzeichen freiheitlicher Staaten, dass sie Institutionen bereitstellen für ein solches durch keinen Systembedarf definiertes, durch keine gesellschaftliche Relevanz ausgewiesenes, durch keinen Methodenkonsens abgesichertes, kurz: ein freies, seine Naivität reflektierend behauptendes Denken.*

⁴⁴ R. SPAEMANN, *Das unsterbliche Gerücht*, 91. *Und die Philosophie kann diesen Glauben nicht integrieren und authentisch interpretieren. Aber sie bleibt offen für ihn, wenn sie ihrerseits darauf verzichtet, ein abgeschlossenes System der Weltdeutung zu liefern. Solange ihr Leitbild »Sokrates« heißt, wird sie den Blick auf Christus nicht verstellen. Y la*

sobre las preguntas últimas. Por preguntas últimas entiende las que quedan abiertas luego de largas discusiones, un ejemplo de ello es «lo que queremos decir cuando hablamos de la realidad o cuando nombramos algo como bueno, como podemos conocer lo que conocemos».⁴⁵ En esto Spaemann aboga por una filosofía abierta, que busque responder las preguntas de su tiempo:

Que los «interminables desacuerdos de la filosofía» (Rescher) son incomparables con el consenso y el progreso, relativamente crecientes, de la ciencia, se puede explicar de entrada señalando que la filosofía no está sometida a un criterio pragmático de eficacia⁴⁶

Tal afirmación resalta la convicción de la filosofía como una disciplina abierta y no sujeta a las leyes de la física, de la matemática o de la química, ni siquiera de la política, lo cual, no significa que no se deje interpelar por dichas disciplinas. Se trata sobre todo de un sucesivo preguntarse por el fundamento de la realidad lo que, a su vez, debería constituir el fundamento del progreso de las ciencias exactas. En esto juega un papel primordial la apertura de la razón humana.

filosofía no puede integrar esta fe e interpretarla auténticamente. Pero permanece abierta a ella, si por su parte renuncia a proponer un sistema cerrado de interpretación del mundo. Mientras mantenga el rumbo que le dio Sócrates, la filosofía no volverá la espalda a Cristo. Trad. Es R. SPAEMANN, *El rumor inmortal: la cuestión sobre Dios y la ilusión de la modernidad*, Rialp, Madrid 2017^{2a. ed.}, 86.

⁴⁵ R. SPAEMANN, «Die Kontroverse Natur der Philosophie», en *Schritte über uns hinaus*, Klett-Cotta, Stuttgart 2010, 56-81, 58. [...] *was wir meinen, wenn wir von »Wirklichkeit« reden oder wenn wir etwas »gut« nennen, oder die Frage, wie wir wissen können*. Trad. Es: la cuestión de qué queremos decir cuando hablamos de «realidad», o cuando llamamos «bueno» a algo, o la cuestión de cómo podemos saber que sabemos algo. Trad. Es R. SPAEMANN, «La naturaleza controvertida de la filosofía», en *Ensayos Filosóficos*, Biblioteca Filosófica «El carro alado», Cristiandad, Madrid 2004, 115-141, 117.

⁴⁶ R. SPAEMANN, «Die Kontroverse Natur der Philosophie», 66. *Dass die »endlosen Disagreements der Philosophie« (Nicholas Rescher) nicht vergleichbar sind mit dem vergleichswisen wachsenden Konsens und Fortschritt in der Wissenschaft, kann man zunächst damit erklären, dass die Philosophie keiner pragmatischen Effizienzkontrolle unterworfen*. Trad. Es R. SPAEMANN, «La naturaleza controvertida de la filosofía», 125.

Al final, lo que Spaemann parece sugerir es un retorno al estupor⁴⁷ ante el ser que caracterizó a los griegos, pues la reflexión es más antigua que la filosofía.⁴⁸:

Toda respuesta posible a una pregunta presupone un horizonte no explícito, un horizonte de evidencias que, no es puesto en cuestión por esta pregunta [...] la infinitud de tal reflexión es constitutiva para el pensar».⁴⁹

2. Confianza en la razón humana⁵⁰

Lo que se ha venido sosteniendo deja entrever otra característica posible de la filosofía de Robert Spaemann: la confianza en la razón humana⁵¹. No se tratará en este apartado de exponer la definición que Spaemann da a la razón. Con todo, no se trata de un *additum* sino más bien, como aparece en varios textos del filósofo: la forma de la vida⁵².

⁴⁷ R. SPAEMANN, «Die Kontroverse Natur der Philosophie», 68. *Der Schein der Irrationalität in der Philosophie hängt mit ihrem Anti dezisionistischen Rationalitätsideal zusammen, mit ihrem Ideal der Entdeckung dessen, was sich von selbst versteht*. Trad. Es La apariencia de irracionalidad en la filosofía obedece a su ideal antidecisionista de racionalidad, a su ideal de descubrimiento de aquello que entiende de suyo. Trad. Es R. SPAEMANN, «La naturaleza controvertida de la filosofía», 127.

⁴⁸ R. SPAEMANN, «Die Kontroverse Natur der Philosophie», 68. *Die Reflexion ist älter und universeller als die Philosophie*. Trad. Es La reflexión es más antigua y universal que la filosofía. Trad. Es R. SPAEMANN, «La naturaleza controvertida de la filosofía», 127.

⁴⁹ R. SPAEMANN, «Die Kontroverse Natur der Philosophie», 66. *Jede mögliche Antwort auf eine Frage setzt einen Horizont von Ungesagtem voraus, einen Horizont von Selbstverständlichem [...] Die Unendlichkeit solcher Reflexion ist für das Denken konstitutiv*. R. SPAEMANN, «La naturaleza controvertida de la filosofía», 126.

⁵⁰ No es el objetivo de este apartado explicar el estatus ontológico de la razón. Esto será presentado en el capítulo antropológico. El objetivo de este apartado es ofrecer las claves de lectura que permiten una mayor comprensión de la obra del filósofo alemán.

⁵¹ No acaso algunos estudiosos de este autor consideran que se trata de un filósofo que se ha propuesto rehabilitar el paradigma aristotélico de la reflexión. Cfr. P. S. SABANGU, *Persona, natura e ragione: Robert Spaemann e la dialettica del naturalismo e dello spiritualismo*, Armando, Roma 2005, 11.

⁵² P. S. SABANGU, «La unidad de nuestro ser como cuestión fundamental de la Antropología Filosófica de Robert Spaemann y la crítica del Cogito Cartesiano.», *Anuario Filosófico* XLI/2 (2008), 459-482 5.

Después del Discurso dado en la Universidad de Ratisbona por parte del Papa Benedicto XVI⁵³, Spaemann escribió un artículo que fue publicado en un volumen que se titula “*¡Dios salve la razón!*”⁵⁴. En este escrito retoma puntos cruciales que manifiestan su confianza en la razón. Confianza en la búsqueda que lleva a cabo la razón, en sus conclusiones, aun cuando pudiera caer en el error:

Para el científicismo, la razón es sólo el producto casual de un proceso evolucionista que a su vez no está guiado por la razón. Y este producto no tiene como objetivo la autotranscendencia, sino solamente la autoconservación.

En esta situación, es la fe cristiana la que defiende la pretensión elemental de la razón de estar abierta a lo que «es en verdad», la pretensión de un conocimiento de lo absoluto, de Dios. La situación es paradójica. En un tiempo de impotencia metafísica de la razón, es justamente la Iglesia católica la que, en el concilio Vaticano I, convierte en artículo de fe el hecho de que no sólo hay que creer en la existencia de Dios, sino también que la razón humana, gracias a su experiencia del mundo, es capaz de conocer al Creador del mundo.⁵⁵

⁵³ Cfr. BENEDICTUS XVI, «Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen», AAS 98,10.

⁵⁴ El volumen originalmente fue publicado en italiano a partir de las traducciones de los textos recogidos entre docentes de procedencias culturales diferentes. El título original: “*Dio salvi la Ragione*”. El volumen también fue publicado en alemán con el título: “*Gott rette die Vernunft!*”. El texto de Spaemann escrito originalmente en alemán fue traducido al italiano para su publicación. Aquí se han utilizado ambos textos para una mejor comprensión: el original publicado en italiano y el escrito original en lengua alemana. Posteriormente encontré la edición en lengua española (2022) bajo el mismo título: *Dios Salve la Razón*. El capítulo escrito por R. Spaemann aparece con el título: *Benedicto XVI y la Luz de la Razón*.

⁵⁵ A.A.V.V., *Gott, rette die Vernunft! die Regensburger Rede des Papstes in der philosophischen Diskussion*, Sankt Ulrich Verl, Augsburg 2008, 158. *Für den Szientismus ist Vernunft nichts als das zufällige Produkt eines evolutionären Prozesses, der seinerseits von keiner Vernunft geleitet ist. Und dieses Produkt dient nicht der Selbsttranszendenz, sondern nur der Selbsterhaltung.*

In dieser Situation ist es nun der christliche Glaube, der den elementaren Anspruch der Vernunft verteidigt, den Anspruch der Öffnung zu dem, was „in Wahrheit ist“, den Anspruch auf ein Wissen vom Absoluten, von Gott. Die Situation ist paradox. In einer Zeit metaphysischer Ohnmacht der Vernunft ist es die katholische Kirche, die es im Ersten Vatikanischen Konzil zum Glaubenssatz erhebt, daß man an die Existenz Gottes nicht nur glauben müsse, sondern daß die menschliche Vernunft imstande sei, aufgrund ihrer Welterfahrung vom Schöpfer der Welt zu wissen. Trad. Es R. SPAEMANN, «Benedicto XVI y la luz de la razón», en *Dios salve la razón*, Ediciones Encuentro, S.A., España 2013, 174.

Parecería contradictorio que el creer en la razón se convirtiera en un mandato. Sin embargo, para Spaemann es una cuestión fundamental el confiar en la razón. Las conclusiones de la filosofía griega no son únicamente una cuestión cultural, se trata de un impulso en el interrogar la realidad y dejarse interrogar por la misma. No se trata meramente de un modo de pensar:

La filosofía griega fue la primera en la historia en declinar esta búsqueda de la verdad en forma de discurso riguroso. Y un tema importante, incluso el tema central de la lección de Ratisbona es el rechazo de la tendencia a ignorar la pretensión de conocimiento de la filosofía griega y a verla sólo como manifestación de un «modo de pensar».⁵⁶

En el mismo texto Spaemann afirma que la verdad es intolerante con el error mas no con quien yerra⁵⁷. En otras de sus obras tratará del acceso a la verdad y al conocimiento. Con todo este es otro de sus puntos de partida o si se quiere, otra de las características principales de su obra filosófica. La razón asociada a la capacidad de conocer, a la verdad y también como autotrascendencia. Spaemann se esfuerza en rescatar la capacidad de reflexión. Si Hume sostiene que no podemos dar un paso más allá de nosotros mismos⁵⁸, Spaemann afirma precisamente que la razón es el lugar de apertura y de la trascendencia y que, por ello mismo, no funciona como un instrumento de supervivencia, sino como la participación en la luz divina:

La razón es aquel *step beyond ourselves* cuya posibilidad niega la modernidad. He intentado, refiriéndome a Nietzsche, mostrar que esta posibilidad depende de la existencia de Dios y justamente de un Dios que en su esencia es luz. La razón pues no es un instrumento de supervivencia

⁵⁶ A.A.V.V., *Gott, rette die Vernunft! die Regensburger Rede des Papstes in der philosophischen Diskussion*, 152. *Die griechische Philosophie hat diese Suche nach Wahrheit erstmals in der Geschichte in strenger diskursiver Form artikuliert, und ein wichtiges, ja das zentrale Thema der Regensburger Vorlesung ist die Abwehr der Tendenz, den Erkenntnisanspruch der griechischen Philosophie zu ignorieren und sie nur als „Ausdruck“ griechischer Wesensart zu verstehen.* Trad. Es R. SPAEMANN, «Benedicto XVI y la luz de la razón», 169.

⁵⁷ Cfr. A.A.V.V., *Gott, rette die Vernunft! die Regensburger Rede des Papstes in der philosophischen Diskussion*, 153.

⁵⁸ Cfr. D. HUME, *Opere Filosofiche. I Trattato sulla natura umana*, Laterza, Roma; Bari 2002, 80. Cfr. Trad. Es D. HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid.

del *homo sapiens*, sino participación en la luz divina y un ver el mundo con esta «luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo» (Jn 1,9). Esa luz, como dice Platón, hace ver el bien como el *koinon*, «lo que es común a todos» (cf. Platón, Fedón).⁵⁹

Esta convicción de Spaemann está íntimamente unida al diálogo de fe y razón. Hasta ahora ha sido posible entrever la importancia que tiene para el filósofo alemán la relación fe y razón. En el siguiente apartado se buscará encuadrar esta característica de su filosofía como clave de lectura de su obra filosófica.

3. Diálogo con la razonabilidad del dato revelado y las consecuencias para la filosofía.

a. Racionalidad y fe

Spaemann no hace apologética, sino que en su filosofía mantiene la apertura de la razón a la trascendencia de la manera como fue expuesto recientemente. El dato revelado sería percibido como un “*input*” que impulsa a la filosofía a cuestionarse constantemente y a su vez, la filosofía ofrece una estructura de lenguaje y pensamiento para la reflexión teológica. El filósofo alemán trata la filosofía y la teología como dos disciplinas en diálogo⁶⁰, de la manera como las presenta la encíclica *Fides et Ratio*. En su obra *Das unsterbliche Gerücht* (El Rumor Inmortal) afirma «Si queremos pensar lo real como real, tenemos que pensar a

⁵⁹ A.A.V.V., *Gott, rette die Vernunft! die Regensburger Rede des Papstes in der philosophischen Diskussion*, 166. *Vernunft ist der „step beyond ourselves“, dessen Möglichkeit in der Moderne bestritten wird. Ich versuchte im Anschluß an Nietzsche zu zeigen, daß diese Möglichkeit von der Existenz Gottes abhängt, und zwar eines Gottes, der in seinem Wesen Licht ist. Vernunft ist dann nicht zunächst ein Überlebensinstrument des homo sapiens, sondern Teilhabe am göttlichen Licht und das Sehen der Welt in diesem „Licht, das jeden Menschen er-leuchtet, der in diese Welt kommt“ (Joh 1,9). Dieses Licht läßt, wie Platon sagt, das Gute als das koinón, das „allen gemeinsame“ sichtbar werden (vgl. Phaidon).*R. SPAEMANN, «Benedicto XVI y la luz de la razón», 181.

⁶⁰ JUAN PABLO II, «Fides et Ratio» 91, 5. Esta encíclica contiene un capítulo dedicado a la relación entre filosofía y teología. Es de resaltar que los demás capítulos poseen títulos sugestivos: Entender para creer, Creer para entender, por solo mencionar dos.

Dios».⁶¹ Esto podría parecer que adhiriera de alguna manera al argumento ontológico de Anselmo de Canterbury⁶², pero en verdad es que, para el alemán, como se abordará más adelante, sus experiencias vitales nutren su filosofía.⁶³ En el año 2007 escribió un artículo bajo el título *Die Vernünftigkeit des Glaubens an Gott* (La racionalidad de la fe en Dios), posteriormente publicado junto con un artículo de uno de sus alumnos, Rolf Schöneberger. El volumen se tituló *Der Letzte Gottesbeweis* (El último argumento sobre Dios). Spaemann comienza expresando la diferencia de este argumento con los otros ya existentes en la historia de la filosofía:

Difiere de los dos anteriores en que no basa la fe en la existencia de Dios en un interés eudemonístico o moral, sino que, si Dios no es, algo como la verdad no existe y, por lo tanto, ningún argumento nunca prueba nada. Entonces no somos seres capaces de la verdad y, por lo tanto, no somos personas; por supuesto, querer esto también se puede llamar interés. Y a quien no tiene este interés no se le puede probar la existencia de Dios. También la confianza en la razón es una fe, una fe estrechamente relacionada con la fe en Dios.⁶⁴

En tal artículo Spaemann desarrolla a través de una analítica del lenguaje un argumento sobre la existencia de Dios basado en el *futurum exactum* gramatical. En pocas palabras el argumento se desarrolla a partir de la construcción *Gewesensein* (*haber sido*). En el futuro, lo que ocurrirá estará ligado con el presente. Lo que ocurre en un determinado momento será por siempre verdadero; Spaemann se

⁶¹ R. SPAEMANN, *Das unsterbliche Gerücht*, 36. *Wenn wir das Wirkliche als wirklich denken wollen, müssen wir Gott denken*. Trad. Es R. SPAEMANN, *El rumor inmortal*, 37.

⁶² Cfr. ANSELMO DE CANTERBURY, *Proslogion*, EUNSA, Pamplona 2009 I-VII.

⁶³ Cfr. R. SPAEMANN, *Über Gott und die Welt*. Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN, *Sobre Dios y el mundo*.

⁶⁴ R. SPAEMANN - R. SCHÖNBERGER, *Der letzte Gottesbeweis*, Pattloch, München 2007, 7. *Es unterscheidet sich von den beiden genannten dadurch, dass es den Glauben an die Existenz Gottes nicht auf ein eudämonistisches oder moralisches Interesse gründet, sondern darauf, dass es, wenn Gott nicht ist, so etwas wie Wahrheit nicht gibt und also kein Argument jemals irgendetwas beweist. Wir sind dann keine wahrheitsfähigen Wesen und also keine Personen. Dies sein zu wollen, kann man freilich auch ein Interesse nennen. Und wer dieses Interesse gar nicht hat, dem kann man nicht die Existenz Gottes beweisen wollen. Auch das Vertrauen in die Vernunft ist ein Glaube, ein Glaube, der mit dem Glauben an Gott eng zusammenhängt.*

pregunta por el tipo de realidad a la que esta construcción se refiere, pues los recuerdos de datos históricos con el pasar del tiempo se hacen cada vez más débiles:

Pero una vez más, ¿de qué tipo es esta realidad del pasado, la verdad eterna de toda verdad? La única respuesta puede ser: tenemos que pensar en una conciencia en la que todo lo que sucede es conservado, una conciencia absoluta. Ni una sola palabra quedará impune, ni el dolor, ni la alegría. Lo que ha pasado puede ser perdonado, no se puede deshacer. Si existe la realidad, entonces el *futurum exactum* es inevitable y con él el postulado del Dios verdadero «Temo, escribió Nietzsche, no nos libraremos de Dios porque todavía creemos en la gramática». Pero no podemos dejar de creer en la gramática. Nietzsche solo podía escribir lo que escribía porque confiaba a la gramática lo que quería decir.⁶⁵

Este argumento no está exento de críticas sobre todo del círculo cercano a Spaemann. Thomas Buchheim, uno de sus alumnos, escribió un artículo titulado *Erkannt, aber nicht aufbewahrt* traducido al español como *Reconocido, pero no guardado*. En él sostiene que existen otros modos de probar la existencia de Dios a partir de la experiencia de la libertad y no necesariamente de la prueba lógica, la cual presenta en sí algunos problemas:

Además, no todo lo que constituye el pasado de un presente futuro es algo sucedido [*Gewesenes*]. Más bien, gran parte de ello es algo no-sucedido [*nichtgewesenes*]. Por ejemplo, el que un hombre no haya vuelto a casa desde la guerra, o que el *homo habilis* no fuese un precursor, sino más bien un competidor de los precursores de la especie *homo sapiens*. Se trata de hechos importantes de nuestro pasado que, sin haber sucedido jamás, son contenidos posibles de nuestra memoria. Puesto que lo futuro es siempre la medida de lo que es su pasado y, puesto que gran parte (pero no todo lo posible) de lo no sucedido entra en su memoria y así se guarda, haber-

⁶⁵ *Ibid.*, 32. *Aber noch einmal: Von welcher Art ist diese Wirklichkeit des Vergangenen, das ewige Wahrsein jeder Wahrheit? Die einzige Antwort kann lauten: Wir müssen ein Bewusstsein denken, in dem alles, was geschieht, aufgehoben ist, ein absolutes Bewusstsein. Kein Wort wird einmal ungesprochen sein, kein Schmerz unerlitten, keine Freude unerlebt. Geschehenes kann verziehen, es kann nicht ungeschehen gemacht werden. Wenn es Wirklichkeit gibt, dann ist das Futurum exactum unausweichlich und mit ihm das Postulat des wirklichen Gottes. »Ich fürchte«, so schrieb Nietzsche, »wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben.« Aber wir können nicht umhin, an die Grammatik zu glauben. Auch Nietzsche konnte nur schreiben, was er schrieb, weil er das, was er sagen wollte, der Grammatik anvertraute.*

sucedido no es ni una condición necesaria ni tampoco suficiente para pretender por esa razón que sea guardado eternamente.⁶⁶

La crítica del profesor T. Buchheim parte de tres líneas: la primera es la lógica porque expone lo problemático de los hechos sucedidos (*Gewesenes*) y no sucedidos (*Nichtgewesenes*) y su presencia en la conciencia, los cuales, no necesariamente confluyen en la afirmación de la existencia de Dios. De otro lado parecería que el argumento de Spaemann podría tender a una idea de verdad como coherencia⁶⁷-y no a una verdad *adequatio* y, como tercer elemento de crítica por parte de T. Buchheim está la finitud del intelecto humano.⁶⁸ Para T. Buchheim

⁶⁶ T. BUCHHEIM - H.-G. NISSING, «Erkannt, aber nicht aufbewahrt. Die Person, die Erfassung des Wahren und Robert Spaemanns Gottesbeweis aus dem *futurum exactum*.», en *Grundvollzüge der Person. Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann*, Institut zur Förderung der Glaubenslehre, München 2008, 37-55, 43. *Darüber entscheidet vielmehr allein die Art und Beschaffenheit der späteren Gegenwart. Diese ‚hat‘ eine Vergangenheit, derer sie sich erinnert oder auch nicht. Zudem ist nicht alles, was die Vergangenheit einer künftigen Gegenwart ausmacht, etwas Gewesenes. Vieles davon ist vielmehr auch Nichtgewesenes, z.B. daß ein Mann nicht aus dem Kriege heimgekehrt ist; oder daß homo habilis kein Vorläufer (sondern Konkurrent von Vorläufern) von homo sapiens gewesen ist, sind wichtige Fakten unserer Vergangenheit und mögliche Inhalte unserer Erinnerung – ohne jemals gewesen zu sein. Da also immer das Künftige Maßstab dafür ist, was seine Vergangenheit ist, und weil zudem vieles (aber nicht alles Mögliche) Nichtgewesene in dessen Erinnerung eingeht und so aufbewahrt wird, ist gewesen zu sein weder eine notwendige noch eine hinreichende Bedingung dafür, eine ewige Aufbewahrtheit dafür zu fordern.* Trad. Es T. BUCHHEIM, «Reconocido no guardado», *Pensamiento* 75/283 (2019), 7.

⁶⁷ Esta teoría es característica de filósofos continentales: Hegel, Leibniz, Spinoza. Se refiere a la coherencia de una proposición con aquellas de su mismo sistema. T. Buchheim considera que Spaemann podría caer en esta visión de la verdad en lo que se refiere al argumento sobre Dios basado en el *futurum exactum*.

⁶⁸ T. BUCHHEIM - H.-G. NISSING, «Erkannt, aber nicht aufbewahrt. Die Person, die Erfassung des Wahren und Robert Spaemanns Gottesbeweis aus dem *futurum exactum*.», 46. *In meinen folgenden Überlegungen zur Kritik des Arguments auch in dieser Form möchte ich die Prämisse a (Satz (1): daß es uns möglich ist, zu erkennen, was wirklich der Fall ist) sowie Prämisse d (Satz (6): daß aller menschliche Intellekt einmal nicht mehr sein wird) unangetastet lassen. Denn es bildet gerade das Motiv von Spaemanns Argument, daß wir einerseits zu wahrer Erkenntnis fähig sind, andererseits aber nur endliches, d.h. irgendwann nicht mehr existierendes Bewußtsein sind.* Cfr. Trad. Es T. BUCHHEIM, «Reconocido no guardado», 462. En las reflexiones que realizaré a continuación sobre la crítica al argumento en esta forma me gustaría dejar intactas: la Premisa a (proposición (1)): que nos es posible conocer, lo que realmente de hecho pasa, así como la Premisa d (proposición (6)): que todo entendimiento humano en algún momento ya no existirá. Ya que el motivo central del argumento de Spaemann lo constituye precisamente el que, por un lado, somos capaces de conocimiento verdadero y, por otro, que sólo somos una conciencia finita, es decir, que llegará un momento en el que esta dejará de existir.

existen modos menos problemáticos para afirmar la existencia de Dios como por ejemplo la experiencia de la libertad.

Ambos maestro y discípulo parten del presupuesto de que es posible conocer. Tal vez ese sea el punto de partida más importante en Spaemann: la capacidad de verdad (*Wahrheitsfähigkeit*), la posibilidad del conocimiento; siendo esto así, la posibilidad de conocer el fin último de la propia existencia. Esto podría atribuírsele como una de sus convicciones principales unida a la confianza en la razón.

b. Relación filosofía y teología

Spaemann sostiene que la historia de la relación entre filosofía y teología es la historia de la emancipación de la filosofía de la teología. Clasifica históricamente esta relación en tres momentos⁶⁹: el primero tiene que ver el escepticismo agnóstico y la Ilustración francesa, la cual, según su visión, pretendió ser la “fe” alternativa al cristianismo, generando de esta manera una relación contrapuesta entre ambas. El segundo es el racionalismo, Rousseau y la filosofía trascendental (Kant). En esta etapa se toma un camino diferente: Spaemann sostiene⁷⁰ que al cristianismo se le desviste de su pretensión de universalidad y su carácter revelado, buscando equipararlo a la razón filosófica. Las consecuencias para la teología han sido muchas, una de ellas sería la reducción del cristianismo a su mensaje moral, la

⁶⁹ Cfr. R. SPAEMANN, *Das unsterbliche Gerücht*, 75; Trad. Es R. SPAEMANN, *El rumor inmortal*, 73.

⁷⁰ Cfr. R. SPAEMANN, *Das unsterbliche Gerücht*, 75. *Die große Philosophie des Kontinents, der Rationalismus, Rousseau und die Transzendentalphilosophie, schlagen einen anderen Weg ein. Sie gehen vom Universalitätsanspruch des Christentums aus und versuchen, diesen Anspruch seines Offenbarungscharakters zu entkleiden, ihn philosophisch sozusagen einzuholen, das heißt mit dem Universalitätsanspruch der philosophischen Vernunft gleichzusetzen.* Trad. Es La gran filosofía continental, el racionalismo, Rousseau y la filosofía trascendental introducen otra vía. Parten de la pretensión de universalidad del cristianismo e intentan desnudarla de su carácter de Revelación y, por así decir, recuperarla filosóficamente equiparándola a la pretensión de universalidad de la razón filosófica. Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN, *El rumor inmortal*, 73.

doctrina sobre el pecado y la salvación comienzan a tener interpretaciones historicistas, por dar algunos ejemplos. El tercero es el protestantismo como tal. En este caso Spaemann se vale del ejemplo de Hegel, quien en su opinión⁷¹ realizó el esfuerzo más grande por llevar la ortodoxia protestante (contra el pietismo) al concepto, «logrando hacer desaparecer por completo la diferencia entre teología dogmática y filosofía»⁷². En estos tres momentos la relación es reductiva y es confusa la distinción entre ambas disciplinas.

En otras palabras, Spaemann afirma que, en la Edad Media, por ejemplo, se buscó integrar la filosofía en la teología estableciendo una relación jerárquica, a diferencia de lo ocurrido en los tiempos modernos, en los que se ha intentado establecer una yuxtaposición entre ambas disciplinas. Es un hecho que ambas abordan temas comunes y que sería deseable, según Spaemann, que existieran esfuerzos coordinados de diálogo metodológico, dejando a cada disciplina su espacio de competencia específica:

Tal coexistencia no debe tener la forma del irracionalismo y del caos. En esos esfuerzos, si bien de modos variados, siempre está en juego la búsqueda de la verdad. La fe cristiana se comprende a sí misma como verdad última. Pero ella es, como dice la Escritura, «una luz que brilla en las tinieblas», «una lámpara que alumbra mis pasos». La fe no nos explica todos los secretos del mundo. Y la filosofía no puede integrarla ni interpretarla auténticamente. Pero permanece abierta a ella si por su parte renuncia a proponer un sistema cerrado de interpretación del mundo. Mientras

⁷¹ Cfr. R. SPAEMANN, *Das unsterbliche Gerücht*, 84. *Den radikalsten Versuch, wirklich den gesamten Inhalt der christlichen Orthodoxie philosophisch auf den Begriff zu bringen, haben wir bei Hegel vor uns. Hegel macht sich ausdrücklich zum Anwalt der protestantischen Orthodoxie gegenüber dem Pietismus.* Trad. Es A Hegel debemos el intento más radical de formular realmente el contenido interno de la ortodoxia cristiana en términos filosóficos. Él se presenta expresamente como defensor de la ortodoxia protestante frente al pietismo. Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN, *El rumor inmortal*, 80.

⁷² R. SPAEMANN, *Das unsterbliche Gerücht*, 84. *den Unterschied zwischen theologischer Dogmatik und Philosophie gänzlich zum Verschwinden zu bringen.* Trad. Es. En su Filosofía de la Religión pretende hacer desaparecer por completo la distinción entre teología dogmática y filosofía. Trad. Es R. SPAEMANN, *El rumor inmortal*, 80.

mantenga el rumbo que le dio Sócrates, la filosofía no volverá la espalda a Cristo.⁷³

A los ojos del filósofo alemán esta relación no se da únicamente una convivencia respetuosa, sino que además debería tender a ser una relación de colaboración entre ambas disciplinas. Un ejemplo de colaboración importante es el concepto de persona que, hunde sus raíces en la doctrina Trinitaria y que, gracias a Gregorio de Nisa, Boecio, Tomás de Aquino, Ricardo de San Víctor, entre otros, ha tenido un desarrollo importante. Tal desarrollo ha sido posible a través de la estructura que ofrece la razón filosófica para comprender, en medio de su limitación, una realidad tan honda y poderla aplicar al hombre.

Es importante tener presente esta cosmovisión a la hora de acercarse a la obra de Robert Spaemann. En este apartado se han visto algunas de las que podrían considerarse las convicciones principales que derivan de su ideario filosófico. En su intención significan una apertura del pensamiento a acoger la realidad integral. En cualquier caso, no están exentas de crítica como se vio, por ejemplo, con el argumento sobre la existencia de Dios. Es de considerar positivamente también que Spaemann acoge el legado filosófico, sobre todo continental, sin la pretensión de comenzar la reflexión desde cero y, dialogando con los autores del pasado como verdaderos interlocutores del presente.

A través de la nota biográfica y bibliográfica se ha podido observar un autor con un pensamiento agudo y riguroso, de convicciones claras. Su pertenencia al

⁷³ R. SPAEMANN, *Das unsterbliche Gerücht*, 91. *Dieses Nebeneinander muß nicht die Form des Irrationalismus und des Chaos haben. Es geht in diesen Bemühungen auf verschiedene Weise immer um Wahrheit. Der christliche Glaube versteht sich selbst als letzte Wahrheit, aber er ist - wie die Schrift sagt - »ein Licht, das im Dunkeln scheint«, »eine Leuchte für meinen Fuß«. Er erklärt uns nicht alle Rätsel der Welt. Und die Philosophie kann diesen Glauben nicht integrieren und authentisch interpretieren. Aber sie bleibt offen für ihn, wenn sie ihrerseits darauf verzichtet, ein abgeschlossenes System der Weltdeutung zu liefern. Solange ihr Leitbild »Sokrates« heißt, wird sie den Blick auf Christus nicht verstellen.* Trad. Es R. SPAEMANN, *El rumor inmortal*, 86.

círculo de J. Ritter le permitió conocer el pensamiento de Aristóteles y de Hegel, para muchos, grandes pilares del pensamiento occidental. La cercanía con su maestro le permitió también, una grande apertura a debatir cuestiones de filosofía perenne venidas de escuelas de pensamiento afines y no tan afines. Este filósofo será recordado por su rigurosidad de pensamiento, su confianza en la razón y por la pluripotencial aplicación de su filosofía en la educación, la ecología, la política y la bioética.

En el apartado siguiente, se buscará analizar sus convicciones metafísicas. No se trata de un análisis histórico sino, de darle espacio al filósofo alemán para que se comprenda mejor su posición filosófica ante sus antecesores. De cualquier modo, la metafísica de Spaemann se ha construido a partir del núcleo del pensamiento antiguo, medieval y moderno. Rescatar la naturaleza no significa identificarse con una escuela de pensamiento o con un período histórico, sino identificar las verdades y logros de estos para poder obtener conclusiones satisfactorias.

PARTE II

La ontología de Spaemann: *was in Wahrheit ist.*

A. Premisa: Recuperación del concepto de naturaleza en Robert Spaemann.

¿Qué hace que un animal vaya en pos de su alimento? ¿Qué sentido tienen las pulsiones (*Triebe*) y motivaciones interiores que experimenta el hombre? Estas preguntas indagan por el sentido de la realidad en dos niveles diferentes. El nivel natural, es decir, el ámbito de los seres que tienen en sí el principio del movimiento y, el nivel personal o ámbito en el que el ser que tiene el principio del movimiento posee a su vez el libre albedrío formando una unidad entre sí. Aristóteles al considerar la vida como el ser del viviente (*vivere viventibus esse*)⁷⁴, deja claro que, el mismo viviente posee un principio interior que lo mueve: el principio de la quietud y del movimiento, de acciones y tendencias

La piedra no se mueve sin que algo la mueva. En el caso del viviente no es así. ¿Qué pasa con el hombre? La vida de éste parece única. Spaemann considera el *Selbstsein* como el paradigma del ser y siendo el *Selbstsein* el paradigma del ser del hombre, se podría afirmar que el paradigma del ser para Spaemann es el ser personal. ¿Se mueve el hombre de la misma manera que el perro cuando éste va en busca de su comida? Se podría decir que sí en cuanto el hambre constituye una necesidad vital, sin embargo, se podría decir que existe también otra manera de verlo, igualmente válida y que abarca un horizonte mayor de sentido. El hombre se descubre movido interiormente (hambre, sed, sueño) y a la vez posee el libre albedrío por el cual puede dar un sentido mayor a sus movimientos interiores⁷⁵. De aquí se sigue que el hombre se relaciona consigo mismo, con sus tendencias y acciones.

Esta pregunta por el motivo que mueve al sujeto, traducida en la pregunta “¿Por qué?” (*Wozu*), tal como expresada en la obra que lleva el título: *Die Frage*

⁷⁴ ARISTÓTELES, *De Anima*, 415b 13.

⁷⁵ Ante la comida el hombre no está determinado a comer siempre lo que está delante de él. Puede decidir comerlo o por lo más variados motivos inclusive asignarle un sentido espiritual al ayuno.

Wozu?, tiene en Robert Spaemann dos modos de responderse, los cuales a su vez determinan dos modos de conocer: comprender (*verstehen*) y el conocimiento que se adquiere a través del explicar (*erklären*)⁷⁶. Se podría decir, siguiendo al autor alemán que la primera indaga las causas últimas; la segunda, a su vez, que es de tipo funcional y expresa los modos en los que los hechos ocurren, podría colocarse en el nivel de lo eficiente. Ambas necesitan estar juntas pues la segunda le ofrece datos a la primera para que, interpretándolos pueda tener una mirada amplia sobre la realidad. Con todo, la modernidad a partir de Descartes ha preferido quedarse con la segunda considerando la primera como anacrónica ya que, las certezas en sentido moderno (claras y distintas) las podría obtener a través de la explicación funcional, en otras palabras, desde una causalidad eficiente. Si la realidad es un mecanismo predecible, bastaría conocer únicamente su modo de funcionar para poderlo dominar. El conocimiento de la realidad que interesaría sería únicamente el funcional (*erklären*), la comprensión (*verstehen*) de algo, de la realidad misma, no sería sujeto de análisis, el ¿por amor de qué? (*um ... willen -Wozu*) no sería determinante para el avance de la ciencia.⁷⁷

La pregunta por el sentido del movimiento, por su dirección al fin (*Wozu*) permite descubrir dos tipos de teleología. La teleología *in natura*, es decir, el principio del movimiento interno del sujeto, lo que lo hace un ser viviente y que a su vez funda su interioridad. El segundo tipo de teleología es la teleología de la acción, toda vez que, el sujeto en su actuar libre y consciente introduce el fin en la acción. El paradigma de esto es la acción divina manifestada en la creación. Con todo, el hombre, gracias a su experiencia, se encuentra con el hecho de que él mismo puede introducir fines en sus acciones. Es aquí donde el hombre se puede

⁷⁶ Esta distinción ya estaba presente en el pensamiento de Dilthey en el contexto del historicismo europeo de inicios del siglo XX. “*Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir*” (La naturaleza la explicamos, la vida del alma la comprendemos). Según Dilthey, *erklären* es el modo de preguntarse de las ciencias experimentales, *verstehen*, en cambio es propio de la filosofía. W. DILTHEY, «Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir», *Gesammelte Schriften* 5 (1924), 144.

⁷⁷ En términos de F. Bacon “*causa finalis sterilis tamquam virgo Deo consecrata quae nihil parit.*” F. BACON, *De dignitate et augmentis scientiarum*, W. Ball, London 1837, vol 2, 340.

comprender como creatura paradigmática: en su interioridad se encuentran las dos teleologías: la teleología *in natura*, pues percibe en sí movimientos interiores que lo impulsan a algo y a la vez descubre que puede decidir secundarlos o no a través de la acción libre que también experimenta que puede realizar. El hombre es natural (posee dentro de sí el principio del movimiento) y libre (puede proponerse fines). Aquí se entrecruzan diversas cuestiones de orden metafísico: *dynamis* y *ousia* causa final y causa eficiente, la tríada *esse- vivere- intelligere*.

¿Qué plantea esto en la reflexión sobre la naturaleza y en particular sobre la naturaleza humana? El espacio interior de consulta consigo mismo (*mit sich um Rat zu gehen*) del que habla Spaemann sugiere ampliar las categorías con las que se refiere a todo este proceso cognitivo-decisional que ocurre dentro de sí y que, permite realizar la propia naturaleza (autotrascenderse) o no (*curvatio in se ipsum*)⁷⁸. ¿Es la teleología normativa?⁷⁹ ¿Se está obligado a seguirla? ¿De qué orden sería este tipo de obligación?

La modernidad ha degradado el tipo de respuesta que permite comprender al hombre en su complejidad, optando por una explicación funcional (causal-eficiente) de su ser y de los demás seres, favoreciendo la creación de dicotomías o antinomias irreconciliables a partir de la pérdida del concepto mediador de vida.⁸⁰ Para Spaemann la realidad es el todo, es polícroma, por tanto, el regreso a la comprensión (*verstehen*) sería el camino para superar estas antinomias permitiendo

⁷⁸ Esta expresión que tiene origen en la escuela agustiniana y que luego Lutero utiliza en sus escritos, es retomada por Spaemann para expresar el fenómeno que ocurre en el sujeto cuando vive para sí negando su propia autotrascendencia. Es posible afirmar que Spaemann asume la *curvatio in se ipsum* en el modo agustiniano.

⁷⁹ Es importante aclarar, que la teleología no es normativa, es más bien el fundamento de la normatividad. Si el fin se identifica con el bien (conforme a la naturaleza de cada agente), entonces el fin es el fundamento, quizás mejor la causa, de la actividad que tiende al perfeccionamiento y compleción del agente. La modernidad hace un giro en un sentido más voluntarista que fundativo.

⁸⁰ Cfr. L. PRIETO LÓPEZ, «Intelecto y voluntad en Enrique de Gante según algunas Quaestionesquodlibetales», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 55, 327-345, 341-342.

que el hombre mismo pueda contemplar y contemplarse de un modo más amplio a la vez que poder tener los dos tipos de teleología unidos en su espacio interior y decisional.

¿Cómo recuperar el concepto de naturaleza con todos los elementos que supone? Spaemann entiende que la visión de la realidad como antropomórfica sería un camino. Se trata de apostar por el modo con el que el hombre conoce el mundo y se conoce a sí mismo. Spaemann lo explica del siguiente modo. Esta convicción estará presente en su filosofía:

Querer comprender la realidad como tal significa contemplarla bajo el aspecto de una similitud mayor o menor con nosotros. [...] contemplarlo (el mundo material inorgánico) como real, atribuirle algo así como un ser él mismo, significa contemplarlo bajo el aspecto de la similitud con nosotros, por tanto, de modo antropomórfico, no como objeto, sino como ser en comunidad [Mitsein].⁸¹

En esta óptica sería posible mantener tanto la teleología *in natura* como la teleología de la acción. Reconocer la teleología *in natura* como una que marca fines y, a la vez reconocer que la propia acción libre puede también ponerse fines que vayan en consonancia con los naturales, es un camino sólido para el rescate del concepto de naturaleza. El tener ambas modalidades de teleología como parte del todo es también un espacio de autotranscendencia para el hombre, de realización de sí. La presencia de las demás personas le sirve de espejo de autoconocimiento y de relación. El *Selbstsein*⁸² es-con, es decir, forma parte de un orden dentro del cual

⁸¹ R. SPAEMANN, «Wirklichkeit als Anthropomorphismus», en *Schritte über uns Hinaus II*, Klett-Cotta, Stuttgart 2011, 188-216, 201-202. *Die Wirklichkeit, als sie selbst verstehen wollen, heißt, sie unter dem Aspekt größerer oder geringerer Ähnlichkeit mit uns zu betrachten. [...] Sie als wirklich betrachten, ihr so etwas wie Selbstsein zuerkennen heißt, sie unter dem Aspekt der Ähnlichkeit mit uns, also anthropomorph betrachten; nicht als Objekt, sondern als Mitsein.* Trad. Es R. SPAEMANN, «Realidad como Antropomorfismo», 50/1 (2017), 170-188, 179-180.

⁸² Esta expresión es clave para entender la antropología de Spaemann. La traducción es: ser-sí mismo. El sentido se refiere sobre todo a la relación que tienen las personas consigo mismas y en la que tienen su naturaleza sin identificarse con ella. El desarrollo de este

establece relaciones con otros entes, la persona siempre es-con *Mitsein*⁸³, el espejo que son los otros es de fundamental importancia para el conocimiento de la realidad exterior y de sí mismo.

Con todo, en ese espacio interior puede ocurrir por diversos motivos que, el sujeto en su reflexión rechace los fines naturales e incline la balanza hacia los fines de la acción. Esto plantea serios problemas sobre las interferencias que pueden existir en el modo de conocer y de conocerse, así como el modo como se interpretan los movimientos interiores en orden a la construcción del proyecto de sí. Si la realidad no es un *factum brutum*, sino que es inteligible es, por tanto, dado al intelecto. Esto quiere decir que los movimientos interiores también son interpretables. El instinto, por ejemplo, no es un impulso ciego e informe, sino que está cargado de sentido y corresponde al sujeto descubrirlo a través de un ejercicio no exento de riesgos: la hermenéutica. Si la teleología de la acción sucumbe a la teleología *in natura*, fácilmente se podría caer en un naturalismo y si la teleología *in natura* sucumbe a la teleología de la acción, se podría caer en el subjetivismo.

¿Cuáles o de que tipo son las confusiones que podrían existir en la interpretación de ambas? Se podría decir que el deseo de dominio de la naturaleza (*Naturbeherrschung*) y dentro de este, de elementos de tipo afectivo que evitan el poder posicionarse ante lo que ocurre dentro de sí ante el propio ser. Por otro lado, se podría afirmar que existen equívocos de tipo histórico o cultural que de alguna manera podrían “viciar” tal elección. Elementos no interpretados dentro de una

concepto se verá con mayor detenimiento más adelante. Significa “ser sí mismo” o “ser para sí mismo”, es decir ser subjetividad, coincidencia de ser en sí (*an sich*) y ser para sí (*für sich*).

⁸³ Este concepto que traducido significa “ser-con” es otro elemento clave para entender la antropología y también la metafísica de Spaemann. Con este concepto se quiere sostener que las personas están siempre con otras personas, con otros vivientes. No se es solo, con todo se establece una relación. Sin este presupuesto, según Spaemann no es posible comprender la realidad.

unidad de sentido y tampoco asumidos dentro del proyecto de sí, el cual está marcado por una vectorialidad⁸⁴ de sentido.

El proceso de recuperación del concepto de naturaleza pasa a los ojos de Spaemann por la recuperación de la teleología en su doble acepción. Esto podría explicarse en tres pasos: la recuperación de la contemplación de la realidad introduciendo la pregunta por el sentido del movimiento (*Wozu*). El segundo paso sería la recuperación del concepto de vida entendida como el ser del viviente y, por tanto, paradigma del ser. El tercer paso conduce a la afirmación del ser consciente de sí mismo (personal) como paradigma del ser. A partir de estas tres consideraciones se puede hablar de naturaleza del modo más completo posible, sin reducirla a meras explicaciones funcionales. Este asunto lo realiza primero el hombre en el espacio de su interioridad, por medio de la concepción de la realidad a través de sí mismo.

¿Qué categorías están involucradas en este proceso?

-En el espacio interior de consulta consigo mismo: en relación con el *Selbstsein*, la autoexperiencia (*Selbsterfahrung*), la autoposesión, la hermenéutica de sí, intencionalidad y anticipación, percepción y reconocimiento, corazón como centro decisional (esencia del *Geistseele*).

-En relación con el “exterior”: del *Mitsein* se siguen el *ordo amoris*, la libertad. ¿Cómo se pueden entender estas categorías en la unidad de la persona?

⁸⁴ Cfr. M. POLLINI, *Lineamenti della filosofia delle persone di Robert Spaemann: una fisionomia della realtà della persona come essere-per-sé-una ed essere-per-altri*, Analecta Gregoriana 332, G&BPress, Pontificia Università Gregoriana, Pontificio Istituto biblico, Roma 2021.

B. La pregunta ¿por qué? Fundamento de la investigación

1. Introducción

Al final del apartado anterior se sostuvo que Robert Spaemann establece como núcleo central de su pensamiento el análisis de la realidad, de “lo que es en verdad” (*was in Wahrheit ist*). Para entender sus ideas en lo que se refiere a la persona, cómo ésta se relaciona con el mundo y lo conoce, las categorías y conceptos de fondo en este proceso y vínculos de los que depende, así como su correlación con los demás miembros de la comunidad de las personas, es preciso explicar la realidad a la que el filósofo alemán se refiere. En otras palabras, es necesario acceder, a través de su obra, a sus criterios de realidad, a lo fundamental de la teleología en su cosmovisión y a las principales dicotomías que busca responder. Para ello se mostrará, que lo que él considera son las preguntas fundamentales tanto de la antigüedad y del medioevo como de la edad moderna y, el radical cambio de paradigma, que se opera a través de la inversión de la teleología con las respectivas consecuencias para la filosofía y la teología moral. En el fondo se encuentran problemáticas filosóficas que hunden sus raíces en la metafísica. La recuperación del concepto de naturaleza operado por Spaemann exige una cosmovisión que abrace los avances filosóficos de la antigüedad, del medioevo, de la modernidad y de la contemporaneidad.

Este es exactamente el problema de la teleología. La tesis que se presenta con el surgir de la ciencia moderna, sostiene que un tal discurso [naturaleza análoga] de la teleología en relación con la naturaleza es inútil, empíricamente inverificable e inútil. Se trata de una tesis que ha puesto fin al predominio de casi dos milenios de la idea aristotélica, según la cual nosotros podemos conocer la naturaleza solo cuando buscamos comprenderla por sí misma. ¿Por qué se dio este cambio?⁸⁵

⁸⁵ R. SPAEMANN - R. LÖW, *Die Frage Wozu?*, 15. *Genau dies ist das Problem der Teleologie. Die These, die am Vorabend der neuzeitlichen Wissenschaft steht, besagt, dass solches Reden in bezug auf die Natur nutzlos, empirisch unausweisbar und sinnlos ist. Diese These beendete die fast zwei Jahrtausende währende Vorherrschaft der aristotelischen Ansicht, dass wir die Natur nur erkennen können, wenn wir sie aus sich*

2. Explicación (*erklären*) y comprensión (*verstehen*).

Entre las preguntas fundamentales del ser humano se encuentra la pregunta “¿por qué?” (*Wozu*). En la introducción a la obra *Die Frage Wozu?*, el filósofo alemán sostiene que la respuesta a esta pregunta tiene dos presupuestos⁸⁶, que es necesario tener en cuenta. De un lado, el plantear la pregunta de ¿por qué? (*Wozu*) manifiesta el hecho de una familiaridad interrumpida, una quiebra en la cotidianidad de los acontecimientos, que obliga a una tal pregunta. De otra parte, la respuesta manifiesta el restablecimiento de la familiaridad con el mundo en contraposición al dominio del mismo.

La pregunta por la razón de ser de la realidad tiene dos modelos de respuesta que, reflejan dos tipos distintos de conocimiento según Spaemann: primero la comprensión (*verstehen*) y el segundo la explicación (*erklären*). Esta distinción es relevante porque resalta la problemática que el filósofo alemán quiso abordar durante su carrera. La dualidad de estos modos de conocimiento refleja dos intereses del hombre: el dominio de la naturaleza (*Beherrschung der Natur*) manifestado en la explicación dada a partir de las leyes físicas y el interés por habitar en la naturaleza como en su propia patria (*Beheimatung in der Natur*)⁸⁷. Para el mismo Spaemann el interés más alto es el segundo y es el que se manifiesta en el “¿por qué?” que busca comprender la realidad de modo integral.

De un lado, la explicación a partir de las leyes de la física, de la química, de la matemática o del cálculo, va de acuerdo con la búsqueda de las certezas del conocimiento (ideas claras y distintas) tan anheladas por la modernidad. Spaemann menciona también la homogeneización de la experiencia como otra de las

selbst heraus zu verstehen versuchen. Warum kommt es zu dieser Wende? (La traducción es de la autora).

⁸⁶ Cfr. *Ibid.*, 15-16.

⁸⁷ Cfr. R. SPAEMANN - H.-G. NISSING, «Die Natur des Lebendigen und das Ende des Denkens Entwicklungen und Entfaltungen eines philosophischen Werks – Ein Gespräch», 129.

características del dominio de la naturaleza. Se trata de una especie «domesticación de la experiencia»⁸⁸ a través del experimento. Ciertamente el experimento deja fuera otro tipo de experiencias que no podrían ser matematizadas, pero que son igualmente comunes y reales en el conocimiento humano. ¿Cómo sería posible homogeneizar la experiencia? En otras palabras, estudiar la confianza o la amistad como si fueran de la misma naturaleza que un fenómeno de índole física o química. Tales experiencias de amistad o confianza, por ejemplo, poseen un componente cualitativo que, aun siendo real, no es posible reducir a una mera explicación matemática o a una clarificación únicamente a partir de las razones biológicas. De ser así, la experiencia mencionada quedaría reducida al descubrimiento de las sustancias químicas que se secretan ante una situación de confianza o a la parte del cerebro que se activa ante una situación placentera para alguien. Una explicación causal eficiente no da la razón de ser en modo completo de los fenómenos.

El dominio de la naturaleza (*Naturbeherrschung*), que tiene como característica la homogeneización de la experiencia, se podría considerar incluso como una falacia, visto que no abarca toda la experiencia humana, incluso desde el inicio la rechaza. Parece entonces más adecuado hablar de la sujeción del hombre a las leyes de la física y no tanto el dominio del hombre sobre la naturaleza. El hombre quería conocer con certeza para dominar la naturaleza, pero al final lo que ocurre es lo contrario: es él quien queda sujeto de su naturaleza.⁸⁹

De otro lado, la comprensión de la realidad, de la naturaleza parecería referirse a un intento anacrónico, ya superado fundado sólo en la autoridad de Aristóteles, estaría. Sin embargo, la pregunta sobre el “¿por qué?” está presente en la experiencia cotidiana de las personas. Se plantea en circunstancias específicas

⁸⁸ R. SPAEMANN, «Ende der Modernität?», en *Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart 2012, 232-261, 240. *Das Experiment ist die Domestizierung der Erfahrung*. Trad. Es R. SPAEMANN, «¿Fin de la modernidad?», en *Ensayos Filosóficos*, Biblioteca Filosófica «El carro alado», Cristiandad, Madrid 2004, 247-277, 256.

⁸⁹ Cfr. R. SPAEMANN, «Ende der Modernität?», 241. Trad. Es R. SPAEMANN, «¿Fin de la modernidad?», 256.

cuando el curso normal de los acontecimientos se interrumpe o sufre variaciones significativas. Esta pregunta: ¿por qué? indaga la finalidad. La respuesta lleva a la restitución de la familiaridad con el mundo, la cual, se interrumpe cuando algo ocurre que altera el movimiento natural de hechos o sujetos. La respuesta integra la novedad en el curso de los acontecimientos, descubriendo y en ocasiones asignándole un sentido. De todos modos, el matiz particular de la pregunta de la que parte Spaemann, indaga por el movimiento hacia el fin, el cual da la razón de ser a la realidad como tal.

Esta línea de comprensión ha sido dejada de lado en la modernidad y se ha optado por la explicación de las leyes.⁹⁰ Esta variante de respuesta, es decir, explicación de las leyes (*erklären*) indica sobre todo la modalidad de funcionamiento de un fenómeno del cual, se podría tener toda la información necesaria, en lo que se refiere a su modo de operar. Sin embargo, al no estar dentro de una totalidad de conocimiento no comprendería toda su realidad. Se trata de la conexión causal-eficiente. Se podría decir que el primer diagnóstico que realiza Spaemann en su obra *Die Frage Wozu?*, tiene que ver con esto:

En el concepto de causa en realidad insertamos implicaciones teleológicas [...] La consecuente desteleologización ha dejado de lado incluso el concepto de causa y lo ha sustituido con el de regularidad, en el cual no hay nada más que comprender excepto los términos con los cuales la ley viene formulada.⁹¹

⁹⁰ Con todo es una opción que resulta reductiva de la realidad misma y por lo tanto Spaemann afirmará en varios de sus escritos la necesidad de volver a una visión contemplativa de la realidad. Si una persona no come, ocurre una interrupción de un curso normal de eventos: el alimentarse. Si alguien le pregunta ¿Por qué no comes? Podría responder “porque mi sistema nervioso no ha dado la orden para que sienta hambre”. Si bien esto puede ser verdad, no refleja la realidad en toda su complejidad pues, la persona podría no tener hambre por una serie de muchos motivos como, por ejemplo: alguna enfermedad, ansiedad, preocupación o incluso el ayuno con sentido espiritual.

⁹¹ R. SPAEMANN - R. LÖW, *Die Frage Wozu?* 21. *Im Begriff der Ursache stecken in Wirklichkeit selbst noch teleologische Implikationen, [...] Die konsequente Entteleologisierung hat deshalb auch den Begriff der Kausalität beseitigt und durch den der Gesetzmäßigkeit ersetzt, bei der es gar nichts mehr zu verstehen gibt außer den Worten, mit denen das Gesetz formuliert wird.* (La traducción es de la autora). Queda claro que para

El filósofo alemán acota aún más la pregunta del “¿por qué?” y busca establecer la relación que podría tener con el ser viviente. En primer lugar, el viviente se conoce a sí mismo análogamente a como conoce el mundo exterior. Sin embargo, según el mismo autor, cuando se admite la explicación de acuerdo con las leyes causales como la única válida, ocurre que la teleología se transforma en teleonomía.⁹² De esta manera lo que ocurre queda sin consecuencias para la autocomprensión del viviente. Cuando los procesos naturales se leen de acuerdo con su orientación y significado, se da un proceso de apropiación de la naturaleza como algo familiar (*Beheimatung in der Natur*). Este modo de verlo es clave para entender su definición de persona:

La observación de procesos naturales bajo el aspecto de su orientación es puramente contemplativa, no se trata de un saber de dominio, no es guiada por la voluntad de intervenir en procesos naturales y no enseña tampoco a hacerlo. Su interés consiste en apropiarse de la naturaleza como algo fiable de modo que podamos realizar así nuestra pertenencia a ella, sin renunciar, al mismo tiempo, a comprendernos a nosotros mismos como seres que actuamos.⁹³

3. La teleología en sus dos vertientes: *in natura* y acción

El carácter teleológico de la naturaleza pertenece a la cosmovisión natural del mundo. Su negación se apoya y conlleva la carga de la prueba a los ojos del filósofo alemán. Para esto es importante reflexionar sobre qué se quiere decir con

Spaemann el concepto de causa no equivale al concepto de regularidad. El concepto de *Gesetzmäßigkeit* conlleva no solo la desteleologización sino también la desontologización.

⁹² Spaemann considera este concepto dentro de las ideas de C.Pittendrigh. Se explicará adecuadamente más adelante.

⁹³ R. SPAEMANN - R. LÖW, *Die Frage Wozu?*, 23. *Die Betrachtung natürlicher Prozesse unter dem Aspekt ihrer Richtung ist zweifellos rein kontemplativ, ist kein Herrschaftswissen, nicht geleitet vom Eingreifen-Wollen und sie lehrt auch nicht wie dies zu machen ist. Ihr Interesse ist es, die Natur als Vertraute so anzueignen, dass wir unsere Zugehörigkeit zu ihr realisieren können, ohne zugleich unser Selbstverständnis als handelnde Wesen aufzugeben.* (La traducción es de la autora)

el concepto de teleología natural y de qué manera está unida la teleología a la normatividad natural.

Cuanto se ha explicado en los párrafos anteriores podría profundizarse con un ejemplo: un perro se dirige a su tazón de comida. El “¿por qué?” se puede responder de dos maneras como ya se ha dicho. Estas dos maneras constituyen dos modos de conocer. La primera: el perro tiene hambre y por eso busca la comida. Esto habla de la causa final, habla del *telos*, de un impulso y es el “*aus-sein-auf*”⁹⁴ al que en varias ocasiones se refiere Spaemann. Al interpretar análogamente la experiencia humana, el hombre ve como un deber de autoconservación lo que el perro se dirige a hacer, porque de alguna manera él (el hombre) también lo experimenta⁹⁵ (*Selbsterfahrung*): “para vivir es preciso alimentarse”. La segunda, como visto precedentemente, se refiere a los procesos biológicos y esto habla de la causa eficiente, sería un poco excesivo hablar de la causa final en este caso. Se trata del resultado de un paralelogramo de fuerzas en las que el perro es determinado del mismo modo que el movimiento de una piedra. Comúnmente no se presta tanta atención al hecho de que este lado de la pregunta también pasa por una interpretación.

Es posible afirmar que cada persona podría escoger cuál sería la mejor respuesta en cuanto modo de interpretar la naturaleza. Se puede escoger entender si el perro del ejemplo es movido como una máquina hacia la comida (paralelogramo

⁹⁴ Este es un concepto recurrente en la filosofía de Spaemann. Indica el movimiento interior natural hacia un fin determinado. Este movimiento está presente de manera particular en el viviente.

⁹⁵ En la filosofía de Immanuel Kant, la distinción entre impulso y motivo se puede entender en términos de la diferencia entre la legalidad y la moralidad de una acción. Para el cumplimiento de los deberes jurídicos, Kant sostiene que basta con la “legalidad” del actuar, es decir, la obediencia externa del mandato, aunque se disienta interiormente. Esto podría entenderse como un “impulso”, donde las acciones se realizan en conformidad con el deber, pero no necesariamente por respeto al deber en sí. Por otro lado, el cumplimiento de los deberes de la virtud requiere la “moralidad” de la convicción, es decir, obrar por estímulo del deber mismo. Cfr. D. MANZANERO, «El concepto kantiano del derecho: una revisión krausista», *AFD* XXXIII (2017).

de fuerzas) o si se mueve por sí mismo como ser vivo, es decir si el movimiento es interno o externo. Se pueden ver ejemplificadas aquí la comprensión y la explicación.

La teleología pareciera estar íntimamente ligada a la comprensión del significado descubierto por la razón. Aristóteles interpreta el movimiento como una estructura lógica. Una piedra que cae vuelve al lugar que le pertenece. Spaemann estaría de acuerdo con el Estagirita en el sentido de considerar, que el movimiento solo puede interpretarse como una analogía de la vida. Quiere salvar el fenómeno del movimiento contra su eliminación, como ocurrirá en la modernidad. «El movimiento sólo puede ser captado a través de conceptos como la potencia y la anticipación que se originan en la esfera de la acción»⁹⁶ y, el fenómeno teleológico por excelencia es la constitución ontológica de los seres vivos (*ontologische Verfassung des Lebendigen*). De esta manera Spaemann entiende que la causa final es la causa de las causas (*causa causarum*)⁹⁷ en la que las demás causas encuentran su lugar.

Con Descartes el movimiento del perro se mecaniza y esto significa que se convierte en una máquina que carece de teleología⁹⁸. Para el francés solo hay *res cogitans* y *res extensa*. Conciencia y materia están la una en frente de la otra. El reino de los vivos desaparece y, por ejemplo, la crueldad animal estaría avalada por el argumento que sostiene que la *res extensa* es pura materia sin conciencia. Desaparece la mediación de la vida. Por el contrario, la teleología asociada a la razón que comprende implica que el perro se mueve a sí mismo y que tiene un fin que lo dirige.

⁹⁶ Cfr. E. RECKTENWALD, *Natur und Teleologie bei Robert Spaemann*, en (2021).

⁹⁷ Cfr. 983a 26-34 ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid 1994.

⁹⁸ Carece de movimiento propio, de impulsos. Solo tiene tanto movimiento como el que un cuerpo exterior le transmite. He ahí la ley fundamental de la física moderna: la ley de la inercia.

4. Conclusión

Comprensión y explicación son dos vertientes del conocimiento, dos vertientes que, responden al porqué de algo. Esta visión conduce a reconocer que existen también dos vertientes de la teleología: *in natura* y acción. Según la primera forma de teleología existen impulsos que el viviente experimenta como tales y que le indican un tipo de finalidad dirigida a la autoconservación. Conforme a la segunda, el viviente, consciente de sí, experimenta que, puede decidir sobre sus impulsos, interpretarlos, secundarlos, pero también proponerse fines. Detrás de estas categorías se encuentra un modo de interpretar el movimiento en cuanto principio: el movimiento es continuo y dirigido. La teleología en cuanto razón que comprende el sentido⁹⁹ es aprehendida por la categoría de la comprensión (*verstehen*), la cual abraza la explicación (*erklären*). Esto quiere decir que, comprender supone conocer la explicación sin limitarse a ella. Comprender sugiere responder la pregunta por la naturaleza de algo. La respuesta acerca de cómo funciona algo ilumina el conocimiento sobre la naturaleza, pero ciertamente no es exhaustiva.

La relación que emerge entre ambos conceptos tiene lugar en el campo de la antropología y de modo particular en la epistemología. Sugiere en primer lugar la posibilidad de la elaboración de las vivencias para poder integrarlas en una unidad de sentido que las pueda comprender. La mera explicación funcional-mecánica que podría ver un objeto o un fenómeno como un *factum brutum* no solo es insuficiente, sino que a los ojos de Spaemann es incorrecta. En segundo lugar, Spaemann sugiere una lectura “familiar” de ambos conceptos, esto quiere sostener que, no se identifica con una contraposición dialéctica, sino que lo que busca es un acercamiento desde un punto de vista más amplio.

⁹⁹ Este concepto se emplea con frecuencia en este escrito. Se refiere sobre todo a la razón de ser del viviente, de la realidad. Esta razón de ser es tal, porque manifiesta la dirección del movimiento hacia un fin concreto, sobre todo trascendente.

La mirada sobre el movimiento debería dirigirse primariamente sobre el viviente, cuya constitución ontológica es la más relevante. En este sentido las filosofías platónica, aristotélica y tomista podrían ser categorizadas como filosofías del viviente. Son precisamente estos los pensadores que construyen el edificio de la teleología hasta su cima. Al menos es la consideración que desarrolla Spaemann en *Die Frage Wozu?*

C. Criterio para lo real

1.Introducción

El artículo escrito en 2000 *Wirklichkeit als Antropomorphismus*¹⁰⁰ parte de la pregunta de si hay o no un criterio para diferenciar lo que es real de lo que no lo es. No se trata de algo sencillo de definir o describir porque no parecería adecuado simplemente afirmar que real es aquello que no es soñado. Spaemann afirma que

¿No existe un criterio para poder distinguir lo real de lo no real? ¿No existe una diferencia? Por supuesto que existe naturalmente una diferencia y es incluso la más importante de todas las diferencias. ¿Y un criterio? No, no existe. Pues la realidad no es, como decíamos, una propiedad. [...] No el consenso fáctico, sino la capacidad de consenso universal es característica de las aserciones verdaderas acerca de lo real. Y no consideramos algo verdadero porque lo consideramos capaz de generar consenso, sino que lo consideramos capaz de generar consenso porque es verdadero, por ejemplo, porque una oración corresponde a una realidad.¹⁰¹

¹⁰⁰ R. SPAEMANN, «Wirklichkeit als Anthropomorphismus»; Trad. Es R. SPAEMANN, «Realidad como Antropomorfismo».

¹⁰¹ R. SPAEMANN, «Realidad como Antropomorfismo», 174. Trad en español. Original en alemán. R. SPAEMANN, *Schritte über uns hinaus II*, Klett-Cotta, Stuttgart 2011, 191. *Gibt es kein Kriterium, um das Wirkliche vom Unwirklichen zu unterscheiden? Gibt es keinen Unterschied? Doch, natürlich gibt es einen Unterschied, und es ist sogar der wichtigste aller Unterschiede. Aber ein Kriterium? Nein, das gibt es nicht. Denn Wirklichkeit ist, wie gesagt keine Eigenschaft. [...] Nicht faktischer Konsens über sie entsteht, sondern universelle Konsensfähigkeit ist charakteristisch für wahre Aussagen über das Wirkliche. Und wir halten etwas auch nicht deshalb für wahr, weil wir es für konsensfähig halten, wir halten es für konsensfähig, weil es wahr ist, also weil zum Beispiel ein Satz einer*

Esta postura daría a entender que la realidad tiene un fuerte componente relacional. No es únicamente real lo que ocurre externamente, sino que la relación de la persona con un hecho en particular, en cuanto fuente de una vivencia subjetiva, tiene también valor de verdad. Dicho de otra manera, la realidad no es solo el hecho externo, determinado y perceptible a través de los sentidos, sino que también son reales las vivencias internas de la persona en relación con un hecho aun cuando estas no sean perceptibles por el interlocutor.

La persona se relacionará con lo externo y con lo interno, existiendo en ambos ámbitos valores de realidad. Esto conduce a un tema que se abordará más adelante: la relación sujeto-objeto. De esta manera la realidad no es posesión exclusiva de alguien, sino que podría decirse que se da en diversos planos. La realidad se da, y se dice de muchos modos, o lo que es igual, la realidad y la verdad, son análogas. Para Spaemann la realidad no se da de un solo modo, sino más bien de tipo polar¹⁰². El reduccionismo en la visión de lo real es tomar una parte como si fuera el todo, sea éste un todo con dos opuestos o un todo compuesto de muchos aspectos.¹⁰³ En relación con ello, es posible referirse a la definición de las

Wirklichkeit entspricht. En este texto es posible ver también la influencia de la metafísica de Aristóteles.

¹⁰² La postura de Spaemann podría reclamar dos modos de ver lo “polar”. Su maestro, Joachim Ritter fue conocido por el uso de dos conceptos: *Entzweiung* (división) y *Kompensation* (compensación) en la lectura de la realidad, esto hacía referencia a su anclaje hegeliano, pero a la vez al no querer permanecer en la división dialéctica. Spaemann, que recoge la postura de su maestro y en algunos aspectos se distancia de él, tiene un parecer más conciliador. Reconoce que hay conceptos que en teoría se oponen, sin embargo, que se dan en la unidad de un único y mismo sujeto. No está de acuerdo en contraponerlos sino más bien en encontrar la manera de leerlos de modo tal que, el decantarse en un momento por uno, no suponga la anulación del otro. En este sentido, su pensamiento se acerca más a la oposición polar de Romano Guardini. «*So erhalten wir eine eigentümliche Ordnung [...] Es handelt sich um eine eigentümliche Art der Beziehung, gebildet durch relative Ausschließung und relative Einschließung zugleich. Ebendiese Beziehung nennen wir den Gegensatz. [...] Die Gegensatzpaare sind Einheit. Keine mechanische, sondern lebendige*». R. GUARDINI, *Der Gegensatz, Versuche zu einer Philosophie des Lebendigen-Konkreten*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1925, 101. 184.

¹⁰³ *Per comprendere un dualismo, una polarità, si deve disporre di un punto di vista che si trovi al di fuori oppure al di sopra di esso. Altrimenti il dualismo si incaglia in una dialettica nella quale ogni posizione inconsapevolmente e senza volerlo si capovolge nela*

ideologías por parte de H. Arendt¹⁰⁴. Para ella, la ideología se entiende como la reducción de la realidad a uno solo de sus múltiples elementos, atribuyendo posteriormente a este elemento una validez universal y absoluta. Para Spaemann la realidad contiene ambos polos:

Lo real es siempre la totalidad de esta estructura polar. Son reales los colores y sonidos, porque son reales el ver y el oír, pero ver y oír solo son reales porque son reales los colores y los sonidos. Es real cualquier acontecimiento de la oikeiosis, por muy efímero que sea, de la apropiación de un contenido objetivo por un polo subjetivo.¹⁰⁵

En el texto apenas citado aparece un concepto importante en el que se podría ver el influjo de los estoicos en Spaemann. El concepto de *oikeiosis*¹⁰⁶ entendido

posizione opposta. La filosofia è il tentativo di capire questa dialettica come tale. Questa è, per esempio, l'intenzione della filosofia hegeliana

La filosofia di Hegel non voleva essere una filosofia dialettica, ma una filosofia che scopre e comprende la dialettica nella quale ogni punto di vista finito e limitato s'incaglia. Vuole capire la dialettica per superarla. R. SPAEMANN, «I due Interessi della Ragione», 14. Trad. Es. Para comprender un dualismo, una polaridad, es preciso no dejarse enredar en ella; hace falta disponer de una perspectiva que se halle fuera o por encima de ese dualismo.

De lo contrario, el dualismo se prolonga en una dialéctica en la que de manera inconsciente e involuntaria las posturas enfrentadas se tornan indiscernibles.

La Filosofía intenta comprender esa dialéctica como tal. Esa es la intención, por ejemplo, de la filosofía hegeliana. La de Hegel no quería ser una filosofía dialéctica, sino una filosofía que descubre y capta la dialéctica en la que se enreda cada perspectiva finita y limitada. Quiere entender la dialéctica para superarla. Trad. Es R. SPAEMANN, «Los dos intereses de la razón», 363.

¹⁰⁴ «Ideologies-isms which to the satisfaction of their adherents can explain everything and every occurrence by deducing it from a single premise» H. ARENDT, «Ideology and Terror», *The Review of Politics* 15/3 (1953), 315.

¹⁰⁵ R. SPAEMANN, «Wirklichkeit als Anthropomorphismus», 213. *Wirklich ist jeweils das Ganze dieser polaren Struktur. Wirklich sind Farben und Töne, weil Sehen und Hören wirklich sind, aber Sehen und Hören sind nur wirklich, weil Farben und Tönen wirklich sind. Wirklich ist jedes noch so ephemere Ereignis der oikeiosis, der Aneignung eines objektiven Gehaltes durch einen Subjektiven Pol.* Trad. Es. R. SPAEMANN, «Realidad como Antropomorfismo», 186-187. La oikeiosis la define D. Sedley como «*The highly influential concept which the Stoics introduced to facilitate their own analysis is oikeiosis, variously translated as 'appropriation', 'familiarization', 'affiliation' or 'affinity'. Literally, this is the process of 'making something one's own'. An animal's oikeiosis is its natural impulse or inclination towards something which it regards as belonging to it.*» D. SEDLEY, «Stoicism», en *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London 2016¹, en <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/stoicism/v-1> [22-11-2023].

¹⁰⁶ Cfr. L. ALLODI, «Lo stoicismo cristiano di Robert Spaemann», 15-19.

como “apropiación” y “familiarización” es una clave de lectura para entender la relación consigo mismo y con el mundo. Aquí comienzan a plantearse cuestiones importantes para la filosofía del autor alemán. ¿Cómo se relaciona la persona con la realidad? Esto es algo que Spaemann saca a la luz cuando retoma a los clásicos.

2. La pregunta de la antigüedad y del medioevo sobre lo que es

a. Platón y Aristóteles: descubrimiento de la teleología in natura

La pregunta por el movimiento fue fundamental en la antigüedad. El hombre buscó comprender, no solo conocer la relación de causalidad eficiente entre un fenómeno y otro. Naturaleza y norma, (*Physis* y *nomos*)¹⁰⁷ orden, discurso, son según Spaemann la pareja de opuestos de los sofistas. Ellos sostenían la tesis de que no todo orden es natural. Todo *nomos* reprimiría lo que es natural y por lo tanto sería “no-natural”.¹⁰⁸ Aquí aparece un cierto interés de dominio sobre la realidad misma. La tesis contraria, sostiene el filósofo alemán, es aquella que afirma Aristóteles en relación con la naturaleza política del hombre. Contraponer *physis* y *nomos* sería en el fondo contraponer lo que el hombre es y lo que realiza:

Naturaleza es lo que no hemos fabricado nosotros. Pero si podemos fabricar algo es porque la naturaleza misma es de la índole del material ya formado y podemos entenderla por analogía con lo que nosotros fabricamos. Y sólo gracias a que la naturaleza no es materia meramente pasiva, Aristóteles puede distinguir a su vez entre movimiento natural y violento, una distinción cuyo abandono pertenece a las premisas fundamentales de la física moderna.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Naturaleza y normatividad.

¹⁰⁸ Cfr. R. SPAEMANN, «Natur», en *Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart 2012, 19-41, 20; Cfr. Trad. Es. R. SPAEMANN, «Naturaleza», 24.

¹⁰⁹ R. SPAEMANN, «Natur», 20. *Natur ist was wir nicht gemacht haben. Aber wir können nur etwas machen, weil Natur selbst von der Art des bereits geformten Materials ist und wir sie nach dessen, was wir machen, begreifen können. Und weil Natur nicht bloß passive Materie ist, kann Aristoteles dessen zwischen natürlicher und erzwungener Bewegung unterscheiden, eine Unterscheidung, deren Preisgabe zu den Fundamentalen Prämissen der neuzeitlichen Physik gehört.* Trad. Es R. SPAEMANN, «Naturaleza», 25.

Conceptos como la continuidad del movimiento permiten ver que ambos extremos no se deberían entender como antinomias sino como complementarios. Partes de una misma dinámica. Hacer la pregunta por la naturaleza de algo y por su razón de ser, equivale al intento de conocerla por analogía a como el hombre se conoce a sí mismo. La *physis* designa lo que une al hombre a todo aquello que es. Según Spaemann este concepto es antropomórfico:

Eso quiere decir que entendemos la realidad que nos rodea por analogía con nosotros mismos, y tan solo en un segundo momento nos entendemos a nosotros mismos por analogía con los seres vivos que nos rodean.¹¹⁰

Para entender lo que dice el filósofo alemán es necesario entender lo que afirma Aristóteles con relación a la *physis*. El «ente se dice en muchos sentidos, aunque en relación con una sola cosa y una sola naturaleza [*physis*] y no equívocamente»¹¹¹. En virtud de esta afirmación del Estagirita es posible hacer distinciones de niveles y de modos de significación en los que un determinado concepto dice algo de ‘aquello que es’, es decir, del ente (*to on*). No todo concepto se encuentra al mismo nivel, aunque se diga por referencia a una misma cosa.

De esta manera Aristóteles introduce y justifica la cuestión de la multiplicidad de sentidos de los conceptos y en particular del de ‘naturaleza’. En tal sentido, dedica amplio espacio del libro V (el libro de las definiciones) de la *Metafísica*, al estudio de este concepto, típicamente análogo. Así ‘naturaleza’ se dice del principio generativo, del devenir, del origen del movimiento y de la forma.

¹¹⁰ R. SPAEMANN, «I due Interessi della Ragione», 27. *Esso significa che comprendiamo la realtà che ci circonda in analogia a noi stessi e solo in un secondo momento comprendiamo noi stessi in analogia alle cose viventi che ci circondano*. Trad. Es R. SPAEMANN, «Los dos intereses de la razón», 385.

¹¹¹ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1003a 34-35., “Pues el ente [*on*] se dice en muchos sentidos [*pollachós*], aunque en orden a una sola cosa y a una cierta naturaleza, y no equívocamente [*ouk homonymos*]”.

De todo ello, en correspondencia con el propósito de la Metafísica, se podría afirmar intentando una síntesis que la ‘naturaleza’ es el principio de la actividad de cada cosa. En cambio, en el libro II de la *Física*, donde Aristóteles expone su teoría del movimiento de los cuerpos, el Estagirita explica este concepto haciendo referencia al mismo como el principio del movimiento y del reposo:

[...] así, en un sentido se llama naturaleza a la materia primera que subyace en cada cosa que tenga en sí misma un principio del movimiento y del cambio. Pero, en otro sentido, es la forma o la especie según la definición.¹¹²

Seguidamente añade otra acepción de gran importancia:

Además, es propio de esta ciencia conocer el «aquello para lo cual» o el fin y todo lo que está en función de ese fin. Pero la naturaleza es fin y aquello para lo cual; porque si en las cosas cuyo movimiento es continuo hay algún fin de ese movimiento, tal fin será tanto su término extremo como aquello hacia lo cual tiende.¹¹³

Es importante considerar para los fines de este trabajo, las dos acepciones consideradas en estas citaciones: el dinamismo intrínseco de un cuerpo o sustancia en virtud de la forma, y la finalidad. El mismo autor establece que, sabiendo que la naturaleza tiende a un fin, es necesario entonces, conocer el fin como causa. Las causas de lo real son cuatro y se reducen a estas apenas enunciadas:

Las tres últimas se reducen en muchos casos a una, pues la esencia y el fin son una misma cosa, y aquello de lo que primeramente proviene el movimiento es específicamente lo mismo que estas.¹¹⁴

¹¹² ARISTÓTELES, *Física*, 203, Madrid 1995^{Gredos}, II 193a 30-33. 193a30-33. (el subrayado es de la autora)

¹¹³ ARISTÓTELES, *Física*, 203, Madrid 1995^{Gredos}, II 194a 25-30. (el subrayado es de la autora). Lo que el traductor expresa como “aquello para lo cual”, otros lo traducen como “aquello en vista de lo cual”, poniendo de manifiesto más claramente aún el dinamismo teleológico insito en el obrar de las criaturas naturales en virtud de su naturaleza, que es un principio de actos ordenados según el fin.

¹¹⁴ *Ibid.*, II 198a 20-25. 198a20-25.

Aristóteles considera el movimiento y la sustancia, la *dynamis* y la *ousia*¹¹⁵ como principios reales, de alguna manera logrando una síntesis superior de lo que sus predecesores habían afirmado, de manera particular Heráclito y Parménides. Aparece de esta manera un elemento que para el pensamiento de Robert Spaemann es decisivo: la teleología. La realidad se mueve, tal dato es constatable, pero ¿cómo se mueve? El fin (la finalidad) es una noción decisiva en el momento de afirmar cómo opera la realidad, siguiendo este principio, el movimiento no es un fluir informe, sino orientado y dirigido y, está encaminado a la perfección de la realidad misma, del objeto mismo, en el sentido aristotélico del término. De otro lado, siendo la causa final la causa principal, *causa causarum* como la llama Aristóteles, es decir aquello por lo que las otras causas ejercen su causalidad, se podría determinar el sentido de la realidad, el sentido de un ente particular. El mismo Spaemann siguiendo esta reflexión afirma

Si no interpretamos los movimientos naturales como provistos de dirección falta el criterio para medir nuestras acciones. El derecho supremo es el modo-sin-naturaleza, y es el derecho mecánico de los fuertes.¹¹⁶

Varias preguntas se le pueden plantear a este principio. ¿Qué determina el modo de conducirse de la finalidad? o también: ¿de qué manera causa la finalidad? ¿Se trata de una *entelecheia* que antes de obrar ‘conoce’ lo que perfecciona de manera específica a cada ente? ¿Existe entonces una forma del mundo de manera que esa misma determine hacia donde éste se dirige? En otras palabras ¿Existe en cada cosa una forma, una naturaleza que determina la dirección y el sentido, es decir, el fin? En este sentido Spaemann echa mano de Platón afirmando:

¹¹⁵ *Dynamis*: potencia en sentido pasivo y *ousia* como esencia.

¹¹⁶ R. SPAEMANN - R. LÖW, *Die Frage Wozu?* 33. *Wenn die natürlichen Bewegungen nichts als gerichtet interpretiert werden, dann gibt es auch jenen Maßstab, an welchem die Handlungen gemessen werden können. Das höchste Recht ist das der kunstlosen Natur, und das ist das mechanische Recht des Stärkeren.* (La traducción es de la autora).

Para Platón, el movimiento orientado presupone un principio activo en virtud del cual se asume y conserva la dirección al Uno y al Bien. Él llama este principio *anima*, *psyche* donde ésta falta hay solo pasividad y todo movimiento se reduce a un efecto cualquiera producido por un golpe exterior.¹¹⁷

Este texto permite ver también en Platón y no sólo en Aristóteles la distinción entre el viviente que posee el principio del movimiento y los demás seres, como por ejemplo una piedra, que son movidos desde el exterior. En el mismo sentido del movimiento orientado, Spaemann hace uso de la doctrina platónica del eros como razón del movimiento¹¹⁸. Esto lo hace apelando a la experiencia subjetiva de cómo se viven los movimientos interiores y la elaboración que suponen. Aquí habría otra antinomia: *nous* como la razón presente en la naturaleza y *ananke* como la ciega necesidad del caso. ¿Cómo influye el *nous* sobre el *ananke*? Spaemann sostiene que influye a través de la persuasión. Sería la forma para dirigir la energía sin dirección. De todos modos, sólo se puede explicar a través de metáforas. Cuando el movimiento está guiado por el *nous* se experimenta como finalizado, impulso hacia algo, como *Eros*. Este es el dato que precede la posición de los fines. Lleva a la acción "por amor de" algo que se busca y que se ha reconocido como un fin (*um willen*):

El deseo de lo que se siente como propio, es un impulso que todo viviente experimenta en sí mismo. El fenómeno de ser orientado a algo en esta forma de experiencia se da directamente. ¿Cuál es la dirección del deseo?¹¹⁹

¹¹⁷ *Ibid.*, 37. Die gerichtete Bewegung setzt für Platon ein aktives Prinzip voraus, kraft welchem die Richtung auf das Eine und Gute genommen und gehalten wird. Dieses Prinzip nennt er Seele (*psyche*). Wo sie fehlt, gibt es nur Passivität, und alle Bewegung ist dort beliebige Folge von äußerlichem Gestoßenwerden. (La traducción es de la autora).

¹¹⁸ Por este motivo hace referencia constante a que el movimiento se da en la forma de un "por amor de" (*um... willen*).

¹¹⁹ R. SPAEMANN - R. LÖW, *Die Frage Wozu?*, 42. Begierde nach Zugehörigen, ist ein Antrieb, den alles Lebendige in sich selbst erfährt. In dieser Form der Selbsterfahrung ist das Phänomen der Gerichtetheit unmittelbar gegeben. Worauf richtet sich die Begierde?

Spaemann sostiene que Platón distingue en el *Simposio* el fin inmediato del deseo y el fin objetivo: el bien y lo bello. «El contenido objetivo del eros es el “por amor de” lo bello»¹²⁰ y continúa afirmando que la respuesta de Diótima se refiere a la posesión duradera de la belleza como un bien “para mí”:

[...]Pero los sofistas pensaron que para el que hace lo bello no siempre es bueno hacerlo, mientras que Platón identificó lo bueno [...]como un predicado de dos modos, es decir, lo bello y lo bueno. Lo que no es hermoso no puede ser realmente beneficioso para las personas. Lo bueno para algo y lo bello son, en última instancia, lo mismo.¹²¹

La posesión duradera de la belleza como bien “para mí” es la felicidad. Esta relación entre belleza y felicidad permite vislumbrar, que en el fondo se encuentra la convicción de que la felicidad no sería un estado pasivo, sino una actividad que lleva fuera de sí. No acaso afirmará después Spaemann que la fuerza del *eros* y el deseo de la generación son las fuerzas conservadoras del *eidos*.¹²² Como se puede apreciar el concepto de la felicidad como trascendente está ya presente en Platón y este es un dato que recoge Spaemann.

Para Spaemann la pregunta ¿en vista de qué? (causa final) de Aristóteles precede las tres causas. Cuando el *telos* se pierde, la cosa misma también se pierde. En los entes artificiales la finalidad reside en la mente del artífice y éste mismo determina el modo en que la cosa opera. No así con los entes naturales los cuales

¹²⁰ *Ibid.* Objektiver Inhalt des eros ist das “Um willen” alles Seienden: das Schöne.

¹²¹ R. SPAEMANN, «Schönheit und Zweckmäßigkeit in der Natur», en *Schritte über uns hinaus II*, Klett-Cotta, Stuttgart 2011, 251-267, 252. [...] Aber die Sophisten meinten, für den, der das Schöne tut, sei es nicht immer gut, das zu tun, während Platon das Gute als [...] als zweistelliges Prädikat, also das Schöne und das Gute, identifizierte. Was nicht schön ist, kann für den Menschen nicht wirklich vorteilhaft sein. Das Zweckmäßige und das Schöne sind letzten Endes ein und dasselbe. Spaemann explica lo que Platón quiere decir con el ejemplo del P. Maximiliano Kolbe que entrega su vida a cambio del padre de familia en el campo de exterminio de Auschwitz. No se trataba solo de algo bueno o malo para el P. Kolbe, sino simplemente heroico y por tanto bueno y bello.

¹²² Cfr R. SPAEMANN - R. LÖW, *Die Frage Wozu?*, 43.

reúnen en sí mismos, en su unidad el ¿qué es? y la finalidad. (La habilidad artística del hombre imita de modo imperfecto la naturaleza).¹²³ Considera también que, no toda conclusión del movimiento natural se refiere al fin. El ejemplo más claro es la muerte del hombre, esa es ciega necesidad, no el fin. El fin es el desarrollo del *eidos*.

¿Cómo entró la finalidad en el viviente? Aristóteles no se planteó esa pregunta, para él la eternidad del mundo y la constancia de las especies le darían la respuesta. Por tanto, considera la teleología como un fenómeno original que no requiere ninguna derivación adicional. Aquí se puede distinguir un tipo de teleología: la teleología natural (o *in natura*). El viviente se mueve por un principio intrínseco. Para el Estagirita este principio es la forma que, en el viviente sería el alma. El movimiento como principio lo lleva dentro. Spaemann comentando el libro *De Anima*¹²⁴ de Aristóteles afirma:

[...] el alma, según su definición, no es en absoluto un ente autosuficiente, sino lo que es un ente autónomo, a saber, un cuerpo vivo que hace lo que es. Pero ¿qué significa aquí «hacer»? Significa: ser razón de que algo es lo que es; tal razón en Aristóteles *morphé*, forma¹²⁵

¹²³ *Die Nachahmung des Natürlichen bei Schauspielern, Malern und Bildhauern wird durch zwei Umstände ermöglicht, von denen der eine für alle Lebewesen, der andere ausschließlich für Menschen gilt. Der erste Umstand ist die Dualität von Sein und Schein. Seiendes zeigt sich für Lebewesen nicht als es selbst, sondern gemäß dem scholastischen Adagium Quodquod recipitur, secundum modum recipientis recipitur. Es zeigt sich perspektivisch, d.h. durch Erzeugung eines Bildes, in dem es erscheint. Darum können Lebewesen getäuscht werden. Denn die Erscheinung kann bloßer Schein sein. Tiere verhalten sich daraufhin so, dass es ihren Interessen abträglich ist. Der zweite Umstand ist der: Menschen wissen um diese Differenz von Sein und Schein. Diese Differenz ist das älteste Thema der Philosophie.* R. SPAEMANN, «Was heißt: "Die Kunst ahmt die Natur nach?»», en *Schritte über uns hinaus II*, Klett-Cotta, Stuttgart 2011, 321-347, 330.

¹²⁴ ARISTÓTELES, *De Anima*, 402b3.

¹²⁵ R. SPAEMANN, «Seelen», en *Schritte über uns hinaus II*, Klett-Cotta, Stuttgart, 126-145, 128. *Seele ist nach seiner Definition überhaupt nicht ein selbständig Seiendes, sondern das, was ein selbständig Seiendes, nämlich einen lebendigen Körper, zu dem macht, was er ist. Aber was heißt hier »machen«? Es heißt: Grund dafür sein, dass etwas das ist, was es ist. Ein solcher Grund heißt bei Aristoteles morphé, Form.*

Esta primera etapa del camino que en su momento recorrieron los pensadores griegos, principalmente Platón y Aristóteles deja algunas enseñanzas importantes para este trabajo. En efecto, en Platón el fin sería el desarrollo del *Eidos* y las fuerzas conservadoras tienden a desarrollarlo y a conservarlo. Tal certeza va más allá de la vida física cuando se trata del hombre. El movimiento se dirige a un fin, (*zielgerichtet* para Spaemann), no es ciega necesidad. El hombre es quien puede captar la finalidad del movimiento a través de la luz que el *nous* arroja sobre el *ananke*. Estos elementos son importantes por el impacto antropológico principalmente en lo que se refiere a la elaboración de las vivencias, emociones e impulsos. El bien “para mí” al que se dirige todo viviente a través del “por amor de” lo lleva a alcanzar la felicidad. Este bien solo puede entenderse a la luz del Bien en sí. Este Bien en sí se asimila a lo Bello. (*Agathón-Kalón*).

Aristóteles, por su parte, logra una síntesis importante entre *dynamis* y *ousia*. No las confunde, las distingue manteniendo lo propio de cada una. Esto es un paso adelante con respecto a sus predecesores. La *physis* es principio generativo del devenir, del movimiento. La causa final a su vez precede las otras tres en el pensamiento del Estagirita. En la causa final encuentran las otras tres su lugar. Esta doctrina tiene gran relevancia a la hora de analizar los binomios que aparentemente se oponen. La respuesta que da Spaemann a eso es precisamente la desaparición de la teleología. Finalmente, al descubrir la teleología *in natura* establece, que el motor que mueve el viviente es el alma o mejor dicho la forma (*morphé*). La gran problemática que Aristóteles deja sin resolver es el modo en que el principio del movimiento entra en el viviente. Para el Estagirita, el mundo es eterno. Este será un problema que abordará Tomás de Aquino y que dará origen al descubrimiento de la segunda modalidad de la teleología: la teleología de la acción.

b. Tomás de Aquino: la teleología de la acción.

El pensamiento de Tomás de Aquino es considerado por Spaemann como la cima del pensamiento teleológico pues, resalta el papel de la conciencia que conoce el fin. Colma el vacío dejado por Aristóteles. «La síntesis de la filosofía aristotélica de la naturaleza y el pensamiento cristiano de la creación en Tomás, marca el clímax del pensamiento teleológico».¹²⁶

Tomás de Aquino intelectualiza la teleología y lo hace a través del ejemplo del arquero y la flecha.¹²⁷ La flecha no conoce su propio fin. En tal sentido la teleología le es exterior. La flecha está determinada, su movimiento es causado y por tanto está finalizada. La flecha se dirige al blanco porque el arquero anticipa el fin gracias a su conciencia cognitiva. El movimiento de la flecha es el efecto de la acción de otro. Si se asume este modelo de teleología, el principio de ésta no está ya en la naturaleza de lo que actúa, sino en su artífice. Emerge como idea fuerte la teleología de la acción divina.

El Doctor Angélico opera una distinción en la I-IIae¹²⁸ en relación con el fin. Siguiendo a Aristóteles, afirma que el fin se dice de dos modos, el *finis cuius* y el *finis quo*. El primero se refiere a la cosa misma donde está el fin y que es común a todas las creaturas, el segundo se refiere a su vez, al modo como este fin se alcanza y, que es común a los seres racionales. De un lado se subraya la finalidad intrínseca y específica del hombre. Spaemann explica dicha postura de Tomás de Aquino

¹²⁶ R. SPAEMANN - R. LÖW, *Die Frage Wozu?*, 97. *Die Synthese von aristotelischer Naturphilosophie und christlichem Schöpfungsgedanken bei Thomas kennzeichnet den Höhepunkt des teleologischen Denkens.*

¹²⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa de Teología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1988, I q2 a3.

¹²⁸ *Ibid.*, I-IIae q1 a.8. Como dice el filósofo en II Física y en V Metafísica, hablamos del fin de dos modos, a saber: *cuius* y *quo*; es decir, la cosa misma en la que se encuentra el bien y su uso o conservación [...] Por tanto si hablamos del fin último del hombre refiriéndonos a la cosa misma que es el fin, entonces todos los demás seres tienen el mismo fin último que el hombre, porque Dios es el fin último del hombre y de todas las demás cosas. Pero, si hablamos del fin último del hombre refiriéndonos a la consecución del fin, entonces las criaturas irracionales no tienen el mismo fin que el hombre. Porque el hombre y las demás criaturas racionales alcanzan el último fin conociendo y amando a Dios, y esto no lo consiguen las otras criaturas que logran el último por participación de alguna semejanza de Dios porque existen, viven o incluso conocen.

ofreciendo el ejemplo de una casa en construcción: el *finis cuius* sería la edificación de una casa y el *finis quo* la casa terminada y lista para ser habitada. El filósofo alemán asocia la primera distinción a la causa eficiente y la segunda a la causa final. Esta aclaración es importante en aras de poder entender más adelante lo que este autor considera es el momento en el que comienza el ocaso de la teleología.¹²⁹ En palabras de Spaemann:

Avicena (980-1037), uno de los grandes aristotélicos árabes con una influencia duradera en la escolástica cristiana, precisa la distinción entre *finis cuius* y *finis quo*. ' El *finis cuius* debe ser siempre real si debe actuar como un objetivo, mientras que el *finis quo*, el estado que se desea producir, está en el futuro, es decir, aún no es real. Así que *finis cuius* de una casa en construcción es el hombre que quiere vivir en ella, *finis quo* es la casa o incluso la vivienda terminada. Si uno pregunta sobre la naturaleza del *finis quo*: cómo puede actuar como un objetivo inexistente, la respuesta de Avicena es tomada por Tomás. El *finis quo* solo puede funcionar porque un ser inteligente lo anticipa en la representación, es decir, como intención.¹³⁰

¹²⁹ Genau diese Überlegung führt Averroes (1126-1198) zu einem ganz anderen Schluß als Thomas. Wenn der *finis quo* antizipiert werden muß, um wirken zu können, dann ist der *finis quo* gar keine Zweckursache, sondern die Vorstellung des *finis quo* ist vielmehr die Wirkursache der Handlung resp. des Geschehens. Die Vorstellung des Hauses und die Absicht, es zu bauen, ist *causa efficiens*. Die Antizipation existiert selbst real vor der Handlung und ist ihre Wirkursache. *Causa finalis* kann nur das wirkliche Haus sein, denn dieses ist es ja, was gewollt wird, und nicht nur seine Vorstellung. R. SPAEMANN - R. LÖW, *Die Frage Wozu?*, 97. Trad. Es. Precisamente esta consideración lleva a Averroes (1126-1198) a una conclusión muy diferente a la de Tomás. Si hay que anticipar el *finis quo* para poder actuar, entonces el *finis quo* no es en absoluto una causa final, sino que la idea del *finis quo* es más bien la causa de la acción. La concepción de la casa y la intención de construirla es *causa efficiens*. La anticipación misma existe antes de la acción y es su causa eficiente. *Causa finalis* solo puede ser la casa real, porque esto es lo que se quiere, y no solo su imaginación.

¹³⁰ Ibid. Avicenna (980-1037), einer der großen arabischen Aristoteliker mit nachhaltigem Einfluß auf die christliche Scholastik, präzisiert die Unterscheidung zwischen *finis cuius* und *finis quo*. ' Der *finis cuius* muß immer schon real existent sein, wenn er als Ziel wirken soll, während der *finis quo*, der Zustand, dessen Herstellung erstrebt wird, in der Zukunft liegt, also noch nicht wirklich ist. So ist *finis cuius* eines Hausbaues der Mensch, der wohnen will, *finis quo* ist das Haus oder auch das Wohnen. Wenn man nach der Natur des *finis quo* fragt: wie er denn als nicht-existierendes Ziel wirken kann, so wird Avicennas Antwort von Thomas übernommen. Der *finis quo* kann nur wirken, weil ihn ein intelligentes Wesen in der Vorstellung antizipiert, also als Absicht.

Esta teleología de la acción posee dos ventajas¹³¹, a saber: en primer lugar, la compatibilidad del efecto y del fin. El tipo de relación se vuelve transparente porque se puede conocer el origen del fin, quien lo pone y como lo inserta. El arquero introduce la intención, es decir, establece el propósito de transportar la flecha al objetivo, y asume el papel de la causa eficiente disparando la flecha. La segunda ventaja es que se resuelve el problema del inicio temporal que Aristóteles no pudo resolver. En esta reflexión del Doctor Angélico juega un papel importante la quinta vía de la demostración de la existencia de Dios y la doctrina cristiana de la creación.

Según estos dos argumentos, Dios (Conciencia Infinita que ordena el universo), Motor Inmóvil, y Creador es quien plasma el fin en las creaturas como el arquero dispara la flecha dirigida al blanco. La flecha no se dirige a sí misma, sino que es el arquero el que decide adónde es lanzada. ¿De dónde viene la dirección del movimiento? Viene de afuera. Dios ha puesto la finalidad en sus creaturas. Aparece entonces la relación conciencia finalidad. Aquí se plantean cuestiones importantes. De acuerdo con esta visión la conciencia conoce el fin del mundo exterior y es capaz también de conocer el propio fin porque, Dios como Creador ha dado una razón de ser a todo. La imagen que utiliza el Doctor Angélico se encuadra en la demostración de la quinta vía de la existencia de Dios y lo explica de la siguiente manera:

La quinta [vía] se deduce a partir del ordenamiento de las cosas. Pues vemos que hay cosas que no tienen conocimiento como son los cuerpos naturales que obran por un fin. Esto se puede comprobar observando cómo siempre o del modo más frecuente obran igual para conseguir lo mejor. De donde se deduce que, para alcanzar su objetivo no obran al azar sino intencionadamente. Las cosas que no tienen conocimiento no tienden al fin sin ser dirigidas por alguien con conocimiento e inteligencia, como la flecha por el arquero. Por lo tanto, hay alguien inteligente por el que todas las cosas son dirigidas al fin y a este llamamos Dios.¹³²

¹³¹ E. RECKTENWALD, *Natur und Teleologie bei Robert Spaemann*.

¹³² THOMAS DE AQUINO *Suma de teología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1988, I q2 a.3. Si los fines están presentes también en el hombre, éste se vuelve consciente de

Un ente tiende a la perfección¹³³ en la medida que se inclina a aquello que necesita y de lo cual carece. Este es el modo como se inserta el dinamismo tendencial en la estructura operativa, en la naturaleza de las cosas. Todos los seres tienden a su conservación en el ser. Esto también es uno de los motivos que mueven a alcanzar nuevas perfecciones. El ser, tender al ser es el presupuesto de cualquier actividad que realice un ente. Spaemann considera que establecer el ser como premisa del actuar equivale a afirmar que el ser es a su vez, premisa del «por amor de» su actividad¹³⁴. Tal actividad es propia de cada uno. La realización del agente está en la actividad, la cual posee un fin. Siguiendo esta lógica, sobre la tendencia a la conservación, prevalece la tendencia a la realización de la forma.¹³⁵

Si la teleología de la acción posee dos ventajas como expuesto anteriormente, Recktenwald menciona también un inconveniente. Este inconveniente (*Nachteil*) podría entenderse mejor como peligro o dificultad dentro de esta vertiente de la teleología. Sin duda, sería posible afirmar que Spaemann parte de este planteamiento “desventajoso” para expresar el fenómeno del comienzo

ellos y por la tendencia al bien que estos representan, los acoge y se dirige a ellos voluntariamente; cabe la pregunta: ¿El orden establecido por Dios -según se viene diciendo, anula la libertad? El modo de responder estas preguntas introduciría la cuestión en un ámbito teológico puesto que, al final, tales interrogantes desembocan en el debate que por siglos ha tenido lugar dentro del cristianismo sobre la libertad y la naturaleza. Sin embargo, la aparente antinomia se podría reconducir a *physis* y *nomos* o a *natura* y *voluntas* en cuanto uno de los extremos es lo dado y el otro es la acción del hombre. Sería posible sostener que, si bien es natural lo que viene dado, también es natural el que el hombre actúe.

¹³³ “Perfección” significa, en realidad, acabamiento, compleción. Tender a la perfección es tender a aquello que se necesita y de lo que se carece. Así se inserta el dinamismo (*dynamis*, potencia pasiva) tendencial y operativo en la estructura, mejor, en la naturaleza de las cosas.

¹³⁴ *Omne ens est propter suam operationem*. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1967, III, 11. El ser es el acto primero y la actividad el acto segundo. Esto permite comprender mejor la pregunta «Wozu» y la respuesta «um...willen» en el pensamiento de Spaemann. El movimiento es por amor de un determinado fin.

¹³⁵ Un ejemplo de privilegiar la realización de la forma sobre la autoconservación sería la muerte de una persona. La muerte sería el límite de la existencia física y por tanto el “fracaso” de la autoconservación. La realización de la forma iría más allá de la muerte misma y colocaría la autoconservación del ser en un nivel que se eleva sobre el físico.

de la desteleologización. Al intelectualizar¹³⁶ la teleología, ocurren dos cosas: se abre el proceso de representación, (entra el concepto de representación en la teleología) y se cuestiona quién será el intérprete válido de los procesos así llamados naturales. ¿Quién puede conocer el pensamiento de Dios? O por lo menos ¿quién es el intérprete autorizado de la voluntad del Creador? Fundamentar la teleología de la acción en Dios es un argumento plausible para los creyentes, sin embargo, el espacio que abre a la imaginación dificulta el reconocimiento de la finalidad sobre todo en culturas o grupos humanos donde la falta de conocimientos de física, química, entre otros lleva a afirmaciones que ponen en descrédito la teleología misma.¹³⁷

Acoger este posible inconveniente de la concepción tomista de la teleología no puede menos que evidenciar la necesidad del conocimiento en el sentido de explicación (*erklären*) unido al conocimiento que comprende (*verstehen*). La comprensión supone también dar espacio a los datos empíricos y a las ciencias exactas. Sólo manteniendo unidas estas dos vertientes del conocimiento se puede tener acceso a un horizonte más amplio de realidad.

En la postura tomista hay dos aspectos importantes que Spaemann incorpora a su tesis sobre el desarrollo histórico del pensamiento teleológico: el primero es la distinción *finis cuius* y *finis quo*. Una misma finalidad con dos modalidades. Lo que Tomás de Aquino habría podido querer resaltar es el valor del viviente con conciencia de sí como un nivel más elevado de ser, debido a lo cual su finalidad

¹³⁶ Con esto se quiere significar el paso de Tomás de Aquino que introduce la estructura conciencia-finalidad.

¹³⁷ La superstición y otras prácticas similares unidas a la imaginación obstaculizan la reflexión sobre la teleología de la acción. Recktenwald ofrece un ejemplo concreto. En la Europa de los siglos XIV y XV ¿cuál sería la finalidad del río Danubio? El estudioso afirma que habría habido quien, desde una cierta perspectiva cultural, pensara que la finalidad del Danubio sería proteger la cristiandad europea de los ataques turcos. El problema que plantea Recktenwald a nuestro modo de ver, se refiere más al riesgo de subjetivizar la teleología.

tiene una dimensión particular. Esto apoya el argumento¹³⁸ del filósofo alemán que se verá más adelante, el cual sostiene que el paradigma del ser es el ser personal y sosteniendo esto, el Ser Personal por principio es Dios y a Él accede de modo particular el viviente consciente de sí. El segundo aspecto igualmente importante se refiere a las categorías que emergen a partir del descubrimiento de la teleología de la acción: libre arbitrio, relación conciencia-finalidad y el movimiento dirigido, esta vez por parte del artífice. Se integra la categoría libertad y el hombre descubre que dentro de sí se encuentran la teleología *in natura* y la teleología de la acción.

Esta postura recoge e integra los elementos que Spaemann quiso resaltar de la antigüedad y del medioevo: la *physis* como el lugar donde se integran *dynamis* y *ousia*, el movimiento como un movimiento orientado siempre «*um willen*», es decir por amor del bien como finalidad y realización de la sustancia. Todo esto fundado en la doctrina cristiana de la creación según la cual, Dios crea todo cuanto existe por amor, asignando una finalidad a cada una de sus creaturas y otorgándole al hombre la conciencia para conocer, amar y asumir sus fines. Esta concepción es muy diferente del Dios arquitecto o ingeniero mecánico que aparecerá con la tarda escolástica y seguidamente con Galileo y Descartes. El vínculo entre teología y teleología queda sellado.¹³⁹ Esto es importante porque lo que se afirme sobre la teleología en la modernidad, tendrá un fuerte impacto en la teología y de manera

¹³⁸ Spaemann sostiene en varios de sus escritos y de manera particular en un artículo titulado “*Zum Begriff des Lebens*” publicado en “*Schritte über uns hinaus II*” que, la vida es el ser del viviente y que el modo más elevado de vivir es el *intelligere*, porque el ser que no piensa simplemente vive de modo imperfecto. Esto lo afirma siguiendo el comentario a la *Ética Nicomaquea* que elabora Tomás de Aquino. El mismo Spaemann desarrollará más adelante un pensamiento en el que se inclinará a decir *Qui non vivit non perfecte existit*. Cfr. R. SPAEMANN, «Zum Begriff des Lebens», en *Schritte über uns hinaus II*, Klett-Cotta, Stuttgart 2011, 82-93.

¹³⁹ Cfr. R. SPAEMANN - R. LÖW, *Die Frage Wozu?*, 87. *Der Zusammenhang von Teleologie und Theologie ist natürlich nicht neu. Aus der Ordnung, Schönheit und Zweckmäßigkeit der Dinge auf ihren göttlichen Ursprung zu schließen, liegt so nahe, daß es eher einer Erklärung bedarf, wenn jemand diesen Gedanken nicht denkt. Und so ist natürlich auch die antike philosophische Literatur voll davon. Bei Aristoteles allerdings stets nur in dem Sinn, daß der Gott als universales telos eines ebenso universalen Teilhabestrebens durch sein bloßes Sein die finale Struktur aller Wirklichkeit begründet, nicht so, daß er als Subjekt eines finalen Handelns gedacht wird. Denn sonst, so ist wohl der Gedanke, müßte Gott selbst Ziele haben und wäre somit nicht das letzte Ziel. Das änderte sich unter dem Einfluß der biblischen Schöpfungslehre.*

especial en la teología moral. Por estos motivos apenas expuestos se puede decir con el filósofo alemán que el pensamiento teleológico llegó con Tomás de Aquino a su cima y a la vez a su punto más frágil.

3. La pregunta de la modernidad acerca de ¿cómo funciona?

a. Ocaso del pensamiento teleológico

Así como Spaemann considera que la cima del pensamiento teleológico está en Tomás de Aquino, de la misma manera constituye el inicio de su ocaso. La explicación la lleva a cabo a partir de la distinción de los fines hecha por el Doctor Angélico. Spaemann asocia el *finis quo* a la causa final y el *finis cuius* a la eficiente. Retomando la imagen de la casa construida y habitada (*quo*) y la edificación de la misma (*cuius*), surge una pregunta que para el filósofo alemán es importante: si el *finis quo* aún no existe, ¿cómo puede operar como causa final? Es a partir de esta pregunta que se da la quiebra, porque la versión del aristotelismo árabe representado por Averroes es la que prevalece ofreciendo una mirada diferente a la de Tomás de Aquino.

Para Averroes¹⁴⁰ el *finis quo* es una representación, por tanto, no puede ser causa final, sino que, a lo sumo podría pensarse como eficiente, al igual que el *finis cuius*. Spaemann considera que a la luz de la doctrina de Averroes, la causa final no sería intrínseca al ente, sino que, al ser una representación de un tercero se debería considerar como externa y subjetiva. La causa final queda disuelta en la causa eficiente ya que no ofrece las certezas que se buscan. La teleología se vuelve entonces problemática a partir del siglo XIV¹⁴¹:

¹⁴⁰ *Ibid.*, 97.

¹⁴¹ *Resultat einer Bewegung als deren causa finalis zu verstehen, zusammengekommen wird, dann wird Teleologie überhaupt problematisch, und das ist es, was im 14. Jahrhundert geschieht. Ibid.*, 98. Trad. Es. Si el resultado de un movimiento es su causa

[...]Por otra parte, si la verdadera salud del paciente fuera *causa finalis*, el intento infructuoso por la salud no podría explicarse teleológicamente. Si la objeción de Averroes de que las intenciones son solo *causae efficientes*, se combina con la imposibilidad de entender el resultado real de un movimiento como su *causa finalis*, entonces la teleología se vuelve problemática, y eso es lo que sucede en el siglo XIV.¹⁴²

Este contexto revela el nivel de problematicidad que supuso la introducción de la representación en la teleología de la acción. La dificultad principal está en el modo de entender el papel que juegan la representación en un marco creacionista y en un marco mecanicista. El “traspaso” del esquema creacionista al mecanicista le hizo daño a la misma doctrina creacionista porque en el fondo ambas difieren en el concepto de Dios. Uno es el Dios de Tomás de Aquino y otro es por así decirlo, el Dios de Descartes.

La filosofía tardo medieval, que prepara el camino para el rechazo de la teleología, es seguida luego por la filosofía moderna, que la excluye introduciendo una idea de Dios más referida a un relojero que al Creador presentado por Tomás de Aquino. Así mismo, la realidad se presenta también como una máquina, es decir como un conjunto de partes sometidas a un movimiento mecánico verificable y por lo tanto predecible y dominable. Estas son características de la ciencia moderna. Es ahí donde Spaemann considera que se comienzan a erosionar los conceptos de teleología y naturaleza. El problema radica en el abandono de la doctrina de la Creación. Lo que harán los siglos sucesivos será sacrificar la teleología a la teología, y una teología con un postulado causal mecánico:

finalis, resumido, la teleología se vuelve problemática, y eso es lo que sucede en el siglo XIV.

¹⁴² *Ibid. Außerdem: wäre die wirkliche Gesundheit des Patienten causa finalis, dann wäre die erfolglose Bemühung um Gesundheit ja nicht teleologisch erklärbar. Wenn nun der Einwand des Averroes, Absichten seien nur causae efficientes, mit der Unmöglichkeit, das wirkliche Resultat einer Bewegung als deren causa finalis zu verstehen, zusammengenommen wird, dann wird Teleologie überhaupt problematisch, und das ist es, was im 14. Jahrhundert geschieht.*

La época sucesiva del nominalismo del tardo medioevo no abandonó el significado teológico de la teleología, sino que sacrificó la teleología a la teología. El paso a una consideración causal-mecánica del mundo se presenta sobre todo como un postulado teológico.¹⁴³

Un caso concreto ya desde el medioevo tardío, lo encuentra Spaemann en Juan Buridan (1300-1358). El influjo nominalista tiene también un papel importante en el cambio de paradigma que se opera en el siglo XIV:

Juan Buridan (1300-1358), famoso filósofo nominalista de París aplica la tesis de Averroes a la teleología natural basada en la teología. Interpreta la *inclinatio naturalis* como causalidad de la acción inducida por la conciencia divina. Si hubiera una *inclinatio naturalis*, la acción de Dios debería ser interpretada como objetiva, y Él mismo como causa eficiente para estados y seres finitos. Pero esto es incompatible con su perfección. Porque para obrar finalmente, Dios tendría que hacer de ciertos estados finitos el objeto de un esfuerzo - este argumento de Spinoza se encuentra ya en Buridan.¹⁴⁴

Esta reflexión muestra el cambio de paradigma que ocurre en la modernidad. La pregunta, como dirá Spaemann siguiendo a Hobbes, no se tratará ya de lo que algo es en sí, sino de lo que podemos hacer cuando lo tenemos en nuestras manos.¹⁴⁵ La pregunta cambia radicalmente, se desontologiza y se vuelve funcional: “¿Cuál

¹⁴³ *Ibid.*, 94. *Die Folgezeit, der spätmittelalterliche Nominalismus, gab nicht die theologische Bedeutung der Teleologie preis, sondern opferte die Teleologie der Theologie. Die Überführung der Weltbetrachtung in eine kausalmechanische tritt zunächst auf als theologisches Postulat.*

¹⁴⁴ *Ibid.*, 98. *Johannes Buridanus (1300-1358), berühmter nominalistischer Philosoph zu Paris, vollzieht die Anwendung der These des Averroes auf die theologisch begründete Naturteleologie. Er interpretiert die inclinatio naturalis als Wirk-Kausalität, die durch das göttliche Bewußtsein hervorgerufen wird. Gottes Tätigkeit müßte, wenn es eine inclinatio naturalis gäbe, selbst als zielgerichtet interpretiert werden, und er selbst als causa efficiens für endliche Zustände und Wesen. Das aber ist mit seiner Vollkommenheit unvereinbar. Denn um final zu wirken, müßte Gott bestimmte endliche Zustände zum Gegenstand eines Strebens machen - dieses Argument Spinozas findet sich schon bei Buridan.*

¹⁴⁵ Cfr. T. HOBBS, «The Leviathan», en *The Collected Works of Thomas Hobbes*, III, Routledge 1839^{ed W.Molesworth}, 13. [...] *the other is when imagining anything whatsoever; we seek all the possible effects that can be produced; that is to say, we imagine what we can do with it when we have it.*

es la función que tiene esto que tengo delante de mí?”. Para el filósofo alemán, esta problemática tiene origen en la teología de la modernidad. Se puede explicar de la manera como L. Allodi interpreta el pensamiento de Spaemann. La crisis del pensamiento teleológico y la consecuente dificultad en la relación individuo-naturaleza surgen en la tarda escolástica:

La crisis del pensamiento teleológico y la consecuente contaminación irreversible de la relación de *oikeiosis* entre individuo y naturaleza se producen en la escolástica tardía, el nominalismo de Jean Buridan denuncia como injustificable la extensión analógica de aspiraciones y movimientos intencionales, experimentados por el hombre, a los entes naturales y a Dios. Dentro de los *physei onta*, de hecho, se debería postular una conciencia en la cual la anticipación del fin preceda su realización voluntaria, lo que implicaría una indebida antropomorfización de lo natural. En cuanto al Creador, igualmente admitiendo que en su operar valga la misma distinción que el hombre encuentra entre intención potencial y actuación finalizada, el éxito último resultaría la deformación siempre en términos antropomórficos de la esencia de Dios y de su perfección. Para evitar este tipo de impiedad, no se puede conceder ni existencia de fines naturales *in mente Dei*, que aun cuando presentes más allá de nuestra inteligibilidad, quedarían aun externos a la naturaleza.¹⁴⁶

Y más adelante sostiene aún:

Para evitar este tipo de impiedad, no se puede conceder ni la existencia de fines naturales en mente de Dios, que incluso si se presentan más allá de nuestra inteligibilidad seguirían estando fuera de la naturaleza, ya que no podríamos verificar su obrar, ni los fines trascendentes que se realizan en la

¹⁴⁶ L. ALLODI - G. MIRANDA, «Robert Spaemann e la Normatività del Reale», *Spazio Filosofico* IX/23 (2019), 105-119. *La crisi del pensiero teleologico e il conseguente, irreversibile incrinarsi del rapporto di oikeiosis tra individuo e natura si producono nella tarda Scolastica, il nominalismo di Giovanni Buridano denuncia come ingiustificabile l'estensione analogica di aspirazioni e movimenti intenzionali, sperimentati dall'uomo, agli agenti naturali e a Dio. All'interno dei physei onta, infatti, si dovrebbe postulare una coscienza in cui l'anticipazione del fine preceda la sua realizzazione volontaria, il che implicherebbe un'indebita antropomorfizzazione del naturale. Quanto al Creatore, similmente, ammettendo che nel suo operare valga la stessa distinzione che l'uomo riscontra tra intenzione potenziale e attuazione finalizzata, l'esito ultimo risulterebbe la sua deformazione, sempre in termini antropomorfici, dell'essenza di Dio e della sua perfezione. Per evitare questo genere di empietà, non si può concedere né l'esistenza di fini naturali in mente Dei, che anche qualora presenti al di là della nostra intelligibilità resterebbero comunque esterni alla natura.* (La traducción es de la autora)

naturaleza misma, la cual, si fuera así sería divinizada. Con Buridan y Ockham, «el argumento contra la teleología como antropomorfismo», escribe Spaemann, «termina por resolverse en un argumento teológico (la interpretación de Dios representado como sujeto de un actuar finalizado es inadecuado) y en un argumento nominalista (al concepto de *finis* no corresponde nada en la realidad para nosotros conocible)». Articulada en el contexto de los debates teológicos, la desfinalización de la naturaleza se consolidaría a través del modelo causal eficiente y la funcionalización del obrar de las entidades naturales en relación con su propia conservación.¹⁴⁷

Con esto se evidencia también que no es que en la modernidad no se hable de fines, sí se hace, sin embargo, ocurre desde un paradigma diferente. La relación entre la filosofía y la teología se vuelve problemática también. Ninguna de las dos parece tener un espacio de competencia bien delimitado. Si una teología de corte mecanicista fagocita la filosofía, ésta a su vez buscará formas de emancipación. Spaemann menciona tres de ellas: el empirismo, el racionalismo y el protestantismo. En la primera reúne el escepticismo agnóstico de David Hume y la Ilustración francesa. En ambos la filosofía es una alternativa al cristianismo, el cual, se convierte así en cristianismo racional. La segunda comprende sobre todo a Descartes y a Kant:

La filosofía racionalista intenta, en cambio, comprender a Dios como el lugar de la eterna necesidad de la razón. Él crea las leyes de la naturaleza, pero Él mismo no interviene nunca en ella. No se revela como Señor de la naturaleza en el devenir contingente: no existen los milagros. Por así decirlo,

¹⁴⁷ *Ibid.*, 114. *Per evitare questo genere di empietà, non si può concedere né l'esistenza di fini naturali in mente Dei, che anche qualora presenti al di là della nostra intelligibilità resterebbero comunque esterni alla natura in quanto non potremmo verificarne l'operare, né di fini trascendenti che si attuano nella natura medesima, la quale, se così fosse, verrebbe divinizzata. Con Buridano e Ockham, «l'argomentazione contro la teleologia in quanto antropomorfismo», scrive Spaemann, «finisce per risolversi in un argomento teologico (l'interpretazione di Dio rappresentato come soggetto di un agire finalizzato è inadeguata) e in un argomento nominalista (al concetto di finis non corrisponde nulla nella realtà per noi conoscibile)» 37. Articolatasi nel contesto dei dibattiti teologici, la definalizzazione della natura si sarebbe consolidata attraverso il sopravvento del modello di causalità efficiente e la funzionalizzazione dell'operare degli enti naturali in rapporto alla loro autoconservazione.* (La traducción y el subrayado es de la autora).

se convierte en monarca constitucional que sólo gobierna por medio de leyes generales, leyes cuya racionalidad es reconocible para cada ser racional.¹⁴⁸

La tercera no se refiere a Lutero como tal, sino al desarrollo de la doctrina protestante en Alemania y sus consecuencias: «La llamada dialéctica hegeliana puede entenderse como el intento de universalizar una forma de pensamiento que hasta ese momento sólo era accesible a la teología cristiana en la especulación trinitaria».¹⁴⁹ Se trató de un esfuerzo por comprender filosóficamente la visión histórico- salvífica del hombre.

Los efectos de esta relación poco clara y con límites sin definir se ven desde el siglo XIV. La modernidad da origen a una nueva metafísica, a una nueva visión del mundo en la que prevalece una concepción deísta y antropocéntrica. El concepto de Dios y el concepto de hombre se vacían de contenido. En el artículo *Naturteleologie und Handlung* (Teleología natural y Acción) de 1977, Spaemann sostiene que «La ontología moderna, en cambio, conoce fines sólo como tendencias a la autoconservación, es decir, a la conservación de lo que hay. A la definición de la teleología como tendencia a la autoconservación se la puede considerar una inversión de la teleología».¹⁵⁰

¹⁴⁸ R. SPAEMANN, *Das unsterbliche Gerücht*, 76. *Die rationalistische Philosophie versucht nun umgekehrt, Gott als den Ort ewiger Vernunftnotwendigkeit zu begreifen. Er ist der Schöpfer der Naturgesetze, aber er greift in die Natur niemals selbst ein. Er offenbart sich nicht in kontingenten Ereignissen als Herr der Natur - es gibt keine Wunder. Er verwandelt sich sozusagen in einen konstitutionellen Monarchen, der nur durch allgemeine Gesetze regiert; Gesetze, deren Vernünftigkeit von jedem Vernünftigen nachvollziehbar ist.* Trad. Es R. SPAEMANN, *El rumor inmortal*, 74.

¹⁴⁹ R. SPAEMANN, *Das unsterbliche Gerücht*, 84. *Das, was man die Hegelsche Dialektik nennt, kann als der Versuch verstanden werden, eine Denkform zu universalisieren, die uns bis dahin nur in der Trinitätsspekulation der christlichen Theologie zugänglich war.* Trad. Es R. SPAEMANN, *El rumor inmortal*, 80.

¹⁵⁰ R. SPAEMANN, «Naturteleologie und Handlung», en *Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart 2012, 41-60, 45. *Die neuzeitliche Ontologie aber kennt Zwecke nur als Tendenzen der Selbsthaltung. Man kann die Definition der Teleologie als Selbsthaltungstendenz eine Inversion der Teleologie nennen.* Trad. Es R. SPAEMANN, «Teleología natural y acción», en *Ensayos Filosóficos*, Biblioteca Filosófica «El carro alado», Cristiandad, Madrid 2004, 47-67, 53. Esta idea la toma de su tesis de habilitación en modo particular del capítulo «Ética burguesa y ontología no teleológica». Cfr. R. SPAEMANN, *Reflexion und*

b. Descartes y los fines del conocimiento: dominio y certeza

El interés por conocer los fenómenos naturales e intervenir en ellos, transforma así mismo el concepto de conocimiento, la razón se vuelve instrumental¹⁵¹ y el fin de las cosas se relega a la voluntad del hombre. La idea de que “yo”, como ser humano, soy un ser que actúa en vista de un propósito, se convierte en una ilusión. La pregunta del ¿Por qué? (*Wozu*) de la realidad que emergía en la antigüedad por el estupor ante el mundo, se transforma en una pregunta que permite responder a las funciones y utilidad de lo que se presenta. Para Spaemann, el conocimiento tal como entendido en la modernidad busca principalmente dos fines, a saber: el dominio (*Herrschaft*) progresivo de la naturaleza y la certeza (*Gewißheit*).¹⁵² El primero se propone una relectura de la naturaleza con base en la conservación y el incremento del poder del hombre. Para lograr esto la ciencia más adecuada es la física y esta disciplina es la que es común a la experiencia humana y, por tanto, garantiza la certeza. El segundo desecha también la teleología como concebida en el apartado anterior pues, no ofrece las certezas que se buscan, sino que ofrece solo interpretaciones, la perspectiva cualitativa de la investigación científica pierde valor también¹⁵³:

El interés en intervenir en los procesos naturales también cambia el concepto de conocimiento. La razón se convierte en la razón instrumental, el *telos* entra exclusivamente en la voluntad del hombre. Reconocer ya no significa que se haga aparecer lo que la realidad es por sí misma, sino que reconocer

Spontaneität: Studien über Fénelon, Klett-Cotta, Stuttgart 1990, 60-66. Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN, *Reflexión y espontaneidad: estudios sobre Fénelon*, EUNSA, Pamplona 2021, 99-10.

¹⁵¹ Cfr. M. HORKHEIMER - T. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, Querido Verlag, Amsterdam 1947.

¹⁵² Cf. R. SPAEMANN - R. LÖW, *Die Frage Wozu?*, 103. Cfr. F. BACON, *Novum Organum*, Oxford Clarendon Press 1889. Cfr. R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, Fayard/Mille et une nuits 2000.

¹⁵³ Esto se encuentra en el centro de lo que Spaemann quiere abordar porque como dijo Recktenwald, «esta es una de las mayores preocupaciones de Spaemann que el hombre no se convierta en un “autoadministrador” científico E. RECKTENWALD, *Natur und Teleologie bei Robert Spaemann*.

significa responder a la pregunta de qué posibles funciones tienen las cosas en el contexto de mis acciones. La voluntad de reconocimiento del hombre moderno tiene dos objetivos: el control progresivo de la naturaleza y la certeza.¹⁵⁴

El hombre desea conocer¹⁵⁵ y dar razones de su realidad tanto del mundo que le rodea como de sus vivencias internas. Busca certezas porque ya como Juan Pablo II decía en la encíclica *Fides et Ratio* parafraseando a San Agustín en el libro X de las Confesiones:

Nadie puede permanecer sinceramente indiferente a la verdad de su saber. Si descubre que es falso, lo rechaza; en cambio, si puede confirmar su verdad, se siente satisfecho. Es la lección de san Agustín cuando escribe: «He encontrado muchos que querían engañar, pero ninguno que quisiera dejarse engañar». Con razón se considera que una persona ha alcanzado la edad adulta cuando puede discernir, con los propios medios, entre lo que es verdadero y lo que es falso, formándose un juicio propio sobre la realidad objetiva de las cosas.¹⁵⁶

Este deseo de conocer de modo cierto (claro y distinto) y universal conduce a que, en la modernidad, el hombre pretenda alcanzar el conocimiento incluso *etsi Deus non daretur*.¹⁵⁷ El problema es que el hombre mismo es limitado, está inserto en una cultura con una historia particular, con adaptaciones incluso biológicas al mundo que le rodea. Es un ser finito, por lo cual, las certezas absolutas las podrá tener en ámbitos reducidos e incluso estas sujetas al posible error de cálculo o de

¹⁵⁴ R. SPAEMANN - R. LÖW, *Die Frage Wozu?*, 103. *Das Interesse am Eingriff in natürliche Abläufe verändert auch den Begriff der Erkenntnis. Vernunft wird zur instrumentellen Vernunft, das telos rückt ausschließlich in den Willen des Menschen. Erkennen heißt nicht mehr, daß zur Erscheinung gebracht wird, was die Wirklichkeit von sich her ist, sondern Erkennen heißt, die Frage beantworten, welche möglichen Funktionen die Dinge im Rahmen meines Handelns haben. Der Erkenntniswille des neuzeitlichen Menschen hat zwei Ziele: progressive Naturbeherrschung und Gewißheit.*

¹⁵⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 1.

¹⁵⁶ JUAN PABLO II, «Acta Apostolicae Sedis 91 Fides et Ratio», 1999 25.

¹⁵⁷ *Et haec quidem quae iam diximus, locum aliquem haberent etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana.* H. GROTIUS, *De Iure Belli ac Pacis*, Amsterdam: Apud Guiljelmum Blaeu 1632, prolegomena 11.

otro tipo. A partir de Descartes *res cogitans* y *res extensa* están separadas, no poseen nada en común porque el concepto que, según Spaemann las uniría ha desaparecido, se trata del concepto de vida. En este sentido y siguiendo la reflexión¹⁵⁸ del autor alemán, la antigua tríade *esse-vivere-intelligere*, se reduce al binomio ser-conciencia, haciendo desaparecer de este modo, el concepto de vida.

El binomio ser-conciencia tenderá a crear un anillo solipsístico en el hombre. La existencia de las ideas innatas torna difícil el conocimiento que, tiene una dinámica de “ir y venir”, es decir: contacto con el mundo y luego conciencia de ese mundo y conciencia de sí. Este será un encerramiento progresivo que tendrá su culmen en el pensamiento idealista. La separación radical entre *res cogitans* y *res extensa* es un ejemplo del inicio de ese proceso. La *res extensa* es solo objeto y en cuanto mera materia cuantificable, predecible, “dominable” no tendría ninguna finalidad que comunicar, más que aquella que se le asigna desde fuera. Este modo de ver la realidad subraya una vez más lo que Spaemann afirma acerca de la modernidad en cuanto que solo explica el funcionamiento de los fenómenos a través de las causas eficientes.

De aquí en adelante dicha separación continuará radicalizándose cada vez más. En vez de vivir en la naturaleza como en su propia patria (*Beheimatung der Natur*), el hombre vivirá como un extraño en un mundo que domina. La familiaridad con la naturaleza se ha perdido también. El mundo de la *res cogitans* y el mundo de la *res extensa* son dos mundos separados, incomunicados y opuestos. Para Spaemann el hombre debe pagar por ello un precio muy alto «El primer pago consiste en dejar de entender lo que sucede en la naturaleza y el segundo en la

¹⁵⁸ *Das Verhältnis von Bewusstsein und Sein als ein Verhältnis der Analogie zu denken, setzt den Mittelbegriff des Lebens voraus. Die subjektiven Erfahrungen des Lebendigeins - Gefühl, Schmerz, Lust, Begierde, Streben, Trieb - sind Bewusstseinsinhalte, die durch einen vektoriellen Sinn charakterisiert sind.* R. SPAEMANN, *Schritte über uns hinaus*, Klett-Cotta, Stuttgart 2010, 138.

incomprensibilidad de su propio ser»¹⁵⁹. Se comienza a consolidar la inversión de la teleología, cuya consecuencia será concebir la autoconservación (*Selbsterhaltung*) como el fin del hombre.

Leibniz y Kant son dos autores con los que Spaemann dialoga en relación con el tema de la realidad y del movimiento. Los coloca como mediadores entre la mecánica universal y la teleología. Con todo, el resultado no significa reintroducir el pensamiento teleológico.

c. El problema de Leibniz y Kant

Autores como Leibniz (1646-1716) y Kant (1724-1804) son importantes para Spaemann cuando se trata de analizar lo que ocurrió con la pregunta ¿por qué? (*Wozu*) en la modernidad. Leibniz, habiendo descubierto junto a Newton el cálculo infinitesimal, hace desaparecer el movimiento en cuanto tal, gracias al establecimiento de una serie infinita de condiciones estacionarias. Sin embargo, en el deseo de salvaguardarlo establece el concepto de "*conatus*", de tendencia y teniendo claridad sobre la dualidad de los intereses, los identifica como *regnum potentiae* y *regnum sapientiae*.¹⁶⁰ Todo movimiento de las mónadas viene desde dentro, todo pertenece a su definición. Spaemann comenta al respecto:

Esa dualidad se corresponde con los dos intereses a los que ya me he referido, y con las «dos culturas» de las que habló C. Snow. Ambas existen desde el rechazo de la teleología por la nueva ciencia matematizada, que para poder explicar mejor [la naturaleza] renunció a entenderla.¹⁶¹

¹⁵⁹ R. SPAEMANN - R. LÖW, *Die Frage Wozu?*, 105. *Die erste Rate besteht im Nicht-mehr-verstehen dessen was in der Natur geschieht, und die zweite in der Unverständlichkeit des eigenen Wesens.*

¹⁶⁰ G. W. LEIBNIZ, *Principi della filosofia, o Monadologia ; Principi razionali della natura e della grazia*, Bompiani, Milano 2017, 52.

¹⁶¹ R. SPAEMANN, «I due Interessi della Ragione», 23. *Ciò corrisponde ai due tipi di interesse di cui ho parlato e alle "due culture" di cui ha parlato C.P. Snow. Queste due culture esistono a partire dal rifiuto della teleologia attraverso la nuova scienza matematizzata, che, per poter spiegare meglio, ha rinunciato a comprendere.* Trad. Es R.

La naturaleza se vuelve un ámbito privado de trascendencia y con Leibniz esencialista, es decir, una identidad cerrada y no sujeta a cambios. La mónada está acabada en sí misma. Es exterioridad ajena porque además conocer algo significa objetivarlo. Con todo, Spaemann es de la idea de que Leibniz reconocía que en su época se estaban contraponiendo dos modos complementarios de ver las cosas: ver la naturaleza como objeto y la relación análoga del hombre con la misma.

Spaemann sostiene que Leibniz fue el primer “post-cartesiano” que buscó la reconciliación (*Versöhnung*) entre los dos modos de interpretación de la naturaleza (mecánica universal y teleología) y se topó con el problema de la unidad del movimiento. Sin embargo, el paradigma había ya cambiado y no era el paradigma aristotélico. La pregunta por el movimiento se dirigió a la predecibilidad de éste. Si la investigación tiene un enfoque de ese tipo, el movimiento se puede concebir sin mayor problema como consecuencia temporal de estados en determinadas coordenadas espaciales:

La unidad del movimiento no es un problema desde el punto de vista del matemático: [el movimiento] es la unidad de la función. Estas y otras preguntas matemáticas similares fueron resueltas por Newton y Leibniz de forma independiente con la introducción del cálculo infinitesimal. Permiten expresar movimientos naturales, no rectilíneos y desiguales en ecuaciones matemáticas.¹⁶²

¿Qué le pasa entonces al movimiento? El cálculo infinitesimal coloca la distancia infinitamente pequeña en un punto. Reduce la distancia entre los puntos

SPAEMANN, «Los dos intereses de la razón», 378. Cfr. C. P. SNOW, *The Two Cultures*, Cambridge University Press 1959.

¹⁶² R. SPAEMANN - R. LÖW, *Die Frage Wozu?*, 115. *Die Einheit der Bewegung ist vom Standpunkt des Mathematikers kein Problem: sie ist die Einheit der Funktion. Diese und ähnliche mathematische Fragen wurden von Newton und Leibniz unabhängig voneinander mit der Einführung der Infinitesimalrechnung gelöst. Sie erlaubt es, natürliche, nicht-geradlinige und ungleichförmige Bewegungen in mathematischen Gleichungsausdrücken.*

“imaginarios” en el tiempo y en el espacio de modo, que la distancia no desaparece aun cuando sea infinitamente pequeña. La velocidad en un t_1 significa la velocidad entre dos puntos: t_0 - t_1 . El movimiento como tal desaparece y se comienza a concebir como sucesión de estados:

El movimiento como movimiento ya no tiene lugar en la naturaleza del cálculo infinitesimal, sino que se desplaza a la conciencia del sujeto: porque ¿qué significa «hacer un paso fronterizo» sino hacer un movimiento?¹⁶³

En el pensamiento aristotélico el movimiento se concibe como la «actualidad de lo potencial en cuanto potencial»¹⁶⁴. El concepto de posibilidad se vuelve renunciante en el modo como Leibniz ve el problema, pues se trata solo de una secuencia infinita de estados reales. Spaemann sostiene, que Leibniz era consciente de que con el cálculo infinitesimal no se puede saber lo que es el movimiento en sí, porque éste no se puede expresar sin la anticipación de futuro. Con el matemático, la anticipación no tiene carácter de posibilidad real de un cierto estado de reposo futuro. «Todo lo real consiste en “puntos” inexpressivos, centros de fuerza, “lunas”, cada uno de los cuales tiene una cierta estructura teleológica, un *conatus*, un esfuerzo para producir ese mismo estado»¹⁶⁵. Estos puntos no expandidos son las así llamadas mónadas. Partiendo de esto según Spaemann, Leibniz busca la reconciliación entre la mecánica universal y la teleología:

Ahora se abre la solución de la relación de tensión entre teleología y enfoque mecánico causal de la naturaleza. Teleológicamente, la naturaleza está compuesta por el aspecto de las lunas, por así decirlo, desde el interior, mientras que la interpretación mecánica causal de la naturaleza es apropiada como se nos presenta externamente. El movimiento, que aparece en la

¹⁶³ *Ibid.*, 15. *Die Bewegung als Bewegung findet in der Infinitesimalrechnung nicht mehr in der Natur statt, sondern sie verlagert sich ins Bewußtsein des Subjekts: denn was heißt »einen Grenzübergang machen« anderes, als daß eine Bewegung gemacht wird?*

¹⁶⁴ Y puesto que no son lo mismo, como el color no es lo mismo que la cosa visible, es evidente que el movimiento es la actualidad de lo potencial en tanto que potencial. ARISTÓTELES, *Física*, 201b5.

¹⁶⁵ R. SPAEMANN - R. LÖW, *Die Frage Wozu?*, 116. *Alles Wirkliche besteht aus unausgedehnten »Punkten«, Kraftzentren, » Monaden«, die jeweils eine bestimmte teleologische Struktur besitzen, einen conatus, ein Streben zur Erzeugung eben jenes Zustandes.*

naturaleza exterior como resultado de una acción, no es más que el autodesarrollo de la mónada desde el interior, porque en el ámbito de la monada no hay en absoluto influencias externas: «Las monadas no tienen ventanas».¹⁶⁶

Con esta desaparición del movimiento y el intento de reconciliación entre la mecánica causal y la teleología, aparece una metafísica de tipo estático y esencialista. Leibniz falla en su cometido, aun cuando pareciera un diseño bien logrado. La falta de la influencia externa sobre las mónadas, es decir, la exclusión de la teleología vacía de contenido la teleología. «Aunque la intervención humana en el mundo exterior es posible, es apariencia, porque siempre pertenece a las mónadas a ambos lados de la intervención».¹⁶⁷ Spaemann considera que, el paso del movimiento natural de un objeto a la mente del sujeto significó, en este caso, el paso de una observación de lo que se mueve a lo estático, esto significa que, el acercamiento a las condiciones verdaderas de la realidad interior ocurre solo a través de abstracciones matemáticas, lo externo se ve a través de las leyes de la causalidad mecánica. Una de las consecuencias de este enfoque se ve al plantear la pregunta por el libre albedrío. No parecería existir una real teleología de la acción y tampoco una contemplación de la naturaleza tal, que lleve a un conocimiento (*verstehen*) más allá del nivel de la explicación.

En el caso de Kant, según Spaemann, no hay una visión unitaria. Cuando habla de este autor en relación con la teleología, lo hace en tres etapas: el modelo que plantea la primera edición de la *Kritik der reinen Vernunft* (KrV) (1781), el análisis del concepto de fin en la *Kritik der Urteilskraft* (KU) (1790) y la cuestión de la teleología en el Kant tardío (después de 1796). Spaemann aborda este análisis

¹⁶⁶ *Ibid.*, 117. Nun eröffnet sich die Lösung des Spannungsverhältnisses von teleologischer und kausal mechanischer Betrachtungsweise der Natur. Teleologisch ist die Natur verfaßt von dem Aspekt der Monde, gleichsam von innen aus, während die kausal Mechanische Interpretation der Natur angemessen ist, wie sie sich uns äußerlich darbietet. Die Bewegung, die in der äußeren Natur als Resultat einer Einwirkung erscheint, ist bei der Betrachtung der Natur von innen nichts als die Selbstentfaltung der Monade, denn im Bereich der Monade gibt es überhaupt keine Einwirkungen von außen: »Monaden haben keine Fenster«.

¹⁶⁷ *Ibid.*, 120. Zwar sind dem Menschen Eingriffe in die äußere Welt möglich: aber sie sind Schein, denn sie gehören den Monaden auf beiden Seiten des Eingriffs immer schon zu.

sobre Kant no solo partiendo de sus obras, sino estudiando algunos elementos concretos: la finalidad en los juicios, la relación entre leyes mecánicas y teleología, la fundamentación filosófico-práctica del problema teleológico.

En el primer período la naturaleza objetiva representa para Kant solo un sistema de conexiones fisicomatemáticas según leyes universales. Los seres vivos serían un aglomerado de materia gobernada por leyes físicas. El único residuo subjetivo podría ser el “yo pienso” que debe acompañar las representaciones subjetivas. En ese período, Kant buscaba sobre todo las condiciones de posibilidad para una ciencia exacta. En Kant la finalidad no está en la realidad sino en el modo de pensar del hombre, es decir, se encuentra en el juicio del sujeto que piensa (juicio reflexivo), no en la realidad (juicio determinativo). La problemática de *KU* gira entorno a la finalidad, pero en contraposición a la naturaleza (como planteada en la *KrV*) y a la libertad (como planteada en la *Kritik der praktischen Vernunft*). El resultado es una fragmentación aún mayor del saber. Esta contraposición podría asemejarse a la forma cartesiana de contraposición entre *res cogitans* y *res extensa*:

[...] no dejó ninguna duda que la interpretación teleológica debe mantenerse alejada de las ciencias naturales: dado que el propósito “es el concepto de un objeto siempre que, al mismo tiempo contenga la razón de la realidad de ese objeto”, la teleología representa, por tanto, una “causalidad según los términos”, no tiene lugar en las ciencias naturales: el fin es ajeno a las ciencias naturales.¹⁶⁸

En *KU*, Spaemann distingue cinco formas de finalidad según Kant: la primera es la estética, la segunda es lógica, la tercera es la objetiva, la cuarta la interna al viviente y la quinta la externa al viviente. En su interés por garantizar la unidad de la naturaleza, las pone en la unidad del sujeto interpretante, es decir en el juicio. Los juicios estéticos no tienen *status* de legalidad lógica, como los categóricos ni son vinculantes como los morales (*sittlichen*) sino que tienen un

¹⁶⁸ *Ibid.*, 125. *Dennoch aber ließ er keinen Zweifel daran, daß die teleologische Interpretation aus der Naturwissenschaft fernzuhalten ist: Da der Zweck »der Begriff von einem Objekt (ist), sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objects enthält« (V, 180), die Teleologie somit für eine »Kausalität nach Begriffen« steht, hat sie in der Naturwissenschaft keinen Ort: Der Zweck ist ein »Fremdling in der Naturwissenschaft« (V, 390).*

status de razonabilidad (*Zumutbarkeit*) al igual que los juicios de finalidad. No requieren ni producen un concepto. En relación con el juicio lógico se pregunta si la filosofía que él [Kant] desarrolla ofrece de verdad un fundamento filosófico seguro a la física newtoniana. Para Spaemann la respuesta es negativa porque si bien se ha configurado todo un sistema de pensamiento, no se sigue de ello que la naturaleza sea comprensible. Por lo mismo, continúa Spaemann, la categoría *a priori* de la causalidad le permite a Kant seguir el desarrollo de la naturaleza. Por lo tanto:

Para Kant está en nuestro interés por la unidad de la naturaleza el hecho de que ésta se deba pensar como regulada teleológicamente por nuestro juicio. No se trata de una reflexión genérica, sino que adquiere la dignidad de un trascendental *a priori*.¹⁶⁹

En relación con la finalidad objetiva formal afirma que no se puede hablar de causalidad de la existencia en consideración de un concepto, es solo formal, porque para realizarse requiere un sujeto que le asigne un fin:

[...] toda esta finalidad no se conoce empíricamente sino *a priori*. Debería conducirnos por sí misma a la siguiente conclusión: que el espacio, la determinación que hace posible el objeto (mediante la imaginación y conforme a un concepto) no es una propiedad de las cosas fuera de mí, sino un simple modo de representar; y que entonces en la figura que, construyo conforme a un concepto, es decir, en mi propia manera de representarme lo que me es dado externamente, yo introduzco la finalidad.¹⁷⁰

¹⁶⁹ *Ibid.*, 127. Für Kant liegt es daher in unserem Interesse an der Einheit der Natur, daß diese selbst so gedacht werden muß, als sei sie zweckmäßig für unsere Urteilskraft eingerichtet. Und dies ist für Kant keine beiläufige Überlegung, sondern sie erhält die Dignität eines transzendentalen Prinzips *a priori*.

¹⁷⁰ I. KANT - K. VORLÄNDER - H. F. KLEMMME, *Kritik der Urteilskraft*, Philosophische Bibliothek 39a, F. Meiner, Hamburg 1990⁷. erweiterte Aufl. 276. [...] weil sie, aller dieser Zweckmäßigkeit ungeachtet, dennoch nicht empirisch, sondern *a priori* erkannt wird, von selbst darauf bringen, daß der Raum, durch dessen Bestimmung (vermittelt der Einbildungskraft gemäß einem Begriffe) das Objekt allein möglich war; nicht eine Beschaffenheit der Dinge außer mir, sondern eine bloße Vorstellungsart in mir sei, und ich also in die Figur, die ich einem Begriffe angemessen zeichne, d.i. in meine eigene Vorstellungsart von dem, was mir äußerlich, es sei an sich, was es wolle, gegeben wird, die Zweckmäßigkeit hineinbringe, nicht von diesem über dieselbe empirisch) belehrt werde, folglich zu jener keinen besonderen Zweck außer mir am Objekte bedürfe.

La finalidad objetiva material externa porta el carácter de interpretación y por lo tanto no tiene valor en el intento de explicar la naturaleza. Según Spaemann, para Kant solo en la reflexión ética esta finalidad adquiere la relevancia de explicación de los fenómenos. La finalidad natural sería para Kant: «una cosa existe como fin natural si es causa y efecto de sí misma»¹⁷¹ (*KU*). El organismo sería la totalidad de relaciones medio-fines en su interior y por lo tanto no habría necesidad de hacer referencia a algún fin externo¹⁷². Spaemann afirma que para Kant una excepción de esto sería la organización finalizada (medios-fines internos) de los órganos reproductivos en orden a la generación de la descendencia (relación con un fin externo). Esto sería posible solo porque internamente existe una finalidad. Con todo, Spaemann considera que, para Kant, tal excepción no se obtiene a partir de la observación de la naturaleza sino únicamente bajo el aspecto de la ética filosófica.

Sobre la relación entre las leyes mecánicas y la interpretación teleológica de la naturaleza, Spaemann afirma que la doctrina kantiana se podría resumir en tres tesis. La primera es la afirmación de que las leyes causal-mecánicas y la teleología son dos modos de analizar los objetos naturales. La naturaleza que aparece como fenómeno, no es posible definirla como lo que es en sí. La “traducción” de las proposiciones teleológicas en causal-mecánicas no dice nada de la cosa en sí, no podría hacerlo. En segundo lugar (para Spaemann este es el descubrimiento de *KU*) las proposiciones causal-mecánicas no pueden dar una idea de la naturaleza en cuanto tal, pues se trataría de un programa infinito porque la investigación de este tipo es infinita también. Referirse a un fin implica abordar una intención, pero las intenciones humanas no pueden generar fines naturales, por este motivo Spaemann considera que el pensamiento kantiano excluyó la teleología de la física. Sólo de este modo se puede tener claro el estudio de la naturaleza según un mecanismo concreto. En *KU* se acentúan las proposiciones causal-mecánicas, pero en el marco de la explicación de los fenómenos naturales del viviente, tales proposiciones no

¹⁷¹ *Ibid.* 370.

¹⁷² Cfr. R. SPAEMANN - R. LÖW, *Die Frage Wozu?* 130-131.

son adecuadas¹⁷³. En tercer lugar, la visión teleológica de los objetos naturales permanece como una interpretación indispensable, pero subjetiva, mientras que las proposiciones causal-mecánicas son constitutivas de la experiencia para las ciencias naturales:

Kant mismo también da una indicación de la mayor dignidad ontológica del pensamiento teleológico antes que el del mecanismo causal. A través de la categoría de causalidad, prescribimos a la naturaleza las leyes según las cuales debe aparecer. Sin embargo, ciertos productos naturales nos obligan a reflexionar sobre un término que no nos es dado. Esta coacción es, evidentemente, la expresión de que el principio del fin simboliza algo que corresponde a las cosas en sí mismas y no solo a sus modalidades establecidas por nosotros.¹⁷⁴

Spaemann subraya que Kant no abandona la naturaleza al mecanicismo. Por el contrario, asume de alguna manera la teleología para analizar los fenómenos. El problema es que ésta queda siempre como interpretación subjetiva y, por lo tanto, no alcanza un *status* ontológico definitivo. Un último tema que aborda Spaemann sobre el filósofo de Königsberg es la dimensión filosófico-práctica del problema teleológico. Según Kant, el fundamento del hecho que el hombre sea el fin de la naturaleza¹⁷⁵ no debería ser buscado en la misma naturaleza. De cualquier modo, esto presenta un problema de fondo, el hombre es el fin de la naturaleza, pero no en cuanto ser natural, sino en cuanto ser moral, en cuando *noumenon*: «Como este fin

¹⁷³ Cfr. *Ibid.*, 135.

¹⁷⁴ *Ibid.*, 137. Kant gibt auch selbst einen Hinweis auf die höhere ontologische Dignität des teleologischen vor dem kausalmechanischen Denken. Durch die Kausalitäts-Kategorie schreiben wir der Natur die Gesetze vor, nach welchen sie uns zu erscheinen hat. Bestimmte Naturprodukte nötigen uns jedoch, auf einen Begriff zu reflektieren, der uns nicht gegeben ist. Diese Nötigung ist offensichtlich Ausdruck dafür, daß das Prinzip des Zweckes etwas symbolisiert, was den Dingen an ihnen selbst zukommt und nicht nur ihren durch uns festgelegten Erscheinungsweisen.

¹⁷⁵ Organisierte Wesen sind also die einzigen in der Natur, welche, wenn man sie auch für sich und ohne ein Verhältnis auf andere Dinge betrachtet, doch nur als Zwecke derselben möglich gedacht werden müssen, und die also zuerst dem Begriffe eines Zwecks, der nicht ein praktischer, sondern Zweck der Natur ist, objektive Realität und dadurch für die Naturwissenschaft den Grund zu einer Teleologie, d. i. einer Beurteilungsart ihrer Objekte nach einem besonderen Prinzip verschaffen, dergleichen man in sie einzuführen (weil man die Möglichkeit einer solchen Art Kausalität gar nicht a priori einsehen kann) sonst schlechterdings nicht berechtigt sein würde. I. KANT - K. VORLÄNDER - H. F. KLEMME, *Kritik der Urteilskraft* 295.

incondicional de la creación, solo el hombre puede ser considerado, pero no como ser natural, sino solo como ser moral, como noumenon». ¹⁷⁶

Seguidamente se interroga por el fin del hombre. Bajo este aspecto, Spaemann considera que, siguen apareciendo dos posibilidades de respuesta en el nivel natural, al fundamento que busca Kant: la felicidad y la cultura. La felicidad en cuanto satisfacción de los impulsos internos del hombre la excluye como fin. La cultura sería el fin último de la naturaleza del hombre. Aquí cultura debe entenderse en sentido formal. Spaemann cita un texto de la *KU* para subrayar el sentido formal de ésta:

[...] y cultura significa para Kant en una nueva determinación formal la producción de la idoneidad de un ser razonable para cualquier propósito en absoluto (según su libertad)" (V,431). ¹⁷⁷

La moralidad no puede venir de la naturaleza sino de una voluntad buena y la pregunta que según Spaemann Kant plantea es, como pensar la naturaleza de modo que la libertad y, por tanto, la moralidad sea posible. La teleología se ve bajo la perspectiva del hombre como agente en este caso. La idea de una naturaleza entendida causal-mecánicamente no permite que el hombre se perciba como alguien libre que actúa libremente, menos aún si la libertad se percibe en Kant como una afirmación del deber y negación de las tendencias. La autonomía es independiente de la experiencia.

Si bien Kant es un autor imprescindible en la filosofía continental, algunas cosas quedan problemáticas en su filosofía desde la perspectiva de Spaemann: la fragmentación del saber tiene como consecuencia el establecimiento de una relación también fragmentada entre las causa-mecánicas y teleología. Una cosa es

¹⁷⁶ R. SPAEMANN - R. LÖW, *Die Frage Wozu?*, 138. *Als dieser unbedingte Endzweck der Schöpfung kommt nur der Mensch in Frage, aber nicht als Naturwesen, sondern nur als moralisches Wesen, als noumenon.*

¹⁷⁷ *Ibid.* [...] und Kultur in erneut formaler Bestimmung »die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich seiner Freiheit)« (V,431).

la teleología natural idea a priori y otra distinta la finalidad cultural del hombre en cuanto agente y como premisa de la moralidad. El paradigma de fondo de esta relación continúa siendo el conocimiento en cuanto explicación (*erklären*). Aun cuando Kant busca también la unidad de la naturaleza, no logra salir del paradigma moderno.

A modo de conclusión de este apartado se podría afirmar que, a los ojos de Spaemann, Leibniz y Kant realizan intentos de conciliación entre las leyes causal-mecánicas y la teleología. La empresa falla porque, la respuesta la buscaron dentro del mismo paradigma moderno en el que el conocimiento tiene dos características: dominio de la naturaleza (*Naturbeherrschung*) y la certeza cartesiana (*Gewißheit*). Ahí se encuentra un gran desafío a la hora de superar las contraposiciones que surgen en la modernidad (y también en la postmodernidad). La razón reducida al dominio y a la certeza acorta su horizonte¹⁷⁸ y desconoce la mediación del concepto de vida, tan importante para Spaemann. Al igual que en la obra *Fénelon*, el problema radica en el cambio de paradigma, que impide en este caso, una relación entre leyes causal mecánicas y una teleología que, vaya más allá de lo funcional. Sigue sin haber un camino, que amplíe el horizonte de la razón para permitir el conocimiento *comprensivo* (*verstehen*) de la realidad, el cual abraza también la explicación funcional. La dificultad en la superación de las contraposiciones hallaría su solución en la ampliación del horizonte de la razón, ampliación que supone reconocer que, la realidad no se reduce a las ideas claras y distintas.

d. Fichte, Schelling y Hegel: el idealismo alemán

¹⁷⁸ En el discurso pronunciado por el Papa Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona el 12 de septiembre de 2006 dirigido a los representantes del mundo académico y de las ciencias se afirma: «Sólo lo lograremos si la razón y la fe se reencuentran de un modo nuevo, si superamos la limitación que la razón se impone a sí misma de reducirse a lo que se puede verificar con la experimentación, y le volvemos a abrir sus horizonte en toda su amplitud». Original en alemán: «*Wir können es nur, wenn Vernunft und Glaube auf neue Weise zueinanderfinden; wenn wir die selbstverfügte Beschränkung der Vernunft auf das im Experiment Falsifizierbare überwinden und der Vernunft ihre ganze Weite wieder eröffnen*». BENEDICTUS XVI, «Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen». Ampliar el horizonte de la razón, es lo que puede permitir superar las contraposiciones y dicotomías.

Antes de pasar a la crítica del antiteleologismo, es preciso afinar algunos aspectos de las ideas que surgen en la modernidad. Spaemann lo hace a través de tres autores del idealismo alemán: J.G. Fichte, F.W.J. Schelling y G.F. Hegel. No se trata de explicar ampliamente las teorías filosóficas de cada uno, sino de mirar con los ojos de Spaemann los elementos que él considera importantes en relación con la naturaleza y la teleología. Tal ejercicio es relevante porque se añaden preguntas acerca de cómo entender la libertad y la subjetividad. Sin embargo, estos autores se mantienen en el paradigma moderno:

El así llamado idealismo alemán, sucesivo a Kant, mantiene el carácter lógico trascendental del argumento, pero busca darle cuerpo a una aspiración del sistema postulado por Kant. Lo hace en una triple dirección: Fichte funda radicalmente la interpretación teleológica de la realidad en el interés del hombre por la libertad; Schelling se pregunta cómo debemos pensar la naturaleza sin eximirnos del concebir la subjetividad como parte de la naturaleza; Hegel define la teleología revelando el *status* en la totalidad del sistema de la determinación lógica fundamental (categorial exactamente) de la realidad.¹⁷⁹

Spaemann afirma que Fichte se pregunta sobre la relación naturaleza, impulso y libertad. ¿Cómo debe pensarse la naturaleza? «¿Cómo debe pensarse la naturaleza [...] si debe ser un espacio de realización de la libertad?»¹⁸⁰ Este es uno de los motivos por los que la educación es importante pues para Fichte, la razón la despierta otro ser racional, del mismo modo que el libre albedrío lo activa otro ser que posee a su vez, libre albedrío¹⁸¹:

¹⁷⁹ R. SPAEMANN - R. LÖW, *Die Frage Wozu?*, 147. *Der auf Kant folgende sogenannte Deutsche Idealismus hält am transzendental-logischen Charakter der Argumentation fest, aber er versucht, den von Kant nur postulierten Systemanspruch zu realisieren, und dies in dreifacher Richtung: Fichte gründet die teleologische Interpretation der Wirklichkeit radikal auf das Freiheitsinteresse des Menschen; Schelling fragt, wie wir Natur denken müssen, wenn so etwas wie Subjektivität sich selbst als Teil der Natur soll begreifen können; Hegel »definiert« Teleologie dadurch, daß er ihren Status im Ganzen des Systems der logischen bzw. kategorialen Grundbestimmung der Wirklichkeit sichtbar macht.*

¹⁸⁰ *Ibid.*, 148. *Wie, [...] muß Natur gedacht werden, wenn sie Raum der Verwirklichung der Freiheit sein soll?*

¹⁸¹ *Dahinter steht Fichtes hier nicht näher zu begründende Einsicht, dass Vernunft - und damit notwendig auch Freiheit - niemals das Produkt einer kausalmechanisch*

Por eso, para llegar a ser un ser racional, capaz de autodeterminación, el hombre siempre necesita de otro ser humano, del que reciba siempre educación y reconocimiento. Y de la imposibilidad de pensar el origen de la razón, la libertad y el lenguaje de manera diferente a la razón, Fichte deduce que incluso el primer surgimiento de un ser racional en el mundo fue posible solo a través de la educación¹⁸²

Sin embargo, ¿cómo entender el impulso y la lectura del mismo para satisfacerlo? La educación juega un papel importante dentro de este orden de ideas. En primer lugar, Spaemann afirma que Fichte es seguidor de Kant y como tal tiene en él su punto de partida. Eso puede ofrecer una panorámica sobre como concibe la libertad, el impulso y la misma naturaleza. El concepto de fin se restringe al actuar racional, la balanza se inclina hacia la teleología de la acción, separada de la ‘pura’ objetividad del mundo al que concibe según la categoría de la causalidad. El “yo” opera a través de la mediación de una naturaleza (sistema originario de impulsos y sentimientos) que no depende de la libertad:

Entendida solo como impulso, la naturaleza de la libertad por fin puede ofrecer un contenido de la voluntad, que no se puede deducir del mundo de objetos encontrado. Y lo que ella dice es que no determina al yo. En efecto, en la medida que el impulso accede a la conciencia, su satisfacción está en nuestro poder: «¿Quién quiere decir que come con la misma necesidad mecánica con la que digiere?» «(IV, 126) Que tal libertad exista realmente frente al impulso no puede demostrarse más que lo contrario. Solo el defensor de la libertad sobre los adversarios tiene en parte la decisiva ventaja de que es capaz de establecer realmente una filosofía, en parte tiene la visión de su lado, que los que no conocen» (IV, 136).¹⁸³

determinierenden Objektwelt sein kann, sondern immer nur wieder Resultat einer ausdrücklich auf die Erweckung von Vernunft und Freiheit gerichteten Handlung. Ibid.

¹⁸² *Ibid.*, 149. *Darum bedarf der Mensch, um zu einem vernünftigen, der Selbstbestimmung fähigen Wesen zu werden, immer eines anderen Menschen, immer der Erziehung und der Anerkennung. Und aus der Unmöglichkeit, die Entstehung von Vernunft, Freiheit und Sprache anders als durch Vernunft zu denken, folgert Fichte, daß auch die erste Entstehung eines vernünftigen Wesens auf der Welt nur durch Erziehung möglich war.*

¹⁸³ *Ibid.* *Nur als Trieb verstanden kann die Natur der endlich Freiheit einen Inhalt des Wollens vorgeben, der doch aus der bloß vorgefundenen Objektwelt gar nicht herleitbar wäre. Und zwar gibt sie ihn vor, daß dadurch das Ich gleichwohl nicht determiniert wird. Soweit nämlich der Trieb uns zu Bewußtsein kommt, steht seine Befriedigung in unserer*

Para Spaemann la noción de impulso en Fichte equivale a la noción de *conatus* en Leibniz. El impulso es propio del mecanismo natural y la reacción ante el mismo no parecería ser la apropiación y satisfacción de este de acuerdo con el fin propio, sino que se piensa desde un paradigma formal de autodeterminación. Todo lo que se piensa como realidad que se autodetermina se debería pensar como centrada en sí misma. Según el impulso cada cosa es gracias a sí misma y manifiesta su existencia actuando sobre sí. ¿Cuál es entonces, la dirección del impulso? La acción es constitutiva y no reside en la propia causalidad ejercitada sobre el mundo sino en un operar recíproco entre entes cerrados. El impulso tiene una dirección no trascendente, sino inmanente. Según Spaemann, Fichte acepta la teleología inmanente cuya finalidad es la conservación de sí. Cada ente tiende a mantenerse unido y a conservarse.

Según Spaemann, Schelling, por su parte, asume la postura del último Kant, a partir del cual desarrolla una filosofía propia. El pensamiento teleológico se transforma en principio de toda explicación sin ser a su vez, explicable. En el hombre se reúne la filosofía trascendental y la natural. Spaemann afirma que, en Schelling se pueden encontrar dos sentidos del concepto de naturaleza: la naturaleza en cuanto empírica y la naturaleza fenoménica (lo que se me presenta). Para esta última no es necesaria la filosofía natural sino la física especulativa para poder aferrar la misma naturaleza en sus leyes. La filosofía natural debe permitir que el fenómeno se pueda determinar por completo.

Gewalt: »Wer möchte behaupten, daß er mit derselben mechanischen Notwendigkeit esse, mit welcher er verdaut?« (IV, 126). Daß solche Freiheit gegenüber dem Trieb tatsächlich besteht, kann so wenig bewiesen werden wie das Gegenteil. Nur hat der Verteidiger der Freiheit »über Gegner teils den entschiedenen Vorteil, daß er wirklich eine Philosophie aufzustellen vermag, teils hat er die Anschauung auf seiner Seite, die jene nicht kennen« (IV, 136). Más adelante se podrá ver el influjo de este modo de ver la relación naturaleza, impulso y libertad en Spaemann. Si bien su antropología busca superar la fragmentación, Spaemann ofrece el concepto de distancia de sí o diferencia interna como modo de explicar este fenómeno en el que se conocen los movimientos internos al sujeto y ante los cuales el mismo asume una postura. Esta es una de las características principales de las personas. Más adelante se ofrecerá una visión más completa sobre este punto.

La naturaleza se transforma en un producto de fuerzas opuestas que, de todos modos, no es total, sino que prevé una dirección. Las fuerzas opuestas deben entenderse como causas que constituyen la materia, sin embargo "fuerza" -afirma Spaemann, es para Schelling un concepto que viene de la propia interpretación. Bajo este aspecto se podría entrever que, otro cambio radical se ha operado. La materia sería un producto en vez de un principio como en sentido clásico.

e. Hegel y el desarrollo del concepto

Antes de pasar a la crítica del antiteleologismo hecha a finales del siglo XIX, es importante abordar, aunque someramente, la teleología en la dialéctica hegeliana. Spaemann dedica un apartado a esto en su obra *Die Frage Wozu*. Hegel tuvo un influjo significativo en el desarrollo de la filosofía continental y no se pueden obviar sus contribuciones cuando se habla de Derecho, de Política y mucho menos de la filosofía misma. Spaemann afirma que la teleología en Hegel se juega en la contraposición dialéctica: el movimiento del concepto, el cual es en sí y es real y la superación de la contradicción sujeto-objeto:

En el desarrollo lógico del concepto, la teleología recibe un lugar en virtud del cual, aparece como el resultado (especulativo) necesariamente emergente de todas las determinaciones lógicas. Un lugar a partir del cual atraviesa y estructura todos los niveles sucesivos: la vida como conocimiento y acción y finalmente la historia misma.¹⁸⁴

Spaemann busca presentar la teleología hegeliana de este modo. No se trata de una posición fija, sino que se trata del movimiento del concepto que está en constante desarrollo. Contiene dentro de sí su propia contradicción en una espiral

¹⁸⁴ *Ibid.*, 162. *Die Teleologie erhält in der logischen Entwicklung des Begriffs einen Platz angewiesen, auf welchem sie als notwendig sich ergebendes (Denk-)Resultat aller vorausliegenden logischen Bestimmungen erscheint und von wo aus sie alle auf sie folgenden Niveaus durchdringt und strukturiert: Leben wie Erkennen und Handeln, und schließlich die Geschichte selbst.*

creciente. Spaemann afirma que Hegel considera que la tarea de la filosofía es el desarrollo de la relación subjetividad- objetividad, sujeto- concepto.

La teleología entra en la dinámica de la dialéctica (*Aufhebung*)¹⁸⁵. Donde se percibe una finalidad se admite un intelecto como su autor. Esto comporta contraponer teleología y mecanismo. Este último no manifiesta ninguna autodeterminación. ¿La esencia del mundo se entiende como mecanismo natural o como intelecto que se determina según fines? El mecanismo se entiende como la primera forma de objetividad en la que los objetos están en una relación exterior los unos con los otros. La contradicción estriba en que el mecanismo como categoría absoluta está en relación exterior, la cual no puede ser puramente exterior. Esta contradicción disuelve el sujeto y de la superación derivará una nueva relación sujeto-objeto.

El proceso del mecanismo a la teleología implica la determinación en concreto. El objeto mecánico se presenta como una unidad en la medida en que recibe una acción exterior. A través de esto, los objetos adquieren autonomía. Junto a esta determinación se piensa otra que contradice la primera con la pretensión de abarcar toda la verdad. El ámbito de la negación de la negación es el fin y el proceso para llegar a él es su propia realización:

El proceso del fin es su propia realización. La actividad suscitada por la contradicción en el fin finito se refiere a esto, al hecho de que la supuesta indiferente objetividad exterior debe volverse igual desde los fines a su determinación interna, es decir, debe ser puesta como determinada por el concepto y en primer lugar como medio. Para la potencia interna del concepto en su actividad, el objeto presupuesto se vuelve medio.¹⁸⁶

¹⁸⁵ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes.*, Verlag der Dürschens Buchhandlung., Leipzig 1907, 186.

¹⁸⁶ R. SPAEMANN - R. LÖW, *Die Frage Wozu?*, 172. *Der Prozeß des Zweckes ist seine eigene Realisation. Die durch den Widerspruch im endlichen Zweck hervorgerufene Tätigkeit bezieht sich darauf, daß die vorausgesetzte, äußerlich-gleichgültige Objektivität vom Zwecke seiner inneren Bestimmtheit gleichgemacht, d. h. als «durch den Begriff*

Lo que es libre para Hegel es el concepto con su negatividad interna y superación. Esa superación (*Aufhebung*) es el camino de la realidad. Esto permite comprender la teleología de la historia. La historia es el desarrollo de la conciencia de la libertad, es decir, la historia misma es un proceso de liberación a partir de la contradicción. La razón opera como una *entelecheia* en la historia. Sin embargo, el mundo está constituido por sujetos que actúan teleológicamente. El *telos* individual se contrapone al *telos* universal y en esa contraposición el individual se pierde en el universal. En la frase con la que se identifica tanto a Hegel: lo real es racional y lo racional es real; lo factual, lo contingente no es real, no es verdadero. Sólo subsiste porque tiene ‘algo’ de lo esencial. Lo no-esencial se rechaza. Lo particular queda diluido en lo universal.

En la complejidad del pensamiento hegeliano se observan las dos variantes de la teleología. Aun cuando el mecanismo no se autodetermine, deja entrever algo de movimiento. De igual manera el espíritu se desarrolla en una mayor conciencia de sí. Ambas vertientes contrapuestas, modificadas de su concepción realista original y, de cuya contraposición emerge una nueva realidad. Dentro del pensamiento del idealista alemán, esta nueva realidad es un nuevo concepto que a su vez contiene en sí su propia negación para generar por su parte, una nueva realidad. Así es como avanza la historia. Hegel es un autor vastísimo que lleva el pensamiento continental a una cima importante de desarrollo. Autores posteriores deberán confrontarse con él y sus ideas, aun cuando no las compartan.

f. Schopenhauer y Nietzsche: la crítica al antiteleologismo

Bestimmtes gesetzt werden soll, zunächst als Mittel« (V, 221). Durch die innere Macht des Begriffs in seiner Tätigkeit wird das vorausgesetzte Objekt zum Mittel.

Para Spaemann el problema teleológico había sido reducido a una “ontología burguesa”¹⁸⁷ cuya característica es la autoconservación. En el siglo XIX aparecen dos autores: Schopenhauer y Nietzsche, que según Spaemann, ambos desarrollan un papel importante en la crítica de la autoconservación. Es de notar que surge una especie de *malestar* al constatar el carácter intelectualista de la reflexión precedente.

Schopenhauer, en su obra *Die Welt als Wille und Vorstellung* (El mundo como voluntad y representación) sostiene que, la voluntad es la fuerza que guía todo.¹⁸⁸ Las acciones consideradas libres están sujetas a una causalidad que anula la libertad. La persona no puede ser libre, porque su arbitrio no es la voluntad en sí sino manifestación de una única voluntad. Esta voluntad es libre de objetivarse según un carácter humano determinado. La acción sigue la necesidad de la ley natural. La única voluntad se objetiva en diferentes niveles: piedras, estrellas, electricidad, intelecto humano. La fuerza como tal no tiene fundamento, es determinada por la voluntad, de todos modos, sometida al principio fundamental de la causalidad. Visión y pensamiento se explican completamente por el organismo y la materia:

La idea propiamente metafísica es que la razón por la cual algo puede aparecer a un sujeto como objeto reside en una voluntad de la que el sujeto constituye su manifestación primaria (con toda su dotación categorial, su intelecto). El mundo de la objetividad es, de una parte, consecuencia de la

¹⁸⁷ El concepto de ontología burguesa se contrapone al concepto de trascendencia. El funcionalismo sería un standard basado en la biología y estrechamente unido a la conservación de sí, pues la realización de sí que supone la trascendencia es mucho más que la simple conservación física. Esto se asemeja bastante a la idea aristotélica de la diferencia entre vivir y vivir bien.

¹⁸⁸ *Das, wovon hierbei abstrahiert wird, ist, wie später hoffentlich Jedem gewiß sein wird, immer nur der Wille, als welcher allein die andere Seite der Welt ausmacht: denn diese ist, wie einerseits durch und durch Vorstellung, so andererseits durch und durch Wille. Eine Realität aber, die keines von diesen Beiden wäre, sondern ein Objekt an sich (zu welcher auch Kants Ding an sich ihm leider unter den Händen ausgeartet ist), ist ein erträumtes Unding und dessen Annahme ein Irrlicht in der Philosophie.* A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung: Gesamtausgabe*, epubli 2019, 41-42.

manifestación primaria, de otra, un reflujo de manifestaciones primarias en otros niveles y conformaciones. La voluntad misma es supratemporal y supraespacial y no sujeta al principio fundamental: fundar todo lo que aparece. Todo lo que aparece en cuanto fundado por la voluntad porta el signo fundamental de una estructura tendente a la autoconservación.¹⁸⁹

De este modo para Schopenhauer, el arbitrio es la forma más alta de la voluntad. La forma más alta del querer significa la voluntad iluminada de motivos, representaciones, causas originarias que la mueven. En sí la voluntad no tiene fundamento ni fin, la voluntad de conservar no tiene fundamento y esta es la idea de lo absurdo del mundo, pues el querer nunca estará satisfecho. Por lo tanto, vivir es sufrir. La vida oscila entre dolor y aburrimiento. El hombre está en la disyuntiva: la procreación y muerte sin fin o la negación de esta voluntad y la renuncia a satisfacer sus instintos. El bien sería el superar el dolor, mediante la negación de la voluntad.

Bajo esta visión el *telos* parece algo negativo desde un punto de vista existencial, porque se refiere a una aspiración absurda. La satisfacción de un deseo da origen a un nuevo vacío. La concepción pesimista de la teleología es un síntoma de los efectos de la modernidad mecanicista y racionalista en el pensamiento. El malestar frente a la negación de lo particular, de lo diferente será algo que acompañe la reflexión occidental hasta la segunda postguerra con las consecuencias propias en los años sesenta y setenta del siglo XX.

¹⁸⁹ R. SPAEMANN - R. LÖW, *Die Frage Wozu?*, 190. *Ereigentlich metaphysische Gedanke ist die Einsicht, daß der Grund dafür, daß etwas Subjekt als Objekt erscheinen kann, selbst in einem Willen liegt, für welchen das Subjekt eine Primäre Manifestation ist (mit all seiner kategorialen Ausstattung, seinem Intellekt). Die Welt der Objektivität ist einerseits eine Folge dieser Primär-Manifestation, andererseits selbst ein Ausfluß von Primär-Manifestationen auf anderen Stufen und in anderen Gestaltungen. Der Wille selbst ist überzeitlich und über- räumlich, nicht dem Satz vom Grund unterworfen: er begründet alles Erscheinende. Alles Erscheinende trägt als vom Willen Begründetes das Hauptsignum einer Strebens Struktur nach Selbsterhaltung.*

Nietzsche de otra parte, en contra la ontología burguesa, habla de la vida buena y noble, de la trascendencia, de la excedencia del *zen* más allá de la autoconservación. La característica fundamental de todo hombre es su voluntad de potencia, que, sin embargo, carece de finalidad. Es por así decirlo, un nuevo modo de antiteleologismo. Manifiesta que en el hombre hay una necesidad de trascendencia, la cual, al final trasciende en la nada. Para él, lo físico transfiere el error de la experiencia de sí a todos los eventos del mundo. El concepto de causa deriva de la convicción subjetiva que somos la causa del hecho de que el brazo se mueve. Esto es un error, según Nietzsche. Todas las causas son proyecciones del propio error. El fin de la evolución es el superhombre (*Übermensch*).¹⁹⁰ El superhombre tomaría la función de Dios y bajo esta mirada solo quedaría la voluntad de potencia (*Wille zur Macht*):

El superhombre es el fin de la evolución: ¿pero no es esto característico de la estructura teleológica de la realidad? Sin duda sí. De todos modos, el superhombre es el ser capaz de vivir sin representaciones teleológicas ni mecánicas, sin interpretaciones del mundo en general. El hombre actual necesita la teleología como de la física para poder intervenir y actuar en su realidad. Tiene necesidad de interpretaciones del mundo de justificaciones ante sí mismo y ante los demás. El superhombre es el ser que puede vivir en la plena conciencia del hecho que nada de esto existe porque él mismo crea para sí los valores que lo obligan¹⁹¹

¹⁹⁰ Cfr. *Ibid.*, 200.

¹⁹¹ *Ibid.* Der Übermensch als Ziel der Evolution: ist das nicht Kennzeichen einer teleologischen Struktur der Wirklichkeit? Ja, zweifellos. Aber der Übermensch ist das Wesen, das ohne teleologische und ohne mechanische Vorstellungen, ohne Weltinterpretation überhaupt zu leben imstande ist. Der rezente Mensch braucht Teleologie wie Physik, um handelnd in die Wirklichkeit eingreifen zu können. Er braucht Interpretationen der Welt, Rechtfertigungen vor sich und anderen, welche er in seiner Wirklichkeit bereits vorfindet. Der Übermensch ist das Wesen, das in vollem Bewusstsein der Tatsache, dass es all das nicht gibt, dennoch leben kann, weil er seine, ihn verpflichtenden Werte selbst erst schafft. Cfr. F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, Verlag C.G Naumann, Leipzig 1895.

Estos dos autores no son decisivos en relación con la antiteleología. Spaemann los menciona con la intención de presentar la crítica que hacen a la modernidad racionalista y mecanicista. El hilo del discurso radica en que ambos se lamentan de la autoconservación y de esa idea de finalidad invertida. Según Spaemann, buscarían a través de la voluntad evidenciar lo débil de la conservación de sí como finalidad última. Lo que parece interesante es que expresan el malestar ante el mecanicismo y el racionalismo modernos. Podría parecer en un inicio que la crítica a la autoconservación llevaría a un despertar en otro sentido, en una dirección que retomase el pensamiento teleológico. Sin embargo, se opera, según Spaemann, tan solo la generación de una nueva forma de antiteleologismo a partir de una crítica a la modernidad. La voluntad se presenta como un movimiento informe y como consecuencia tampoco existe la libertad entendida de modo realista. Lo que cuenta es el movimiento natural de una voluntad superior a la individual.

g. Evolucionismo darwinista: la cima del antiteleologismo

El culmen del antiteleologismo sería el evolucionismo darwinista en la óptica de Spaemann. A la pregunta “¿por qué?” (*Wozu*) de este o tal movimiento en un ser vivo, coincidiría la respuesta: para su propia adaptación y por tanto supervivencia.¹⁹² El fin es la supervivencia, otra forma de decir autoconservación. El movimiento se explicaría sobre todo a partir de las adaptaciones al ambiente en el que operan los seres para poder procurarse comida y seguridad. Spaemann considera que la teoría de la evolución no busca explicar la génesis de nuevas propiedades sino su conservación. Se forman estructuras siempre más complejas entre las que se encuentra el hombre como parte de una unidad más amplia.

¹⁹² Cfr. R. SPAEMANN - R. LÖW, *Die Frage Wozu?*, 239-242.

El error estaría según el autor alemán en una inferencia inadmisibile: se le atribuye un valor positivo al proceso que ha conducido al nacimiento del hombre. Lo positivo es que el resultado de este proceso sería la subjetividad. Con todo no importa tanto la subjetividad cuanto la complejidad de la estructura que manifiesta. Se utiliza el término evolución en el lugar de descendencia. La palabra evolución se aplica como metáfora a los cambios que sufre un organismo desde su génesis hasta su madurez. Esta sugiere que la historia de la naturaleza consiste en una serie de cambios de estado que ocurren en un sustrato que permanece idéntico. Existiría un “algo” que se desarrolla.

De todos modos, esto es incompatible con la experiencia de la identidad subjetiva. Cada ser es uno e independiente, no se trata de una evolución de sus progenitores. Spaemann resalta que, a pesar de ser un sistema ateleológico, utiliza vocabulario propio de la teleología como «utilidad, idoneidad, adaptación función».¹⁹³

En el artículo *Sein und Gewordensein: was erklärt die Evolutionstheorie* (Ser y haber llegado a ser ¿Qué explica la teoría de la evolución?) Spaemann refuerza lo dicho anteriormente y añade un elemento importante en relación con su crítica a la absolutización de la teoría de la evolución. Se trata del desencanto del mundo a partir del materialismo, el cual, comprende el hombre como una parte grandemente compleja del mundo y sometido a sus leyes. El mundo no humano se ve como carente de sentido, pero también el hombre mismo participa de su falta de sentido. Cualquier idea de fin es comprensible solo en función de la conservación y del bienestar de aquél que tiene tal idea.¹⁹⁴ Tal cosmovisión está cerrada a la teleología y abierta a la teleología invertida de Spaemann: la propia conservación.

¹⁹³ *Ibid.*, 217. *Nützlichkeit, Tauglichkeit, Anpassung, Funktion*.

¹⁹⁴ Cfr. R. SPAEMANN, «Sein und Gewordensein. Was erklärt die Evolutionstheorie?», en *Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart 2012, 185-208, 201; Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN, «Ser y haber llegado a ser ¿Qué explica la teoría de la evolución?», en *Ensayos Filosóficos*, Biblioteca Filosófica «El carro alado», Cristiandad, Madrid 2004, 197-221, 213-214.

h. Conclusión

La crítica que elabora Spaemann sobre los temas apenas expuestos supone hacer un resumen a modo de conclusión de lo dicho hasta este momento. Se intentará evidenciar aspectos relevantes que caracterizan este período de la historia del pensamiento en relación con la teleología en sus dos vertientes: *in natura* y la teleología de la acción, la relación con la teología y la dificultad que supone el paradigma moderno para los mismos autores.

La posición de los autores presentados en relación con las dos vertientes de la teleología estriba en tres modos de ver la realidad. Racionalistas como Descartes y Leibniz y más tarde Kant se decantan, por así decirlo por el aspecto de la teleología de la acción, aun cuando se conciba de modo reducido. La finalidad radica en la conciencia, en el sujeto pensante (Kant); el movimiento desaparece porque pasa a la conciencia del sujeto a partir del cálculo infinitesimal (Leibniz). A consecuencia de ello se potencia la interpretación subjetiva sin relación con un exterior en sí significativo y de tipo solipsista. Se abre la puerta así a la teleonomía.

Autores antiteleológicos como Schopenhauer y Nietzsche denotan con su malestar ante el racionalismo mecanicista, el salto hacia el otro lado de la teleología: lo que sería la teleología *in natura*. Sin embargo, no se trata de un movimiento natural en sí significativo y que lleva a un fin propio, sino la voluntad como manifestación de una voluntad mayor. Al final la libertad individual desaparece. La voluntad desde este punto de vista carece de fundamento y por lo tanto de finalidad. La crítica que buscaría hacerle frente al racionalismo y a la autoconservación como fin del ser, cae en una teleología nihilista.

Hegel elabora una finalidad que reside en el espíritu, en la dialéctica como proceso de superación y desarrollo del concepto, es decir, en la contraposición entre mecanismo e intelecto. En otras palabras, Hegel contrapone ambas vertientes de la

teleología, dando origen así a una nueva realidad en la que el espíritu vuelve sobre sí. Lo subjetivo se disuelve en el todo, el *telos* individual en el universal. A partir de Hegel, lo particular, diferente o “no esencial” desaparece.

En relación con el paradigma moderno Leibniz y Kant tuvieron intentos conciliadores de la identidad y el movimiento, conciencia y realidad. Esto lo detalla Spaemann en su obra *Die Frage Wozu*. La dificultad estriba en que la crítica la hicieron desde el paradigma moderno del conocimiento como certeza y dominio. De esta manera se muestra la necesidad de un concepto mediador que, para Spaemann es el concepto de vida en cuanto movimiento tendiente al ser. La desaparición de este concepto complica la superación de las dicotomías.

El evolucionismo de corte darwinista retorna al mecanicismo del Dios matemático de Descartes y, al sin sentido de la res extensa. Se da origen así a un modo de teleología donde desaparece la autodeterminación y el movimiento natural se dirige a la conservación de la propia especie a través de las adaptaciones al ambiente. El propio Darwin afirma «[...] la selección natural será habilitada para actuar y modificar seres orgánicos a cualquier edad por la acumulación de variaciones benéficas para esa edad [...]»¹⁹⁵

La reflexión histórico-metafísica que realiza Spaemann en *Die Frage Wozu* muestra cómo el avanzar de la modernidad es un camino de vaciamiento de sentido de la realidad, de radicalización de las dicotomías y de búsqueda del dominio de la naturaleza. La mirada al sujeto y a su conocimiento, fundamental para la modernidad e interesante en sus hallazgos, renuncia por otra parte una cosmovisión (*Weltanschauung*) amplia en nombre de sus propósitos: el conocimiento cierto (*Gewißheit*) y del dominio de la naturaleza (*Naturbeherrschung*)

¹⁹⁵ C. DARWIN, *The Origin of Species*, John Murray, Albermable street., London 1859, 86. [...] *natural selection will be enabled to act on and modify organic beings at any age, by the accumulation of profitable variations at that age.*

4. Crítica de Spaemann

a. Inversión de la teleología y Selbsterhaltung

La reducción de la pregunta moderna acerca de la naturaleza y de la realidad misma, lleva a Spaemann a afirmar que existe una inversión de la teleología. En los fines se continúa pensando, pero en vez de verlos como trascendentes, se leen dentro de la tendencia de la conservación de sí. Esto es lo que Spaemann llama la inversión de la teleología. En este sentido la teleología se vuelve inmanente. En la teleología clásica se podía observar la siguiente secuencia: *ens- operatio- finis- contemplatio*. La teleología invertida se expresa de la manera *ens-operatio*. El fin de algo es su operación. En este sentido Spaemann utiliza el concepto autoconservación (*Selbsterhaltung*):

El pensamiento clásico de la jerarquía de los fines presupone algo así como una teleología objetiva: las cosas no son sólo para sí mismas, sino que en sí mismas son fines naturales. La ontología moderna, sin embargo, conoce los fines solo como una tendencia a la autoconservación, es decir, la preservación de lo que ya es. Se puede llamar la definición de teleología en cuanto tendencia a la conservación de sí, una inversión de la teleología.¹⁹⁶

Es interesante indagar por el origen de este concepto en el autor alemán. Él mismo en la entrevista *Über Gott und die Welt* confiesa que el concepto de autoconservación lo trae de M. Horkheimer y T. Adorno. Dos autores pertenecientes

¹⁹⁶ R. SPAEMANN, «Die Undvollendbarkeit der Entfinalisierung», en *Schritte über uns hinaus II*, Klett-Cotta, Stuttgart 2011, 102-126, 106. *Der klassische Gedanke der Zweckhierarchie setzt so etwas wie eine objektive Teleologie voraus: Dinge sind nicht nur für sich selbst Zweck, sondern sie sind an sich Naturzwecke. Die neuzeitliche Ontologie aber kennt Zwecke nur als Tendenz der Selbsterhaltung, das heißt der Erhaltung dessen, was schon ist. Man kann die Definition der Teleologie als Selbsterhaltungstendenz eine Inversion der Teleologie nennen.*

a la Escuela de Frankfurt, con ideas opuestas a las de Spaemann, pero que coinciden en la crítica a la modernidad:

«Subordinación de la existencia a las condiciones de su mantenimiento». Encontré casualmente esta fórmula en 1949, leyendo un libro aparecido en 1947 en Amsterdam, en una pequeña editorial de emigrantes: «Dialéctica de la Ilustración» [Die Dialektik der Aufklärung], de dos autores entonces aún desconocidos para mí: Theodor W. Adorno y Max Horkheimer.¹⁹⁷

En la Dialéctica de la Ilustración Horkheimer y Adorno enfocan la autoconservación como una renuncia. El yo cognoscente sería el producto de la renuncia a la gratificación inmediata, en otras palabras: el sujeto corporal experimenta la pulsión, pero se distancia de ella renunciando a la misma.¹⁹⁸ Esta renuncia se da en favor de la objetivación de la naturaleza del individuo. Parecería que este camino fuese una forma de emancipación liberadora. Esta exposición permite entrever los elementos sobre los cuales Spaemann reflexiona: distancia de sí, objetivación de la naturaleza en una óptica de conservación del ser entendido como una realidad sin fines. Spaemann acoge la distancia de sí, pero en un contexto más amplio de comprensión de la naturaleza (no objetivación) para emanciparse de la misma, proceso que lleva a su plena realización en el caso del hombre, a su vez

¹⁹⁷ R. SPAEMANN, *Über Gott und die Welt*, 152. »Unterwerfung des Daseins unter die Bedingungen seiner Erhaltung« ist eine Formulierung, auf die ich stieß bei der Lektüre eines 1949 zufällig erworbenen, in einem kleinen Emigrantenverlag 1947 in Amsterdam erschienenen Buches, »Die Dialektik der Aufklärung« der mir damals unbekannten Autoren Theodor W. Adorno und Max Horkheimer. Trad. Es R. SPAEMANN, *Sobre Dios y el mundo*, 122. Spaemann podría estarse refiriendo a la siguiente citación de la obra en cuestión: *Selbsterhaltung ist das konstitutive Prinzip der Wissenschaft, die Seele der Kategorientafel, auch wenn sie idealistisch deduziert werden soll wie bei Kant. Selbst das Ich, die synthetische Einheit der Apperzeption, die Instanz, die Kant den höchsten Punkt nennt, an dem man die ganze Logik aufhängen müsse, ist in Wahrheit das Produkt sowohl wie die Bedingung der materiellen Existenz.* M. HORKHEIMER - T. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, 106. (La autoconservación es el principio constitutivo de la ciencia, el alma de la tabla de categorías, incluso si se debe deducir de manera idealista como en Kant. Incluso el Yo, la unidad sintética de la apercepción, la instancia que Kant llama el punto más alto en el que se debe colgar toda la lógica, es en realidad el producto tanto como la condición de la existencia material)

¹⁹⁸ En Spaemann esta distancia no es de corte represiva o negacionista sino más bien de corte contemplativo: observar la naturaleza para comprender sus fines y seguirlos a través de un acto de voluntad.

la renuncia a la pulsión no es en términos represivos o de dominio de la naturaleza sino al contrario:

El acto fundamental de la libertad es el de renuncia a sojuzgar a un ser sojuzgable, el acto de «dejar ser». Sólo en el recíproco reconocimiento y liberación trascienden la naturaleza los seres naturales.¹⁹⁹

En la misma entrevista narra como aquella frase de los miembros de la Escuela de Frankfurt, desembocó en él una serie de numerosas reflexiones que llevaron a algunas convicciones. Una de ellas es que existen dos intereses²⁰⁰ o tendencias fundamentales: la libertad ligada a la realización de sí y la satisfacción de los propios impulsos y de otra parte la conservación de sí. Ambas contrarias. No acaso un curso dado en la Universidad de Turín fue convertido en un artículo que, lleva el nombre de “*I due interessi della ragione*” (Los dos Intereses de la Razón *Zwei Interessen der Vernunft*).

Este concepto de la conservación de sí está presente ya desde su tesis doctoral y está asociado al concepto de inversión de la teleología, por tanto, una suerte de trascendencia inmanente que deriva de ella. Igualmente, asociado a la reflexión sobre la felicidad ya que la vida lograda, desde este punto de vista, sería el conjunto de condiciones de la autoconservación. En esta monografía hace un análisis sobre la posición de L.G.A de Bonald, como restauracionista de la monarquía francesa después de la revolución.²⁰¹ Spaemann considera que el

¹⁹⁹ R. SPAEMANN, «Natur», 37. *Der fundamentale Akt der Freiheit ist der des Verzichtes auf Unterjochung eines Unterjochbaren, der Akt des »Seinlassens«*. In *ihrer gegenseitigen Anerkennung und Freilassung allein überschreiten natürliche Wesen die Natur*. Trad. Es R. SPAEMANN, «Naturaleza», 45.

²⁰⁰ En la misma entrevista Spaemann considera que la Dialéctica de la Ilustración significa el mostrarse de una pareja de tendencias: realización y conservación de sí. El acento muy marcado de una provoca la opuesta y viceversa. Un ejemplo de ello lo ofrece a través de la izquierda y la derecha a nivel político. El autor alemán escribió un artículo que se titula: *Ontologie der Begriffe rechts und links*. Su tesis radica en el mostrar que ambas tendencias en sus extremos son nihilistas.

²⁰¹ Cfr. R. SPAEMANN, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration: Studien über LGA de Bonald*.

Vizconde de Bonald afirma que, el hombre está en el mundo para mejorar sus condiciones de autoconservación y tal es la razón de ser de la cultura, de la educación y todo lo demás.

La esencia de la sociedad civil es la conservación absoluta. La sociedad civil es el universal en el que el individuo se funda a sí mismo. No se trata de la unión de los individuos para vivir bien y progresar en el bien común, sino más bien, siguiendo el contractualismo de Hobbes, una exigencia de autoconservación. La esencia del hombre se define en razón de lo que es necesario para su autoconservación: la sociedad civil. La crítica que Spaemann hace es importante porque este proceso se concretiza en un cambio que va de la metafísica clásica a la teoría de la sociedad y esto, escribe L. Allodi, en el epílogo a la edición italiana de la obra de Spaemann, comporta, «tanto la funcionalización de la filosofía cuanto la “sociologización” de Dios».²⁰². L.G.A Bonald sería el primer teórico de la sociología, mucho antes que A. Comte.

El concepto de la autoconservación también se observa en la tesis de habilitación de Spaemann. Sin centrar la discusión sobre tal concepto, busca comprender su presencia en el paradigma moderno y su influjo en la moralidad. Para el filósofo alemán el concepto está presente desde el inicio de la modernidad:

Una vez más es Spinoza quien ha dado expresión a esta ontología recurriendo a la inversión aludida –esto es, a la autoconservación de sí mismo– para definir completamente lo que es: «El afán con que toda cosa ansía mantenerse en su ser, no es otra cosa que la verdadera esencia de la cosa misma». No podemos seguir trazando aquí la génesis de esta inversión. Su investigación habría de comenzar con las ideas de Bernardino Telesio, que con razón fue calificado por Bacon como «el primer hombre moderno». Telesio desarrolla una teoría de la naturaleza en la que la autoconservación sustituye a la antigua teoría de las facultades y se sitúa como contenido único

²⁰² R. SPAEMANN - L. ALLODI - C. GALLI, *L'origine della sociologia dallo spirito della Restaurazione*, 211.

de toda actividad natural. Como tal, la idea de una tendencia a la autoconservación no es nueva, desde luego.²⁰³

En su obra *Glück und Wohlwollen* dedica un capítulo completo para abordar esta idea. Se podría decir que Aristóteles considera la unidad de la naturaleza metafísicamente. Interpreta la tendencia a la autoconservación de todo ser finito como aspiración a participar²⁰⁴ según su respectiva esencia en el ser divino. Por tanto, conservarse no significa en sentido estricto “no morir”, sino conservarse en el ser para participar de lo divino. Cuando este vínculo se rompe, lo divino queda reducido a una ficción al servicio de la autoconservación.²⁰⁵ A la luz de esta ficción todos los fenómenos se pueden interpretar con base en la funcionalidad. Afirma Spaemann en tal sentido:

Ya Spinoza, había utilizado el concepto radicalizándolo *Conatus sese conservandi est essentia rerum*. La lucha por la autoconservación es la esencia de todos los seres. Esta frase podría servir también como slogan de una teoría de la evolución, en la que todos los seres naturales serían el producto sobreviviente de un programado mecanismo de selección y definidos a partir de este mismo mecanismo²⁰⁶

²⁰³ R. SPAEMANN, *Reflexion und Spontaneität*, 61. *Es ist wiederum Spinoza, der dieser Ontologie den klassischen Ausdruck verliehen hat, wenn er das Seiende schlechterdings durch diese Inversion, d. h. durch Erhaltung seiner selbst definiert: „Das Bestreben, wodurch jedes Ding in seinem Sein zu beharren strebt, ist nichts als das wirkliche Wesen des Dinges selbst.*

Wir könnten die Genesis dieser Inversion hier nicht weiter verfolgen. Ihre Untersuchung hätte wohl bei den Ideen Bernardino Telesios anzusetzen, der mit Recht von Bacon als „der erste der modernen Menschen“ bezeichnet wird. Telesio entwickelt eine Naturtheorie, in der Selbsterhaltung an die Stelle der alten Vermögenslehre als einziger Inhalt aller Naturtätigkeit tritt. Die Vorstellung einer Tendenz zur Selbsterhaltung als solche ist natürlich nicht neu. Trad. Es R. SPAEMANN, *Reflexión y espontaneidad*, 101.

²⁰⁴ ARISTÓTELES, *De Anima*, II,4.

²⁰⁵ En la teología moral se encuentra una imagen muy gráfica de cuanto se ha dicho. Dios deja de ser la finalidad para transformarse en condición (no causa) de la autoconservación (no condenación) eterna de un sujeto. Este modo de ver las cosas aparentemente tan especulativo ha tenido impacto en el modo como se conciben la salvación y la moralidad.

²⁰⁶ R. SPAEMANN, «Wahrheit und Freiheit», en *Schrift über uns Hinaus I*, I, Klett-Cotta, Stuttgart, 319. *Conatus sese essentia rerum- Das Streben nach Selbsterhaltung ist die Essenz aller Seienden. Dieser Satz könnte auch als Moto einer Evolutionstheorie dienen, die alle natürlichen Wesen als Produkte eines aufs Überleben programmierten Selektionmechanismus betrachtet und sie durch diesen Mechanismus definiert.* (La

La autoconservación es lo procurado por el instinto animal. El instinto, a su vez, utiliza en su beneficio la información de los sentidos. Pero el ser humano, admitiendo sin remilgos su constitución orgánico-animal, supera ilimitadamente el plano instintivo-sensorial, para implantarse en el ámbito de la razón, a la cual es dado conocer las cosas en su esencia. Las consecuencias de la inversión de la teleología son bastante concretas cuando se ve lo que ocurre con la sociología. Sin embargo, también hay consecuencias para la filosofía política y la teología moral.

En el caso de la filosofía política, Spaemann aborda el contractualismo en Hobbes. Para el filósofo inglés, el fin de la vida en sociedad no es alcanzar el sumo bien y por lo tanto la perfección y la felicidad como afirmaba Aristóteles, sino evitar el sumo mal y éste es la muerte violenta. Ésta sería la finalidad del Estado. Los individuos se someten en un contrato social a un soberano absoluto. «El derecho natural lo define Hobbes en el *Leviathan* como la *summa* de las reglas que debemos seguir para asegurar nuestra autoconservación»²⁰⁷ ¿Qué modelo de Estado deriva de esta visión? El empirismo y el naturalismo presentes en Hobbes y demás empiristas se demuestra incapaz de comprender qué es el hombre. Presenta una antropología de las pasiones, fundada en el miedo, la guerra y el conflicto: “*Homo homini lupus*”²⁰⁸.

La teología moral también recibió el impacto de este enfoque. Spaemann sostiene que Tommaso Campanella aborda la teología moral desde la autoconservación. Afirma Spaemann en efecto:

traducción es de la autora). *Conatus sese conservando est ipsa rei essentia*. B. SPINOZA, *Ethica*, Laterza, Bari 1915, propositio XXII.

²⁰⁷ R. SPAEMANN - R. LÖW, *Die Frage Wozu?*, 107. *Das Naturrecht definiert Hobbes im Leviathan als die Summe der Regeln, die wir befolgen müssen, um unsere Selbsterhaltung zu sichern*. (La traducción es de la autora)

²⁰⁸ T. HOBBS - J. BOHN, «Philosophical Rudiments Concerning Government and Society. The Epistle Dedicatory», en *English Works of Thomas Hobbes*, II, London 1841, ii.

La teología viene revisada por primera vez a la luz del principio de autoconservación por Campanella: *vita aeterna, id est conservatio essentiae et existentiae*. La vida eterna no se entiende como incremento, sino como autoconservación. En esta reside el bien supremo, fin del actuar moral: la conservación es el bien supremo de todas las cosas.²⁰⁹

Tales afirmaciones conducen a una reflexión sobre el tema del bien moral en la que parecería escindirse la tríada clásica del bien honesto, placentero y útil. En este orden de ideas, el bien que quedaría sería el útil a la conservación, con todo no es ni bien ni fin en sentido estricto. Únicamente lo es en vista de otra cosa que, sí es querida por sí misma. Esto en relación con lo divino presenta una problemática particular que el mismo Spaemann reconoce y sobre la que reflexiona, ya que tiene un impacto directo en la teología en general y luego en la teología moral en particular. El amor a Dios sería según la visión moderna, la forma suprema de autoconservación del hombre, pero no se trata aquí del *finis quo* sino del *finis cuius*, el hombre tiende a Dios porque le garantiza su autoconservación, porque condición de la misma. Dios deja de ser el fin por antonomasia y en tal sentido del propio autotranscenderse transformándose no ya en causa sino en condición de la propia autoconservación. Sin ánimo de abrir un *excursus* sobre una disciplina que excede el presente trabajo como es la teología moral, es relevante analizar las consecuencias de ese modo de abordar la cuestión del fin del hombre. ¿Qué praxis en la enseñanza moral se deriva de tal una concepción?

La filosofía moral recibió también el impacto. Para Aristóteles, la vida en la polis suponía la adquisición y el ejercicio de las virtudes por amor de las cuales era importante vivir. El hombre es político por naturaleza en el sentido de que es un ser

²⁰⁹ R. SPAEMANN - R. LÖW, *Die Frage Wozu?*, 107. *Die Theologie wird erstmals bei Campanella unter dem Prinzip der Selbsterhaltung revidiert: vita aeterna is est conservatio essentiae et existentiae. Das Ewige Leben wird nicht verstanden als Steigerung, sondern als ewige Selbsterhaltung; in dieser besteht auch das höchste Gut, das Ziel allen sittlichen Handelns: conservatio igitur summum bonum est rerum omnium.* (La traducción es de la autora).

social. Si se sigue la reflexión sobre la autoconservación y el esencialismo planteado tanto por Leibniz como por Spinoza, el hombre no tendría necesidad de la polis, pues todo lo que necesita está contenido en su ser. La vida en sociedad como elemento esencial desaparece:

Si el hombre ha comprendido que es solamente una modificación de la sustancia infinita de Dios y ha entendido su subjetividad individual como una ilusión, su voluntad dirigida a la autoconservación se transforma: desde ese momento, él se dirige al mundo en su totalidad, el cual se conserva independientemente y es uno con Dios.²¹⁰

Según el filósofo alemán, Nietzsche sostiene en su obra *Jenseits von Gut und Böse (Más allá del bien y del mal)* que el hombre no quiere conservarse, sino crecer e ir más allá de sí. Esta postura recoge de algún modo el malestar existencial de alguien para quien en la relación con la realidad está ya todo definido y contenido en sí. De este modo, una clave de lectura de la teoría del *Übermensch* es precisamente la de un deseo de trascendencia, de ir más allá de sí, pero que en el modo de plantearse se trasciende en la nada. Nietzsche ve el problema, pero no la solución. Con todo es un intento por superar el ciclo de la teleología como autoconservación.

En la teleología reducida a la autoconservación Nietzsche descubre un déficit ontológico inherente a la caracterización del viviente. Él compensa este déficit radicalizando el antiteleologismo hasta hacer emerger una teleología sin fines. El sujeto trascendente se trasciende en la nada.²¹¹

²¹⁰ *Ibid.*, 108. *Wenn der Mensch begriffen hat, dass er selbst nur eine Modifikation der unendlichen Substanz Gottes ist, wenn er seine individuelle Subjektivität als Illusion durchschaut hat, dann verwandelt sich sein auf Erhaltung gerichteter Wille: er richtet sich hinfort auf die Welt als ganze, und die erhält sich ohnedies; sie ist eins mit Gott.* (La traducción es de la autora)

²¹¹ *Ibid.*, 110. *In der auf die Selbsterhaltung reduzieren Teleologie entdeckt Nietzsche ein ontologisches Defizit bezüglich der Charakterisierung des Lebendigen. Dieses Defizit gleicht er aus durch seine Radikalisierung des Antiteleologismus, die er in seine ziellose Teleologie ausmünden läßt. Das sich selbst transzendierende Subjekt transzendiert sich ins Nichts.*

Eso es la “voluntad de poder” (*die Wille zur Macht*): voluntad de voluntad, voluntad de sí, sin fines externos que la perturben ni la conduzcan fuera de su apoteósica soberanía. “*Apotheosis*”: divinización. Detrás de la inversión de la teleología a partir del tardo medioevo está el comienzo de la supresión del concepto de naturaleza. La naturaleza se vuelve mera materia sujeta al dominio del hombre. Las ciencias naturales no buscan ya la esencia de los fenómenos sino el descubrimiento de las leyes que acompañan dichos fenómenos y que los hacen previsibles.

Spaemann es consciente de que es importante retomar la postura aristotélica porque esta abre a dos niveles de autoconservación y por lo tanto dos modos de entenderla dentro del discurso. Si hay una inclinación a la conservación de la vida *zen*, existe también la inclinación a la vida buena *eu zen*. Esta sería la puerta de entrada para no reducir el fin de la vida del hombre a su autoconservación física sino, abrir la posibilidad de la trascendencia como finalidad propia:

Esta distinción entre *zen* y *eu zen* —que Spinoza niega explícitamente con su identificación entre ser y perfección— desaparece ya con Telesio. En el escrito aristotélico sobre el alma, los sentidos de los animales se distinguen por su orientación al ser o al bienestar. Y Santo Tomás de Aquino escribe en su Comentario a la Metafísica: «el fin es ora la existencia sin más, ora el bienestar». En Aristóteles, el modo de pensar teleológico llega hasta el punto de entender el mismo impulso de autoconservación como un impulso que trasciende la mera existencia. Y es que el impulso o tendencia a perdurar en el tiempo por encima del ahora se interpreta como una participación (méthexis) en lo divino, en lo eterno.²¹²

²¹² R. SPAEMANN, *Reflexion und Spontaneität*, 61. *Und eben diese Unterscheidung zwischen zen und eu zen, die in Spinozas Identifizierung von Sein und Vollkommenheit ausdrücklich negiert wird, verschwindet bei Telesio. In der Aristotelischen Schrift über die Seele werden die Sinne der Lebewesen in solche unterschieden, die um des Seins willen und jene, die um des Wohlseins willen seien. Und Thomas von Aquin schreibt in seinem Metaphysikkommentar: „Das Ziel aber ist das Dasein schlechthin oder das Wohlsein“. Die*

b. Teleonomía

Spaemann une otro concepto a la autoconservación e inversión de la teleología. Se trata de la *Teleonomie* (teleonomía). Tal concepto significaría la finalidad e irreversibilidad de algunos procesos y sus respectivas estructuras. La idea puede ser también positiva en la medida en que busca rescatar la finalidad que subyace a tantos procesos. «Es un concepto puesto en circulación por el biólogo C. S. Pittendrigh al tratar de la adaptación biológica»²¹³ El concepto lo toma de C.S Pittendrigh²¹⁴ y lo asocia a una teleología simulada:

He dicho que la teleonomía es una reconstrucción científica de la teleología. El punto está en cuáles son las implicaciones de las reconstrucciones y su relación con el objeto reconstruido. El Newton del hilo de hierba para Kant era como el reconstructor del hilo de hierba. ¿Qué hace el reconstructor? ¿Qué diferencia hay entre un programa elaborado por nosotros y un programa natural? ¿Qué diferencia hay entre la vida y su simulación? Comentando a Aristóteles, Hegel escribe: “La concesión fundamental de Aristóteles es que él entiende la naturaleza como vida, la naturaleza de algo como una realidad que es en sí un fin, unidad consigo misma, principio de la actividad propia. [...] La teleología se diferencia de la teleonomía en

teleologische Denkweise des Aristoteles geht dabei so weit, das Streben nach Selbsterhaltung selbst noch als ein das bloße Vorhandensein transzendierendes Streben zu begreifen. Das Streben nach Dauer über das jeweilige Jetzt hinaus wird als Streben nach der Teilhabe (méthexis) am Göttlichen, am Ewigen interpretiert. Trad. Es R. SPAEMANN, *Reflexión y espontaneidad*, 102.

²¹³ L. DURIEUX MONTOYA, «Teleonomía y Función Biológica. Una investigación sobre las raíces y las virtualidades de la teleonomía según Konrad Lorenz», *Naturaleza y Libertad* 15 (2020), 75.

²¹⁴ Biólogo británico nacionalizado estadounidense. Profesor de la Universidad de Princeton y luego de Stanford donde ayudó en el desarrollo del programa sobre biología humana. Se le atribuye el título de “*father of the biological clock*” (padre del reloj biológico) por sus estudios en cronobiología y las propiedades del reloj circadiano. Cfr. C. S. PITTENDRIGH, *Circadian oscillations and organization in nervous systems*, MIT Press, Cambridge, Mass. 1975^{1st MIT Press pbk. ed.} Cfr. «Colin Pittendrigh | Seaside», en <https://seaside.stanford.edu/pittendrigh> [10-1-2024].

cuanto permanece como su eterno presupuesto. La teleonomía no es otra cosa que la teleología simulada.²¹⁵

Además, Spaemann considera que este nuevo concepto es sintomático de un cambio científico de la misma manera que sostiene que tal concepto proviene de una lectura equivocada de Aristóteles. Nuestro filósofo continúa afirmando:

Pittendrigh introdujo el concepto teleonomía con la intención declarada de tomar distancia de una idea de teleología, según él, de matriz aristotélica. El discurso teleonómico, escribe, no implica obligaciones de algún tipo hacia la teleología aristotélica que consiste en un principio de causalidad eficiente. Resulta más que evidente que se trata de una comprensión no adecuada de Aristóteles²¹⁶

²¹⁵ R. SPAEMANN, *Schritte über uns hinaus II*, 117-118. *Ich sagte, Teleonomie sei eine wissenschaftliche Rekonstruktion der Teleologie. Die Frage, um die es geht, ist, was Rekonstruktionen leisten und wie sie sich zum Rekonstruierten verhalten. Kant verstand unter dem Newton des Grashalms einen Rekonstrukteur des Grashalms. Was tut dieser Rekonstrukteur? Was unterscheidet ein von uns gemachtes Programm von einem natürlichen Programm? Was unterscheidet Leben von seiner Simulation? Hegel schreibt, Aristoteles kommentierend: »Der Hauptbegriff des Aristoteles ist, dass er Natur als Leben auffasst, die Natur von etwas als ein solches, das Zweck in sich ist, Einheit mit sich selbst, die Prinzip seiner Tätigkeit ist. [...] Teleologie unterscheidet sich von Teleonomie dadurch, dass sie immer deren Voraussetzung bleibt. Teleonomie ist simulierte Teleologie.*

²¹⁶ *Ibid.*, 111. *Pittendrigh führte den Ausdruck in bewusster Absetzung gegen jenen Teleologiebegriff ein, den er für den aristotelischen hielt. Teleonomisches Reden, so schreibt er, impliziere keine Verpflichtung gegenüber der aristotelischen Teleologie als eine» effizienten Kausalprinzip« Das Missverständnis des Aristoteles liegt hier auf der Hand.* La cita original de C.S Pittendrigh en B. GLASS, «Explanation in Biology», *Journal of the History of Biology* 2/1 (1969), 47-53. *Today the concept of adaptation is beginning to enjoy an improved respectability for several reasons: it is seen as less than perfect; natural selection is better understood; and the engineer-physicist in building end-seeking automata has sanctified the use of teleological jargon. It seems unfortunate that the term 'teleology' should be resurrected and, as I think, abused in this way. The biologists' long-standing confusion would be more fully removed if all end-directed systems were described by some other term, like 'teleonomic', in order to emphasize that the recognition and description of end-directedness does not carry a commitment to Aristotelian teleology as an efficient [sic] casual principle.*

La crítica de Spaemann a los “teleónomos”²¹⁷ radica en que se asocia la teleología a un entramado de conexiones universales externas en las que todos los eventos estarían interconectados. La lectura de Aristóteles desmiente esta concepción. El hecho de que la lluvia sea la condición para que el trigo crezca, no significa que la finalidad del ciclo del agua sea el trigo. Prueba de ello, afirma Spaemann, es que una lluvia torrencial puede inclusive llegar a destruir los campos. De otra parte, sostiene Spaemann, el concepto de teleonomía parecería acuñado para los tiempos actuales en los que los sistemas informáticos, la así llamada inteligencia artificial y el metaverso, entre tantos otros, hacen parte del debate público contemporáneo:

Naturalmente el concepto de “máquina construida para un fin” de la informática moderna ha ejercido su influencia. El funcionamiento de estas máquinas puede ser descrito solo en un lenguaje teleológico. Pero al mismo tiempo, estas máquinas no quieren nada. Su orientación finalizada no es otra cosa que el resultado de una especial sucesión de mecanismos unidos entre ellos. Resulta que un tal programa cerrado o abierto está predispuesto para acoger informaciones ulteriores y por tanto aprender. La expresión “teleonomía” se refiere entonces a aquel tipo de orientación finalizada que, se puede obtener como resultado de los programas, como escribe el biólogo Ernst Mayr, que regulan un proceso o un comportamiento para que éste pueda llegar a un fin predefinido.²¹⁸

Spaemann considera que el debate se centra en el modo de concebir la causa como generativa. En una máquina programada para alcanzar un determinado fin, la

²¹⁷ Los dos principales „teleónomos” son C.S Pittendrigh y E. Mayr. Cfr. R. SPAEMANN - R. LÖW, *Die Frage Wozu?*, 300.

²¹⁸ *Ibid.*, 302. *Natürlich hat hier der Begriff »zielstrebigter Maschinen« der modernen Informatik Pate gestanden. Das Funktionieren solcher Maschinen kann nur in einer teleologischen Sprache beschrieben werden. Gleichzeitig aber wollen ja diese Maschinen nichts. Ihre Zielstrebigkeit ist nichts als das Resultat einer speziellen Anordnung von Wirkungsmechanismen, Resultat eines sogenannten Programms, sei es eines geschlossenen, sei es eines offenen Programms, das für die Aufnahme weiterer Informationen, also für »Lernen« disponiert. Der Ausdruck »Teleonomie« soll nun für jene Art der Zielgerichtetheit stehen, die sich als Resultat von Programmen begreifen läßt. Programme aber steuern, wie der Biologe Ernst Mayr schreibt, »einen Vorgang oder ein Verhalten so, daß er zu einem vorgegebenen Ende führt«.*

causa que genera su movimiento es el software con el que es construida. En la lógica de que la *causa finalis* no es la *causa efficiens*, el software no es el generador de sentido. Para seguir el debate, el filósofo alemán acude a Aristóteles. En esto afirma que el programa cibernético es muy cercano al modelo de arte del Estagirita. Si existiera el arte de construir una nave de madera, esa actuaría como naturaleza y la nave como *physei-on*, un ente natural.²¹⁹ De cualquier modo, continúa Spaemann, Aristóteles era consciente del carácter analógico de esta afirmación. El arte imita la naturaleza en la visión aristotélica y no confunde el modelo con lo simulado por el modelo. Esta es la gran diferencia con los exponentes de la teleonomía. En lo que parecería un intento de diálogo con este grupo de biólogos, el filósofo alemán afirma que Aristóteles «tiene un modelo teleonómico pero una ontología teleológica».²²⁰

Dentro de esta perspectiva, la teleonomía es percibida como reductiva de la realidad. Emerge como consecuencia la oportunidad del diálogo entre las ciencias exactas, las ciencias biológicas, la metafísica e inclusive la reflexión teológica. Las dos vertientes de la teleología se hacen también presentes: hay un principio vital que guía los seres hacia su finalidad natural y al mismo tiempo existe la libertad humana que siendo consciente del movimiento natural, lo conduce libremente a su plenitud.

El concepto fundamental es entender la naturaleza como vida y por tanto con un movimiento propio traducido en “por amor de”. Spaemann entiende que el concepto de teleonomía refleja la necesidad de superar el dualismo de la ciencia moderna.²²¹ En el concepto de finalidad está comprendida la finalidad real. Por

²¹⁹ Cfr. ARISTÓTELES, *Física II*, 199b 1-10.

²²⁰ R. SPAEMANN - R. LÖW, *Die Frage Wozu?*, 302. *Er hat ein teleonomisches Modell, aber seine Ontologie ist teleologisch.*

²²¹ J. Hacke reflexiona sobre como interpreta Spaemann los extremos buscando su resolución no en la contraposición dialéctica de Hegel sino en la mutua pertenencia de los extremos: *Nicht »Versöhnung durch Aufhebung der Entzweiung« (das wäre Terror)*,

estos motivos la recuperación del concepto de vida será clave para el redescubrimiento de los conceptos de finalidad y de naturaleza.

Un elemento para abordar la discusión sobre el concepto de teleonomía sería que éste se entienda dentro del paradigma moderno de certeza y dominio. Pretendería explicar procesos, organismos y sistemas con una mirada que no va más allá de la teleología simulada. Los autores que hablan de la teleonomía tienen la certeza de la finalidad existente en los procesos y en las estructuras. Sin embargo, tampoco abren la puerta a una comprensión más amplia de la realidad en la que, la finalidad intrínseca de organismos y procesos no es un movimiento únicamente producto de la evolución. En el caso del ser humano, la finalidad natural va unida a la finalidad de la acción.

c. Dicotomías emergentes: naturaleza-libertad /naturaleza-cultura. naturalismo y espiritualismo

La dicotomía naturaleza-libertad ha tenido muchas manifestaciones en la historia de la filosofía si se entiende esta oposición como: “lo no hecho por el hombre” y “las acciones del hombre”. Precedentemente se había visto que es precisamente la naturaleza recibida la que es el presupuesto ontológico para la acción humana y que, por tanto, ésta es también natural. Es natural que el hombre actúe, el hombre es naturalmente libre y también libremente natural. Para los antiguos la expresión podría darse a través de *physis* y *nomos*. Para algunos medievales bajo la forma *voluntas ut natura* (voluntad no deliberativa ni electiva, es decir, necesitada) y *voluntas ut ratio*, (voluntad electiva, es decir libertad), con

sondern »die Zusammengehörigkeit des Entzweiten«, das ist laut Robert Spaemann die Quintessenz der Philosophie wie auch der Institutionentheorie Ritters, die auf dessen Hegel-Interpretation fußt. J. HACKE, Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik, 160.

la llegada de la modernidad²²² podría decirse que estaría bajo la expresión naturaleza- cultura, naturaleza- historia. Estas oposiciones muestran dos conceptos en conflicto del que en algún momento alguno tendría que salir vencedor.

En la historia de la teología, la filosofía²²³ ha cumplido un papel importante, le ha ofrecido una estructura y un lenguaje que han servido para expresar conceptos que tienen que ver con la Revelación: Por tanto, ambas ciencias tienen una relación importante y están llamadas a dialogar entre sí. Como se ha visto, hay enfoques teológicos que afectan profundamente a la filosofía y viceversa. En este orden de ideas, en el momento de expresar la relación naturaleza- libertad como dicotómica, aparecen para la teología moral algunos problemas que, aunque exceden la investigación de este trabajo y no serán profundizados en esta sede, muestran que el debate es real y de calado. Además de ello, en sede teológica aparece el par de conceptos naturaleza y gracia de enorme importancia en la teología cristiana. La contraposición naturaleza- gracia o naturaleza pura y gracia sobrenatural.

¿La naturaleza está completa y la gracia es tan solo un *superadditum*? O por el contrario ¿nada de lo que hace el hombre es hecho por él mismo porque la gracia sobrenatural es la que actúa, haciéndolo una especie de títere de Dios? No se trata

²²² Descartes y Kant elaboran arquitectónicamente sus respectivas filosofías sobre este falso dilema. Particularmente Kant, después de asumir como bueno el mecanicismo de los siglos XVII y XVIII, se ve en la necesidad de poner todo el peso en la región de la libertad, desarraigada de la naturaleza, entendida mecanicistamente. De ahí su división de la Crítica de la razón en teórica (o pura), que se concluye en el fenomenismo antimetafísico, pero que es preámbulo a la región de lo específicamente humano, la libertad y sus presupuestos prácticos: los postulados de la razón práctica: hay un Dios, hay un orden “pensable” de una libertad, aunque no constatable empíricamente y una vida duradera o eterna.

²²³ Spaemann explica la relación entre filosofía y la teología como la lucha de la filosofía por emanciparse de la teología: la filosofía vista como alternativa a la fe de la Iglesia (Ilustración), el racionalismo y la filosofía trascendental como la filosofía que aporta conocimientos ciertos y finalmente el protestantismo que, a los ojos del autor alemán busca una integración entre ambas sin llegar a ningún resultado positivo. Para Spaemann la teología y la filosofía tienen un ámbito propio. La filosofía no puede integrar la fe ni interpretarla de manera auténtica, debe permanecer abierta a ella renunciando a dar una explicación exhaustiva de la realidad. Cfr. R. SPAEMANN, *Das unsterbliche Gerücht*, 91; Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN, *El rumor inmortal*, 86.

de entrar en este debate que, incluso desde antes de la controversia *de auxiliis* estaba ya presente en la reflexión teológica. Lo importante es ver que en el fondo el debate tiene un fuerte componente filosófico en lo que se refiere al concepto de naturaleza y de la misma libertad.

¿Cómo entender la relación entre naturaleza y libertad? Spaemann afirma que Tomás de Aquino siguiendo a San Agustín se refiere al concepto de *naturalis inclinatio* lo que pertenece a un ser por naturaleza es el presupuesto de todo lo demás. La voluntad misma es producto de la educación estimulada por la automediación y la misma educación, se da entonces que toda educación trabaja sobre una dinámica de impulso natural ya dado. La relación entre ambos conceptos tendría que ver con el impulso hacia el bien que en el hombre se manifiesta en forma de deseo. La acción se basa en la experiencia del *hacia dónde* impulsan los movimientos internos. Para decirlo con palabras de Spaemann, sería la experiencia personal de la teleología natural. «Sólo podemos formarnos intenciones si ya están dados fines en nosotros a la manera de necesidades e impulsos, sean naturales o estén socialmente mediados».²²⁴

Esto implica una especie de lectura y de hermenéutica de sí que supone la interpretación de los impulsos de acuerdo con sus fines. Estos impulsos no serán “puros” sino que estarán mediados por la cultura e históricamente situados. La clave está en el entender naturaleza y libertad o naturaleza y cultura no como contrapuestas sino como correlativas la una para la otra. No sería posible entender la naturaleza sin la libertad y sobre todo la segunda sin la primera, del mismo modo como no sería posible entender la naturaleza sin la cultura y la cultura sin la naturaleza. Las experiencias humanas desde este punto de vista estarían mediadas por ambas realidades.

²²⁴ R. SPAEMANN, «Naturteleologie und Handlung», 51. *Wir können überhaupt nur Absicht entwickeln, wenn wir schon Zwecke in uns vorfinden in der Weise von Bedürfnissen und Trieben, seien diese natürlich oder gesellschaftlich vermittelt.* Trad. Es R. SPAEMANN, «Teleología natural y acción», 59.

En su reflexión filosófica, Spaemann buscaba superar estas mismas dicotomías. Lo importante sería encontrar un concepto que englobara ambos polos aparentemente opuestos. En un ciclo de conferencias dado en la Universidad de Turín, Robert Spaemann tuvo una intervención que después fue publicada en un volumen que se titula *Cos'è il naturale*. Spaemann le puso como título: *I due interessi della ragione*. Ahí se aborda otra dicotomía importante para el filósofo alemán: naturalismo – espiritualismo. Esta dicotomía la presenta Spaemann como palpable en el debate sobre temas que tocan los derechos del hombre, la tecnología, la genética, la defensa de la vida y sostiene que se presentan con una ambivalencia fundamental: el naturalismo – espiritualismo. La filosofía sería el esfuerzo por comprender el dualismo, devolviendo a estos dos extremos la unidad que los fundamenta. De una parte, la teoría de la evolución y la neurobiología han creado una concepción del conocimiento de corte naturalista.

En este sentido, el conocimiento se ve como una forma de adaptación del individuo a su ambiente y, como se ha dicho anteriormente, la libertad también se pone entre paréntesis. Spaemann afirma que quien estudia el cerebro, por ejemplo, es realista en relación con el mismo y sus funciones, pero, si no va más allá de esto, no descubre el sujeto del conocimiento del cerebro. Cuando esto ocurre la ciencia se vuelve materia inerte, se vuelve totalmente objeto, constatación de fenómenos que quedan incomprensibles. La autotranscendencia se vuelve una ilusión.²²⁵ En palabras de M. Amori:

Ser señor de la situación significa concretamente que todo el resto debe subyacer a las condiciones de cognoscibilidad y manipulación que él mismo pone. La ciencia produce una homogeneización de la experiencia, su total

²²⁵ Cfr. R. SPAEMANN, «I due Interessi della Ragione», 14-15; Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN, «Los dos intereses de la razón», 364.

objetivación y reducción a un medio para la explotación por parte del hombre²²⁶

Para Spaemann el lugar que ocupa la antropología en esta antinomia es un tema interesante porque, sería necesario ver cuál sería el estatuto ontológico del ser que opera tal objetivación. Para Spaemann el primer paso habría sido el emanciparlo de la naturaleza y contraponerlo a la misma²²⁷, haciéndole de alguna manera creer que es el señor de la naturaleza, según aquellas palabras de Descartes de “*maitre et possesseur de la nature*”²²⁸. ¿Qué pasa cuando el hombre mismo se descubre como parte de la naturaleza y que por lo tanto él mismo puede hacerse objeto de sí mismo? Según Spaemann, en línea de principio como sujeto del conocimiento, el hombre mismo se retrae de esta mirada, pudiendo ser así principio de acciones cuya ley sea la autodeterminación.²²⁹ De esta manera, se podría decir que el hombre cae en una trampa: el ser maestro y poseedor de la naturaleza se vuelve contra él, pues él mismo tiene un componente natural. Ser poseedor de sí mismo en sentido cartesiano es la objetivación de sí en orden al dominio de sí, no en orden a la relación de confianza y asunción de sí que plantea Spaemann. En una entrevista en la que le preguntaron acerca de la finalidad de la educación respondió: «Poder vivir en amistad consigo mismo».²³⁰

²²⁶ M. AMORI, «Pensiero di Robert Spaemann tra la critica della modernità e l'ontologia teleologica», *Rivista Filosofica Neoscolastica* (2005), 1000-1049, 94. *Padrone della situazione significa concretamente che tutto il resto deve soggiacere alle condizioni di conoscibilità e manipolabilità che egli pone. La scienza cioè produce una omogeneizzazione dell'esperienza, una sua totale oggettivizzazione e riduzione a mezzo per lo sfruttamento da parte dell'uomo.* (la traducción es de la autora)

²²⁷ Cfr. R. SPAEMANN, «Ende der Modernität?», 239; Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN, «¿Fin de la modernidad?», 254.

²²⁸ R. DESCARTES, *Discours de la méthode* VI.

²²⁹ Cfr. R. SPAEMANN, «Sein und Gewordensein. Was erklärt die Evolutionstheorie?», 190; Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN, «Ser y haber llegado a ser ¿Qué explica la teoría de la evolución?», 202.

²³⁰ R. SPAEMANN - H.-G. NISSING, «Die Natur des Lebendigen und das Ende des Denkens Entwicklungen und Entfaltungen eines philosophischen Werks – Ein Gespräch», 126. *Mit sich selbst in Freundschaft leben können.*

De otra parte, está el espiritualismo, el cual explica Spaemann de la siguiente manera:

La ciencia moderna es materialista por definición. Uno de sus teóricos, Daniel Dennett, escribe que no está preparado para dirigir un debate sobre el monismo materialista. Para él esta es la condición a priori de toda investigación científica, y por tanto tiene que ser defendido como los dogmas de la religión. Pero, así, la propia ciencia se convierte en una instancia puramente espiritual y extramundana. A esto me refiero cuando hablo de una conversión del naturalismo en espiritualismo.²³¹

Este parecería ser el camino para salir de la reducción materialista mecanicista. El espiritualismo sería una especie de afirmación de una subjetividad incondicionada e incondicionable²³². Los contenidos intencionales en Descartes son puestos entre paréntesis porque pueden estar sujetos a la duda y al error. Lo que queda y que resiste a cualquier duda es la infinitud de Dios capaz de garantizar la verdad del pensamiento puro. Este modo de leer la realidad ha derivado en un instrumento de dominio del mundo y del hombre sobre el hombre a los ojos del filósofo alemán. Para él el hombre tiene una posición privilegiada en el mundo porque es el único ser capaz de autolimitación debido a que es el único ser capaz de tomar una postura ante el mundo en el sentido de la posición excéntrica de la que habla H. Plessner. El hombre es un ser espiritual y al mismo tiempo natural y encarnado. La condición humana habla de biología y también de vida espiritual. «La *conditio humana* no es ni puramente biológica ni puramente espiritual. El orden natural no pierde vigor, sino que se transforma en un *ordo amoris* racional».²³³ Esta

²³¹ R. SPAEMANN, «I due Interessi della Ragione», 16. *La scienza moderna è per definizione materialistica. Un suo teorico, Daniel Dennett, scrive di non poter condurre un dibattito sul monismo materialistico. Questo per lui costituisce infatti la condizione a priori di ogni ricerca scientifica e dunque deve essere difeso così come avviene per i dogmi della religione. Ma in tal modo la scienza stessa diventa un'istanza puramente spirituale ed esterna al mondo. E questo è ciò che chiamo rovesciamento del naturalismo in spiritualismo.* Trad. Es R. SPAEMANN, «Los dos intereses de la razón», 366.

²³² M. AMORI, «Pensiero di Robert Spaemann tra la critica della modernità e l'ontologia teleologica», 197.

²³³ R. SPAEMANN, «I due Interessi della Ragione», 18. *La conditio humana non è né puramente biologica né puramente spirituale. L'ordine naturale non viene sminuito ma*

analogía entre naturaleza y razón no podría ser compatible con el dualismo espiritualismo- naturalismo, pues éste se reproduce en formas opuestas.

Spaemann considera que, existen modos de entender el origen de esta antinomia. En la modernidad y de modo concreto David Hume, afirmó que del ser no se deriva el deber ser²³⁴, es decir, negó la normatividad de lo real. Ello habría dado origen a dos modos separados de ver el mundo y de enfocar la investigación sobre el mismo. Esta posición se sustenta en la eliminación de la finalidad y de la teleología. Como consecuencia de tal eliminación surge también el fisicalismo²³⁵. En él no sería posible encontrar lo “no- natural”, porque desde este punto de vista la naturaleza es el conjunto de leyes y fuerzas del mundo. Esta separación es identificable con la antítesis naturalismo- espiritualismo. De todos modos, se trata de ver la naturaleza en la que de un lado viene espiritualmente diluida y de otra el espíritu se reduce de modo naturalista. Al final sería igual a las formas de naturalismo reductivo, que interpretan el hombre como producto natural programado para la supervivencia y que insertan el reino del espíritu en este ámbito en una medida funcional.

trasformato in un ordo amoris fondato sulla ragione". Trad. Es R. SPAEMANN, «Los dos intereses de la razón», 368.

²³⁴ *I cannot forbear adding to these reasonings an observation, which may, perhaps, be found of some importance. In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remark'd, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surpriz'd to find, that instead of the usual copulations of propositions, is, and is not, I meet with no proposition that is not connected with an ought, or an ought not. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this ought, or ought not, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it shou'd be observ'd and explain'd; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it. But as authors do not commonly use this precaution, I shall presume to recommend it to the readers; and am persuaded, that this small attention wou'd subvert all the vulgar systems of morality, and let us see, that the distinction of vice and virtue is not founded merely on the relations of objects, nor is perceiv'd by reason.*D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, Oxford Clarendon Press, London 1739 III, I, I.

²³⁵ Se trata de una forma de monismo íntimamente unido al materialismo. Tiene un fuerte influjo en el ámbito de la filosofía de la mente. El término fue acuñado por el filósofo austriaco Otto Neurath a inicios del siglo XX y defendido por Rudolf Carnap.

Dos ejemplos de ello son Sartre y Dawkins. Para el filósofo francés que concibe el hombre como absoluta libertad²³⁶, se radicaliza la perspectiva interior de la *res cogitans*. Si el hombre tiene una perspectiva externa, es la ocasión para que la mirada de los otros lo fijen y lo transformen en un objeto y de esta manera se bloquea el movimiento de la propia trascendencia. Este modo de pensar explica la frase tan conocida: «el infierno son los demás»²³⁷. Esto supone, para Spaemann, que la mirada de los demás será una mirada cartesiana si se parte del paradigma de Sartre. Spaemann considera que para el biólogo Dawkins, la misma mirada se vuelve objeto del reduccionismo cientificista. Para él una madre sería una máquina programada para propagar sus genes, a final de cuentas: «Somos máquinas de supervivencia, robots semovientes programados ciegamente para preservar las moléculas egoístas conocidas con el nombre de genes».²³⁸

En esta misma dirección se podría interpretar el enfoque evolucionista que, según Spaemann estaría centrado en una lectura de “lo bueno para” no de lo bueno en sí. Cada persona se puede identificar como causa de sus acciones y esto sería un camino para conciliar estas antinomias, sin embargo, no ha sido así. Otro autor que sería interesante observar a la luz de esta antinomia es Rousseau. La teoría del buen salvaje²³⁹ es, según Spaemann, un modo de trasponer la antinomia de la naturaleza pura y la gracia sobrenatural al nivel netamente filosófico de la relación naturaleza-

²³⁶ Lo que expresaré al decir que el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo y, sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace. J.-P. SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona 2009, 43.

²³⁷ Entonces esto es el infierno. Nunca lo hubiera creído... Ya os acordaréis: el azufre, la hoguera, las parrillas... Qué tontería todo eso... ¿Para qué las parrillas? El infierno son los demás. J.-P. SARTRE, *A Puerta Cerrada*, en <http://archive.org/details/APuertaCerrada> [11-5-2024], 195.

²³⁸ R. DAWKINS, *El Gen Egoísta*, Salvat editores 1990, 17.

²³⁹ Solo, ocioso y siempre rodeado de peligros, el hombre salvaje debe gustarle dormir y tener el sueño ligero, como los animales que, pensando, poco, duermen por decirlo así, todo el tiempo que no piensan. Constituyendo su propia conservación casi su único cuidado, debe ser causa de que sus facultades más ejercitadas sean aquellas que tienen por objeto principal el ataque y la defensa, ya sea con el fin de subyugar su presa, ya sea para evitar sería él de algún otro animal, resultando lo contrario con los órganos que no se perfeccionan sino por medio de la molicie y de la sensualidad, que deben permanecer en un estado de rudeza que excluye toda delicadeza. J. J. ROUSSEAU, *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Elaleph 1999, 32.

cultura. Para el filósofo ginebrino, la idea del buen salvaje marca un dualismo entre lo que el hombre es antes de entrar en sociedad y después del contacto con ella. ¿Es posible hacer este tipo de separaciones? El dualismo va del hombre natural al ciudadano u hombre histórico:

Construye la premisa de una filosofía de la historia que en un sentido tan específico no era posible en el marco de la ontología clásica (lenguaje y existencia social). Pero la historia misma se entiende desde Rousseau como una salida, una emancipación de la naturaleza.²⁴⁰

El ciudadano ya está encuadrado por un sistema educativo, religioso y social que, lo determina y lo saca de su bondad natural en la que también había una igualdad natural entre todos. El pacto social o contrato social que propone iría a cubrir esta brecha para que el hombre y la sociedad se asemejen lo más posible al hombre natural. Esta dicotomía leída dentro de las coordenadas de la emancipación burguesa del sistema feudal busca “liberarse” de la naturaleza. Las instituciones deberían desnaturalizar al hombre. El hombre natural de los inicios está tranquilo consigo y no vería ninguna necesidad de cambiar su situación. Según Spaemann:

Rousseau [...] ha reflejado el contraste entre la educación natural y política, la división de la humanidad y de la ciudadanía reflejada históricamente, tratando de determinar su lugar²⁴¹

Spaemann sostiene que Rousseau en su *Discours sur l'origine et les fondaments de l'inégalité parmi les hommes de 1754* (Discurso sobre el origen de

²⁴⁰ R. SPAEMANN, *Rousseau, Bürger ohne Vaterland: von der Polis zur Natur*, Serie Piper 203, Piper, München 1980^{1.-4.} Tsd., 26. *Bildet er die Vorraussetzung einer Geschichtsphilosophie, die in einem so spezifischen Sinne im Rahme der klassischen Ontologie nicht möglich war. (Sprache und soziale Existenz). Geschichte selbst aber wird von Rousseau an als Heraustreten, als Emanzipation aus der Natur verstanden.*

²⁴¹ *Ibid.*, 30. *Rousseau hat [...] den Gegensatz von natürlicher und politischer Erziehung, die Entzweiung von Menschsein und Bürgersein als eine geschichtliche reflektiert und ihren Ort zu bestimmen versucht.*

la desigualdad de los hombres) se pregunta por el origen de ésta y si está justificada en el derecho natural. Para la tradición clásica la pregunta se centraba en lo que es justo por naturaleza, pero habiendo abandonado el concepto de teleología, Rousseau solo puede plantear la pregunta por el origen sin tomar en cuenta la finalidad. La pregunta se dirige también a la búsqueda de una respuesta sobre quien puede y debe ejercer el poder. La legitimación de éste a nivel de derecho natural se da solo en términos genéticos, es decir una igualdad establecida en el origen. Surge la idea entonces de un “*status naturae purae*” pre-social. La naturaleza se comienza a concebir como el estado original y esto se revela abstrayendo el aspecto institucional de cualquier cosa desarrollada históricamente. Entonces no habría ni lengua natural y podría llegar a considerarse incluso la razón como un desarrollo tardío. Este estado de cualquier manera es solo teórico. Por eso, según Spaemann, Rousseau asume el concepto de *status naturalis* de la teleología. El estado de la naturaleza pura tiene un componente de autosuficiencia del individuo, esto lo enviaría fuera de sí, pero no más allá de sí.

Spaemann caracteriza esta antinomia (naturalismo -espiritualismo) como similares a las antinomias kantianas presentes en la Crítica de la Razón Pura (*KrV*)²⁴². Para Kant el dogmatismo sería lo no sometido a la crítica racional y de otro lado frente al dogmatismo establece el escepticismo. Spaemann considera importante reformular esta visión kantiana de los intereses indagando sobre todo su fundamento antropológico y sugiere una nueva lectura de los mismos. Establece como dos intereses legítimos de la razón el dogmatismo y el naturalismo. Para Kant son intereses legítimos de la razón. Spaemann considera curiosa la manera como lo explica el filósofo de Königsberg:

Kant propone aclarar la causa del conflicto entre dos cosmovisiones, un conflicto que parece irresoluble. Y encuentra esa causa en dos intereses diferentes del ser humano.

Ambos son intereses de la misma razón. De ahí que ambos sean legítimos. ¿Cuáles son esos intereses? Tras el dogmatismo -esto es, tras la idea de una

²⁴² Cfr. I. KANT, *Crítica de la razón pura*, Pensamiento, Taurus, Madrid 2005^{Primera edición en Taurus}, prolegomena 58 A IX-X.

cosmología metafísica- según Kant está el interés práctico, el interés ético y religioso de toda persona honrada, que las antítesis empiristas parecen despojar de todo fundamento. Por el contrario, el interés empírico es «especulativo». Es el interés por las condiciones de la investigación científica, una investigación sin fronteras, cuyos progresos siempre pueden controlarse por la experiencia.

Nos parece raro llamar «práctico» al interés del metafísico, y «especulativo» al del empirista. Más bien estaríamos inclinados a invertir ambos predicados. Pero en Kant la palabra «práctico» no se refiere a la pregunta «¿Qué debo hacer para alcanzar un objetivo dado?», sino a esta otra: «¿Cuáles deben ser mis objetivos?» o «¿qué medios me están permitidos para alcanzar mis objetivos?».²⁴³

En la óptica de Spaemann el hombre necesita la libertad y el desarrollo y, de otro lado la necesita de hogar y seguridad. El término *telos* podría entenderse como un fin en el sentido de un límite. La libertad se entiende dentro de los límites de la naturaleza, fuera de los mismos significa anular el sujeto. La naturaleza es al mismo tiempo contenido de la libertad de un ser y condición de su conservación. Para algunos modernos como Hobbes la libertad sin contenido debe ser limitada por un poder absoluto para poder conservar la vida. En la base de estos intereses estaría el deseo de afirmación en una naturaleza prevalentemente hostil o por lo menos que aun habría que conocer y aprender a relacionarse con ella. Sin embargo, como hace ver Spaemann, existe también el interés por establecer una relación de confianza con las cosas del mundo. Para el hombre es fundamental «habitar el ser como en

²⁴³ R. SPAEMANN, «I due Interessi della Ragione», 18-19. *Kant propone di chiarire la ragione di questo conflitto, un conflitto tra due visioni del mondo, un conflitto che sembra essere irresolubile. Egli trova questa ragione in due distinti interessi dell'uomo. Entrambi sono interessi della ragione stessa; dunque si tratta di interessi entrambi legittimi. Ma quali sono questi interessi? Dietro al dogmatismo, cioè dietro all'idea di una cosmologia metafisica, vi è, come spiega Leibniz, l'interesse pratico di ogni uomo retto, l'interesse alla religione e alla morale le quali sembrano venire defraudate dei propri fondamenti dalle antitesi empiristiche. L'interesse empiristico è, al contrario, speculativo. È l'interesse alle condizioni della ricerca scientifica, ricerca illimitata i cui progressi sono sempre controllabili dall'esperienza.*

Caratterizzare come pratico l'interesse del metafisico e come speculativo quello dell'empirista è qualcosa che a noi appare curioso. Noi tenderemmo piuttosto a invertire i due predicati. Il termine pratico in Kant tuttavia non riguarda la questione: "Che cosa devo fare per raggiungere un fine dato?", ma "Quali devono essere i miei fini?" o, meglio, "Quali mezzi mi sono permessi per raggiungere i miei fini?". Trad. Es R. SPAEMANN, «Los dos intereses de la razón», 371.

una patria y comprenderse a sí mismo en el contexto del universo» (*Beheimatung in der Natur*).²⁴⁴ «[...] de otro lado está el habitar la naturaleza y, ese es para mí propiamente el interés más elevado»²⁴⁵

De aquí emerge ya una importante reflexión. Solo en los animales se cumpliría lo que dice D. Hume «*we cannot go one step beyond ourselves*»²⁴⁶. Los animales no poseen autoconciencia, su relación con el mundo no es histórica, no es perfectamente consciente, como en el caso de los seres autoconscientes. En los autoconscientes conocer implica un conocimiento de sí y del mundo que se autotrasciende, implica elaboración interior de esto. La comprensión y la voluntad corresponderían al interés de un ser viviente que entra en relación con el mundo y consigo mismo orientado al reconocimiento, no al dominio. Para Spaemann el reconocimiento es autotrascendencia:

Reconocimiento es autotrascendencia. Su motivo es opuesto al de la autoafirmación. Podemos llamarlo amor [Liebe] si con ello entendemos el movimiento mediante el cual el otro se vuelve real para mí.²⁴⁷

El interés por comprender y conocer no se reduce a una función biológica. La vida para Tomás de Aquino se desvela a sí misma a través de la razón. Este será

²⁴⁴ Se podría añadir que, para Spaemann la educación es precisamente el aprendizaje de una relación amistosa consigo mismo.

²⁴⁵ R. SPAEMANN - H.-G. NISSING, «Die Natur des Lebendigen und das Ende des Denkens Entwicklungen und Entfaltungen eines philosophischen Werks – Ein Gespräch», 130. [...] *Und zum anderen gibt es das Interesse an der Beheimatung in der Natur – und das war für mich eigentlich immer das höhere Interesse.*

²⁴⁶ Es un dato interesante el hecho de que Spaemann recurre mucho a esta cita de Hume en muchas de sus obras. Lo hace con la intención de mostrar a través de una imagen lo que fue la modernidad. De otro lado, los volúmenes que recogen muchos de sus artículos se ha titulado “*Schritte über uns Hinaus*” (pasos más allá de nosotros) *Let us fix our Attention out of ourselves as much as possible.— We really never advance a Step beyond ourselves; nor can conceive any Kind of Existence, but these Perceptions which have appeared in that narrow Compass: This is the Universe of the Imagination, nor have we any Idea but what is there produced.* D. HUME, *A letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1745, L 7, Nor 421-3.

²⁴⁷ R. SPAEMANN, «I due Interessi della Ragione», 25. R. SPAEMANN, «Los dos intereses de la razón», 382.

tal vez, uno de los vínculos más fuertes de Spaemann con el Doctor Angélico, pues con él afirma que «*Qui non intelligit, non perfectae vivit, sed habet dimidium vitae*».²⁴⁸ ¿Cuál sería la relación de lo que se viene sosteniendo con la *physis*? Whitehead en el inicio de su obra *Process and Reality* afirma que, lo que puede valer como real es lo que posee un polo de subjetividad²⁴⁹. Esto lo dicen para resaltar la existencia de la subjetividad en medio de una tendencia a la objetivación total de la realidad. Para Spaemann «una tal unidad entre subjetividad y contenido objetivo es lo que los griegos denominaban *physis* [naturaleza]».²⁵⁰ Es aquí donde Spaemann vuelve a afirmar que, «inquirir por la *physis* de algo [preguntarle a una cosa cuál es su naturaleza] significa tratar de entenderla por analogía con nosotros [con nuestra propia autocomprensión]. En efecto, *physis* designa lo que nos une con todo lo que es.»²⁵¹ Esto quiere decir que la realidad es antropomórfica.

d. Categorías filosóficas que subyacen a las problemáticas enunciadas.

Una de las problemáticas que Spaemann reconoce como causa y a la vez clave de lectura de los problemas de la modernidad, es precisamente la pérdida del concepto de vida. La vida desde el punto de vista aristotélico es el ser del viviente (*Vivere viventibus esse*)²⁵² y desde Platón se hablaba en este sentido de la tríada *esse-vivere-intelligere*. La vida es un movimiento que tiende a algo, principalmente al ser. Por tanto, es una actividad autoperfeccionante y teleológicamente constituida. *Intelligere* constituye la actividad más elevada de aquel viviente, que no solo vive, sino que es consciente de vivir, de sus impulsos, de sus fines y puede

²⁴⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, EUNSA 2010, IX, I, II.

²⁴⁹ Cfr. A. N. WHITEHEAD - D. R. GRIFFIN - D. W. SHERBURNE, *Process and reality: an essay in cosmology Gifford lectures delivered in the University of Edinburgh during the session 1927-28*, the Free press, New York London 1978^{Corr. ed.}. El problema es que el polo de la subjetividad presupone para el hombre necesariamente el polo de la exterioridad. Es decir, el hombre no entra dentro de sí más que retornando tras la salida que le procura el conocimiento del mundo

²⁵⁰ R. SPAEMANN, «I due Interessi della Ragione», 26. R. SPAEMANN, «Los dos intereses de la razón», 383.

²⁵¹ R. SPAEMANN, «I due Interessi della Ragione», 27. trad. Es R. SPAEMANN, «Los dos intereses de la razón», 384.

²⁵² ARISTÓTELES, *De Anima*, II 415b 8-14.

tener una postura ante los mismos. Siguiendo a Tomás de Aquino²⁵³, Spaemann afirma que, la vida perfecta es la vida autoconsciente y, en esta medida el grado más elevado del ser y por tanto su paradigma:

La realidad nunca es solo objetividad para sujetos y nunca meramente subjetividad sin contenido. Llamamos real a algo solo si tiene una especie de subjetividad, por muy rudimentaria que sea, y esta subjetividad tiene un contenido objetivo si “vive” para algo.²⁵⁴

Lo que es vivir se conoce por la autoexperiencia (*Selbsterfahrung*). El hecho de que la vida signifique movimiento se conoce porque también el viviente autoconsciente percibe en sí mismo ese movimiento. La vida se experimenta como el propio ser. Esto permite entrever que, las personas no son su experiencia, sino que son sujetos de experiencia y por tanto pueden trascenderla. «La relación consigo es una relación mediada subjetivamente con una vivencia subjetiva».²⁵⁵

Este modo de ver la realidad coloca al viviente en un lugar privilegiado de la escala del ser. Con todo, el viviente cuya modalidad específica es la racionalidad termina colocado más arriba aún dentro de la misma escala. ¿Qué ocurre cuando en la modernidad desaparece el concepto de vida?²⁵⁶ En otras palabras, de la triada *esse-vivere-intelligere*, se retira el *vivere*. Por tanto, queda solamente dos de los tres términos excluyendo el término mediador entre ellos: *esse- intelligere*. Semejante a

²⁵³ *Qui non intelligit non perfectae vivit*. Ya se habló de esto algunos párrafos atrás.

²⁵⁴ R. SPAEMANN, «Wirklichkeit als Anthropomorphismus», 210. *Denn Wirklichkeit ist nie nur Objektivität für Subjekte und nie bloß inhaltslose Subjektivität. Wirklich nennen wir etwas nur, wenn es eine wenn auch noch rudimentäre Art von Subjektivität hat, und diese Subjektivität einen objektiven Gehalt hat, wenn sie etwas erlebt*. Trad. Es R. SPAEMANN, «Realidad como Antropomorfismo», 184-185.

²⁵⁵ R. SPAEMANN, *Personen*, 190. *Selbstverhältnis ist ein intersubjektiv vermitteltes Verhältnis zu einem subjektiven Erlebnis*. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 190.

²⁵⁶ H. ZABOROWSKI, *Robert Spaemann's philosophy of the human person: nature, freedom, and the critique of modernity*, Oxford theological monographs, Oxford University Press, Oxford; New York 2010, 198. *However, it has become increasingly difficult in modernity to understand the notion 'life'. The classical philosophical tradition, as Spaemann points out, presupposed the analogous unity of being and developed a threefold understanding of being as lifeless, living, and thinking*.

la separación *res cogitans-res extensa* de Descartes. Entre cosa y conciencia no hay una mediación del orden de la vida entre la vida del espíritu y la materia inerte. No hay conexión entre la mente y el mundo material. El desarrollo de esto es una conciencia que renuncia a la contemplación de la finalidad en la naturaleza. Si se admite un fin es la conservación. La relación con el mundo se reduce al dominio de la naturaleza a través del conocimiento que otorgan la matemática y la física. Zaborowski afirma que, una vez mente y cuerpo están en oposición, la vida se interpreta como un mecanismo y surgen de manera inevitable diferentes criterios para ser persona y para pertenecer a la especie humana²⁵⁷

En esta problemática se pueden observar otros dos fenómenos: la renuncia a la analogía como categoría válida para el conocimiento de la realidad y la asunción de un método dialéctico²⁵⁸. Ejemplo de ello sería la dicotomía naturalismo-trascendentalismo según Spaemann. El naturalismo reduce la vida a un agregado de sustancias: *res extensa* y la conciencia como la complejidad más alta del viviente. El trascendentalismo por otro lado queda inerte ante la reducción evolucionista de la subjetividad trascendental²⁵⁹. Para Spaemann estos dos polos son incommunicables y queda a la elección personal el decantarse por uno u otro.

Dentro de esta dialéctica se encuentra también la separación radical entre sujeto- objeto operada desde Descartes. Los objetos que son solo objetos no son nada más allá de su ser, serían la suma de los predicados que les son atribuibles. De otro lado, ¿existe la subjetividad pura? Para Spaemann el *cogito* cartesiano está vacío de contenido, se trata de un “yo pienso” inmediato, temporal y por tanto objeto. Spaemann sostiene que el “yo pienso” es más bien el resultado de la

²⁵⁷ Cfr. *Ibid.*, 199. *Once body and mind are defined in opposition to one another— that is, once life has been interpreted as mechanistic system—there are inevitably different criteria for being a free person and belonging to the natural species ‘human being’ such that it is no longer the case that all human beings are considered persons.* Esta idea está referida a los planteamientos de Peter Singer.

²⁵⁸ R. SPAEMANN, «Das Sum in Descartes cogito Sum», en *Schritte über uns Hinaus I*, Klett-Cotta, Stuttgart 2010, 136-147, 138. *An die Stelle der Analogie tritt die Dialektik.*

²⁵⁹ Cfr. *Ibid.*, 139.

reflexión del sujeto y el retorno a contenidos experimentados por el mismo. De esta manera, lo primero no sería el *cogito*, sino la experiencia de la realidad; no el momento abstracto de un “yo pienso”, sino el conjunto de contenidos de la experiencia. Así se podría afirmar que los sujetos se pueden objetivar a sí mismos y que de esta manera son sujetos y objetos, no existiría la subjetividad ni la objetividad puras.²⁶⁰ De otro lado la diferencia del “yo pienso” y “yo soy” tiene sentido en la medida en que la realidad misma sea más amplia que la conciencia:

El primer motivo de esta destrucción procedía de la teología cristiana. Su argumento anticipó el de muchos autores del siglo XX. Dirigirse a fines significa anticipación. La anticipación supone conciencia. Por eso, el fin de la flecha no está en la flecha, sino en el arquero.²⁶¹

Dentro de este tipo de teología, Dios no es Creador, sino Ingeniero de máquinas y su función es organizarlas. Creó cuanto existe y después se desentendió. Se podría tener en cuenta también el humus filosófico en el que se surge ese tipo de teología. Ambas disciplinas están entrelazadas en el proceso que dio origen a la desteleologización. Spaemann afirma que, por ejemplo, para Malebranche y Sturmius significaba idolatría²⁶² el llegar a pensar un viviente como fin en sí mismo. Dios como creador podría instituir la vida como *Selbstsein*. La vida sería conciencia de sí en un sentido más elevado que la percepción del impulso.

D. Conclusión de la IIa parte

²⁶⁰ R. SPAEMANN, «Wirklichkeit als Anthropomorphismus», 194. *Es fügt hinzu, dass mein „ich denke“ nicht nur ein „ich denke, dass ich denke, dass ich denke“ und also nur für mich wahr ist, sondern dass diese meine Subjektivität eine Objektive Wirklichkeit ist.* Este párrafo fue obviado en la traducción en español.

²⁶¹ R. SPAEMANN, *Personen*, 164. *Das erste Motiv dieser Destruktion kam aus der christlichen Theologie [...] Zielgerichtetheit heißt Antizipation. Antizipation setzt Bewusstsein voraus. Deshalb steckt das Ziel des Pfeiles nicht im Pfeil, sondern im Schützen. Wo immer wir auf das Phänomen der Zielgerichtetheit stoßen, da haben wir nach dem Schützen Ausschau zu halten.* Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 139.

²⁶² Cfr. R. SPAEMANN, *Personen*, 165; Cfr. R. SPAEMANN, *Personas*, 139.

1. Recapitulación

Esta parte del trabajo ha profundizado bajo la mirada crítica de Spaemann, el camino recorrido desde el pensamiento griego antiguo hasta las ideas difundidas por el evolucionismo en relación con la naturaleza. Se ha dedicado un apartado especial a los principales puntos que sobresalen en la crítica de Spaemann: la autoconservación (*Selbsterhaltung*), la teleonomía y las dicotomías como consecuencia de una visión reducida de la realidad.

En relación con el principio de la naturaleza, el mayor triunfo de Aristóteles fue la afirmación del movimiento interior del viviente. Este movimiento interior no es una fuerza ciega (*ananke*) sino que es dirigido a un fin (*zielgerichtet*). El paradigma del ser será sobre todo el viviente. A pesar de todo, no aclara el origen en el viviente concreto de este movimiento dirigido al fin natural. El fin natural no es un fin en relación con el bien útil, sino un fin dirigido al bien en sí del viviente concreto.

Tomás de Aquino presenta otra variante de la teleología al introducir la relación conciencia-finalidad presente en la teleología de la acción. El arquero imprime el fin en la flecha y ésta sigue el camino marcado. Esta postura explica lo que Aristóteles no dilucidó acerca de cómo entra en el ente su finalidad; se trata claramente de la doctrina creacionista en la que Dios crea imprimiendo un fin en cada una de sus creaturas. El hombre de manera análoga imprime un fin en sus acciones. Esto no está en contraposición con el movimiento natural, sino que son dos vertientes de la teleología que están unidas en el ser autoconsciente sin confundirse ni sobreponerse.

Descartes al preguntarse por el conocimiento cierto, reduce la realidad a lo cuantificable, a aquello que puede ser previsible gracias a los cálculos matemáticos. La finalidad a su vez se reduce a lo útil y funcional a algo no al bien en sí o al bien

correspondiente a un determinado ente. En este orden de ideas, la finalidad del modo como fue concebida en la antigüedad y medioevo se vuelve ilusoria. Con la filosofía del *Cogito* aparecen dos mundos contrapuestos: conciencia y materia. La materia inerte no tiene fines, la conciencia es la que los determina.

Leibniz se topa con el problema del movimiento y de las tendencias. Al descubrir el cálculo infinitesimal (junto con Newton), establece que el movimiento son infinitas condiciones estacionarias. Esta idea hace que el movimiento como tal “desaparezca”. Las tendencias se pueden entender como el “*conatus*” presente en la mónada y ya previsto por la misma. Las mónadas son cerradas y todo su desarrollo está contenido en sus predicados. En el caso de Kant, la finalidad en cuanto causa no está en el caos de la realidad, sino que es una categoría *a priori* de la mente.

Fichte se pregunta por la relación naturaleza, impulso y libertad. Para este filósofo el vínculo entre los tres conceptos estaría marcado por el papel que tiene la educación en el sujeto. Como mencionado en el apartado correspondiente, la razón despierta al ser racional y un sujeto libre activa el libre albedrío de otro. El fin está relacionado con el actuar racional más que con uno natural. Para Schelling la naturaleza se transforma en un producto de fuerzas opuestas que, prevé una dirección. Ambas fuerzas en oposición deberían entenderse como causas que constituyen la materia, como dicho anteriormente, la problemática reside en hacer de la materia un producto y removerle su realidad de principio.

Hegel por su parte, es un autor que podría pensarse como uno de los pilares de la filosofía teórica occidental. El método dialéctico opone mecanismo natural y teleología, en el mecanismo natural no habría ninguna autodeterminación. El mecanismo está en relación con lo exterior, esta contradicción al disolver el sujeto opera una nueva relación sujeto-objeto. Para Spaemann el proceso del mecanismo a la teleología supone una concretización: la negación como motor dialéctico es el

fin y el proceso para llegar a él es la realización del fin. El concepto es libre y en él está comprendido la negatividad interna y su misma superación.

Nietzsche y Schopenhauer serían presentados por Spaemann en *Die Frage Wozu* con la idea de, exponer una crítica a la modernidad basada en la crítica a la autoconservación. Spaemann afirma que la consecuencia de la pérdida de la finalidad ocurrida en la modernidad fue la inversión de la teleología, la cual se manifiesta en la autoconservación. Ambos autores desarrollan una crítica a la modernidad racionalista y mecanicista. En el caso de Schopenhauer el *telos* aparecería como algo negativo porque aparecería como la aspiración a un absurdo. Nietzsche por su parte logra captar el deseo de trascendencia manifestado en la voluntad de potencia (*Wille zur Macht*). El fin de la evolución es el superhombre (*Übermensch*) sin embargo esta trascendencia desemboca en la nada. Al final ninguno resuelve el problema.

El evolucionismo explicaría el movimiento a partir de la adaptación²⁶³ del organismo para su propia supervivencia. Spaemann sostiene que la subjetividad no es tan importante cuanto la complejidad de las estructuras que se manifiestan y esto lo hace afirmando que, de todos modos, el intento²⁶⁴ de “*desantropomorfizar*” (*Entanthropomorfisierung*) la realidad falló. El evolucionismo trata de la conservación de sí y de un sin sentido de la realidad misma, de las estructuras y de los sujetos. El capítulo que Spaemann dedica a la crítica del antiteleologismo es tiene un aparte extenso en el que trata el evolucionismo como teoría mecanicista.

La crítica de Spaemann a los problemas que se derivan de la modernidad radica en tres principales argumentos: la autoconservación (*Selbsterhaltung*), la teleonomía y las dicotomías. Estos temas son ampliamente tratados de modo

²⁶³ Cfr. R. SPAEMANN - R. LÖW, *Die Frage Wozu?*, 277. Spaemann utiliza el término „*Anpassung*“ al referirse a la adaptación. En relación con esto afirma que esta adaptación es un antropomorfismo.

²⁶⁴ Cfr. *Ibid.*

transversal en sus obras. Los tres argumentos se entienden dentro del paradigma moderno y hacen parte de una especie de teleología “depotenciada” (*Entmachtet*). Autoconservación y teleonomía parecerían hablar de fines identificables, pero no tienen presente el concepto de vida, se mantienen en un conocimiento del tipo explicativo (*erklären*), no comprensivo (*verstehen*) y finalmente miran la realidad a partir del deseo de dominio de ésta (*Naturbeherrschung*) con miras a las certezas. En el caso de las dicotomías, cuyo influjo se podría decir que se potencia a partir de Hegel con la negatividad como motor, se observa la pérdida de la analogía por la pérdida misma del concepto mediador: la vida. La vida como movimiento tendiente al ser tiene diferentes grados y por eso, siguiendo a Aristóteles²⁶⁵, se dice de tantos modos. Esto permite la reconciliación de las dicotomías en una narrativa de la realidad que incluye diferentes polaridades, todas comprendidas dentro del ser.

2. Consideraciones finales de la IIa Parte

Del estudio realizado en las páginas precedentes emergen algunos puntos importantes: la necesidad de una mirada más amplia sobre la realidad. Esta mirada debería hacer la pregunta del “¿por qué?” sin buscar únicamente la explicación (*erklären*) sino ante todo la comprensión (*verstehen*) y a partir de ésta encontrar el lugar que ocupa la explicación en el conocimiento. ¿Qué supone para la ciencia tal cambio de mirada?

La clave estaría en fijar la mirada ante todo en el paradigma del ser. Spaemann considera que dicho paradigma no es otro que el ser autoconsciente porque, sólo el ser inteligente vive de modo perfecto. De esta manera el ser autoconsciente, dicho de otra manera, el ser personal, es el paradigma del ser. Por tanto, ampliar la mirada sobre la realidad en búsqueda de su comprensión, supone la revisión de la antropología heredada de la modernidad. Spaemann ofrece la

²⁶⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 2.

primera pista al darle el siguiente título al artículo escrito en el año 2000: *Wirklichkeit als Antropomorphismus* (Realidad como Antropomorfismo).

Este es el desafío de la segunda parte de este trabajo. Intentar de la mano de Spaemann, una reconstrucción de la antropología a partir del principio apenas enunciado. No se trata de empezar desde cero porque esta disciplina ha tenido un desarrollo importante en los siglos XX y XXI. Se trata de tomar los avances logrados y entenderlos a la luz del paradigma del ser.

La recuperación del concepto de la naturaleza parece implicar un cambio de mirada. Esta mirada que va dirigida a la antropología no pretende desestimar la metafísica sino más bien encontrar la adecuada relación entre ambas. Tal relación no parecería ser de superioridad o inferioridad sino más bien de mutua implicación o necesidad. Ambas se necesitan mutuamente en una óptica de visión comprensiva de la realidad. Si la pregunta es: ¿Cuál de las dos tiene precedencia? Habría necesidad de operar una distinción en orden al conocer y en orden al ser, pero en analogía con lo viviente.

Spaemann no es un autor sistemático, el desarrollo de su pensamiento metafísico y antropológico no está en sucesión cronológica en sus escritos. Esto supone una profundización que busque hilar muy fino en los conceptos que van emergiendo y que están en sintonía con los conceptos apenas expuestos en esta parte del trabajo. Estos conceptos son transversales en sus escritos, aunque estén presentes de manera explícita. A Spaemann es necesario buscarlo en sus obras, artículos y conferencias y sobre todo en la trilogía *Die Frage Wozu* (1981), *Glück und Wohlwollen* (1989) y *Personen* (1996). En la siguiente parte del trabajo se profundizará en la antropología de Spaemann.

PARTE III

La antropología de Spaemann: ser personal como paradigma.

A. Teleología y orden

El interés en la dominación (*Herrschaft*) está basado en una visión de la naturaleza que la asimila a una masa de valor neutral dispuesta para ser manipulada por parte del hombre.²⁶⁶ Tan pronto como la teleología entra en juego una individualidad emerge de esa “masa”²⁶⁷. ¿Cómo se introduce la teleología en una reflexión de este tipo? Spaemann como buen pedagogo ofrece un camino lógico:

La relación ilegítima entre biología y teleología tiene una larga historia. De un lado, el darse del objeto mismo de la biología está condicionado por el hecho de que los procesos vitales con procesos sui generis, no simplemente deducibles de las leyes de la física y de la química, ni formulables en su propio lenguaje. El punto es que la peculiaridad de estos procesos puede ser formulada mediante un lenguaje teleológico. Se entiende qué es el pulmón sólo si se sabe para qué (*wozu*) es bueno.²⁶⁸

²⁶⁶ Cfr. M. HEIDEGGER, «La Questione della Tecnica», en *Saggi e Discorsi*, Ugo Mursia ed 1994⁶, 5. Reporto aquí la cita completa: *Allo stesso modo, anche l'essenza della tecnica non è affatto qualcosa di tecnico. Non possiamo quindi esperire veramente il nostro rapporto con l'essenza della tecnica finché ci limitiamo a rappresentarci la tecnicità e a praticarla, a rassegnarci ad essa o a fuggirla. Restiamo sempre prigionieri della tecnica e incatenati ad essa, sia che la accettiamo con entusiasmo, sia che la seghiamo con veemenza. Ma siamo ancora più gravemente in suo potere quando la consideriamo qualcosa di neutrale; infatti, questa rappresentazione, che oggi si tende ad accettare con particolare favore, ci rende completamente ciechi di fronte all'essenza della tecnica.*

²⁶⁷ Una de las críticas que Spaemann lanza al evolucionismo es el centrarse en los sistemas dejando aparte la subjetividad. Al introducir la teleología en la cosmovisión científica, emerge la individualidad de los sujetos a la vez que su riqueza ontológica.

²⁶⁸ R. SPAEMANN, «Die Undvollendbarkeit der Entfinalisierung», 108. *Die Illegitimität des Verhältnisses von Biologie und Teleologie hat eine lange Geschichte. Einerseits gibt es den Gegenstand der Biologie nur, insofern Lebensprozesse Prozesse sui generis sind, nicht einfach ableitbar aus Gesetzen der Physik und der Chemie und in deren Sprache formulierbar. Und zwar kann das Besondere dieser Prozesse nur in einer teleologischen Sprache formuliert werden. Man hat erst verstanden, was eine Lunge ist, wenn man weiß, wozu sie gut ist.* Para la traducción se ha querido ser fiel al concepto utilizado por Spaemann: *wozu*. Las traducciones existentes le dan a “*wozu*” el sentido de: “por qué” en la medida que Spaemann afirma que todo actúa por amor de algo (*um willen*), es decir, por amor de un qué. Eso expresa el movimiento dirigido a una finalidad. Sin embargo, en la lengua castellana “*wozu*” se traduciría de manera más adecuada con “para qué”. En esta traducción concreta, se le daría un mejor sentido a la frase en el modo como fue expresada, si se traduce como: para qué.

Esta idea apenas mencionada es recurrente en el autor alemán en la medida en que subraya que aun los sistemas más materializados hacen recurso a conceptos y vocabulario teleológico. Estructura, sistema, información no son conceptos libres de metafísica²⁶⁹. Spaemann los ofrece como ejemplo de la conexión teleológica que abarcan y en cuyo contexto llegan a comprenderse. Aparece incluso un ser-sí mismo (*Selbstsein*) que, exige atención y consideración. Spaemann considera que, este es el paradigma del ser y el paradigma de la persona. La vida consciente es para Spaemann el paradigma de la vida:

Vivir aquí no significa la cualidad de ser, sino un modo de ser, el modo de ser de lo que llamamos vivo. «Para los seres vivos, la vida significa ser», escribe Aristóteles. Un perro muerto no ha perdido una cualidad como ladrar, sino que ha dejado de existir. La vida, sin embargo, es una manera más alta o más intensa de ser que el ser de lo inanimado. Y la conciencia, a su vez, es una forma más intensa de vida. Así dice el comentario de Santo Tomás de Aquino sobre la «Ética nicomaquea» de Aristóteles: *Qui non intelligit non perfecte vivit, sed habet dimidium vitae*: «El que no conoce no vive en el sentido perfecto de la palabra; tiene la mitad de la vida. «La vida inconsciente es, por así decirlo, «solo vida», ser inanimado «solo ser».²⁷⁰

²⁶⁹ Cfr. R. SPAEMANN - R. LÖW, *Die Frage Wozu?*, 252. *Die Begriffe »System«, »Information«, »Programm« und im Übrigen auch „Struktur“ leisten daher nicht eine »metaphysikfreies Erklärung des Lebendigen, sondern verweisen selbst auf einen umgreifenden teleologischen Zusammenhang, vor dessen Hintergrund sie erst überhaupt zu ihrer Bedeutung gelangen können.* Los términos “sistema”, “información”, “programa” y por cierto también estructura no proporcionan una explicación libre de metafísica de lo vivo, sino que se refieren a una conexión teleológica abarcada en cuyo contexto solo pueden llegar a su significado.

²⁷⁰ R. SPAEMANN, «Zum Begriff des Lebens», 82. *Leben bedeutet hier nicht die Eigenschaft eines Seienden, sondern eine Seins-weise, die Seinsweise eben dessen, was wir lebendig nennen.»Für Lebewesen heißt Leben Sein«', schreibt Aristoteles. Ein toter Hund hat nicht eine Eigenschaft verloren wie z.B. das Bellenkönnen, sondern er hat aufgehört zu existieren. Leben aber ist eine höhere oder intensivere Weise des Seins als das Sein des Unbelebten. Und Bewusstsein ist seinerseits wiederum eine intensivere Weise von Leben. So heißt es im Kommentar des Thomas von Aquin zur »Nikomachischen Ethik« des Aristoteles: *Qui non intelligit non perfecte vivit, sed habet dimidium vitae*: »Wer nicht erkennt, lebt nicht im vollkommenen Sinn des Wortes. Er hat Leben nur zur Hälfte.« *Bewusstloses Leben ist sozusagen »nur Leben«, lebloses Sein »nurSein«.* Este texto se encuentra de modo explícito en la referencia apenas ofrecida, con todo, se puede encontrar en otros escritos donde Spaemann aborda el significado de “vida”.*

La persona conoce la vida personal por propia experiencia y la no personal por substracción. Para Spaemann la personalidad no es un fenómeno derivado, no es una característica. Es ante todo ejemplar, es un *nomen dignitatis*²⁷¹ y el libre albedrío una de sus características principales. En cada persona se encuentran otras formas que comparte con el mundo animal y de esta manera se puede entender el instinto como la voluntad de la naturaleza “en mí”.

Esta premisa pone de relieve los elementos que se abordarán en este capítulo. El hombre como *Selbstsein* (ser-sí-mismo) y en este orden de ideas como sujeto de una autorrelación²⁷². El hombre tiene una relación consigo mismo, con su naturaleza y esto es lo que Spaemann denomina ser persona. «Ser persona significa tener una naturaleza, contrario a ser su naturaleza»²⁷³. Entre él y los demás sujetos hay algo en común, a saber, que: todos son. De diferente manera y en diferente grado, por tanto, el ser personal *es-con* otros seres no necesariamente todos seres personales, sino vivientes y todo aquello que es. Este podría ser considerado el núcleo de la antropología de Spaemann, pieza clave para comprender su pensamiento acerca de la naturaleza.

Para el autor alemán pensar la naturaleza supone hacerlo integrando la teleología. Esta teleología permite que se puedan reconocer las individualidades y considerar como estas se comportan en orden a un fin descrito en su misma naturaleza. Del modo como se abordó anteriormente, no es el movimiento hacia una finalidad únicamente en el marco de las leyes físicas, sino sobre todo una finalidad trascendente, que posteriormente tiene implicaciones para la física. «si dejas al

²⁷¹ Cfr. R. SPAEMANN, *Personen*, 13. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 27.

²⁷² La relación en sentido propio exige la existencia de dos sustancias entre las que se establece. Esta afirmación de Spaemann es delicada en la medida en que corre el riesgo de caer en lo mismo que critica, es decir, en un dualismo. Con todo, se puede pensar en una autorrelación como un modo de explicar el retorno sobre sí propio de los seres autoconscientes. En este trabajo la autorrelación será asumida como una consideración de razón de un sujeto.

²⁷³ R. SPAEMANN - H.-G. NISSING, «Die Natur des Lebendigen und das Ende des Denkens Entwicklungen und Entfaltungen eines philosophischen Werks – Ein Gespräch», 131. *Person sein bedeutet, eine Natur zu haben, und nicht, diese Natur zu sein.*

metafísico reflexionar sobre los fines divinos y admirar el *regnum sapientiae*: el objeto de la ciencia son las leyes en base a las cuales la realidad es construida, el *regnum potentiae*». ²⁷⁴

La teleología comprende la acción humana y también el movimiento natural que se da en la realidad. Ciertamente es que en el interior del hombre se encuentran estos dos movimientos, como si fueran dos vertientes de una misma teleología. Por este motivo es importante para Spaemann reconocerlos sin quitarle a ninguno de los dos el derecho de existencia. Tal visión de la presencia en el hombre de ambos movimientos hace parte del orden mismo de la realidad en general y de las personas en particular:

[...] de hecho los filósofos han afirmado con frecuencia que de la teleología se puede hablar en sentido propio sólo con referencia al actuar humano dirigido a un propósito y que para el resto se trataría de una construcción analógica ilícita. Es difícil hacer plausible tal posición desde un punto de vista científico. El que la sostiene, de hecho, hace caer del cielo la dimensión de la finalidad junto con el hombre, arrancando al mismo tiempo al hombre del contexto unitario de la naturaleza. La alternativa que se abre es entonces la siguiente: o la acción humana dirigida a un propósito es en sí ontológicamente secundaria, en última instancia el producto de una constelación de procesos causal determinísticos, fruto del azar y de la selección, lo cual, equivale a entenderla (la teleología) en términos teleonómicos, o la estructura categorial del “ser-orientados-a” resulta constitutiva según niveles de complejidad diferentes para cada tipo de realidad natural y por tanto, estas realidades son constitutivamente más que simple positividad y objetividad. Además, la posibilidad misma de reconstruir los ordenamientos en vista de un propósito se nos garantiza *in primis*, por el hecho que desde siempre disponemos de la dimensión de “ser orientados a”. ²⁷⁵

²⁷⁴ R. SPAEMANN, «Die Undvollendbarkeit der Entfinalisierung», 109. *Der Metaphysiker mag über die göttlichen Zwecke reflektieren und das regnum sapientiae bewundern, Gegenstand der Naturwissenschaft sind die Konstruktionsgesetze, das regnum potentiae.*

²⁷⁵ *Ibid.*, 113. [...] *Denn wenn Philosophen häufig gesagt haben, Teleologie im eigentlichen Sinne sei nur für menschliches Zweckhandeln die angemessene Deutung, sonst aber eine unzulässige Analogiebildung, so ist das eine wissenschaftlich schwer plausibel zu machende Position. Denn es lässt die Dimension der Finalität mit dem Menschen plötzlich sozusagen vom Himmel fallen und nimmt den Menschen aus dem Naturzusammenhang heraus. Die Alternative ist also die: Entweder ist menschliches Zweckhandeln selbst*

La teleología es constitutiva del orden mismo de la realidad. Esta afirmación ofrece dos conceptos importantes: *Zielgerichtheit* que se ha traducido aquí como ordenamiento, entendido como dirigido a un fin. El segundo concepto es: *aus-sein-auf*, el cual, traducido como ser-orientado-a indica el movimiento del interior hacia el exterior por parte de un ser. Spaemann está afirmando que la realidad es estructuralmente intencional. Este movimiento hacia afuera es un movimiento ordenado a una finalidad y por lo tanto podría considerarse como normativo por el hecho de ser constitutivo de la realidad misma. Teleología y normatividad van entonces de la mano, no se trata de una finalidad impuesta sino más bien de una finalidad escrita en la naturaleza del sujeto.

Surge una pregunta sobre cómo entender la teleología inmanente y la trascendente en el esquema ofrecido por Spaemann. ¿Se trata de un fin unívoco? El prof. L. Allodi hace una lectura que parece adecuada para entender mejor la interacción de ambas formas de teleología:

La teleología inmanente, cuyos fines entran en el perímetro de las condiciones de autoconservación, no se contradice con la idea de la teleología trascendente. Es más, la conjunción de ambas perspectivas tiene lugar con base en el concepto platónico: de la *methexis*, a la cual Spaemann confiere un nivel particular aun en el cuadro de la filosofía aristotélica. Cada ente no es un puro tender-a respecto de los fines naturales inmanentes, sino que propiamente en la dinámica orientada a la conservación de sí, en cuanto bien particular, se revela la participación en bien universal que corresponde al divino. El ente natural, entonces, es de por sí representación y referencia simbólica a Dios y su tender natural lo abre *naturaliter* a la trascendencia.²⁷⁶

ontologisch sekundär, letzten Endes Produkt einer zufälligen, durch Selektion ausgezeichneten Konstellation deterministischer Kausalprozesse, also teleonomisch interpretierbar; oder aber die kategoriale Struktur des Aus-Seins-auf ist auf verschiedenen Stufen der Komplexität konstitutiv für natürliches Sein überhaupt, dieses Sein ist also von Anfang an mehr als pure Positivität und Gegenständlichkeit. Und alle Rekonstruktion von Zielgerichtetheit ist überhaupt nur möglich, weil wir über die Dimension des Aus-Seins-auf bereits verfügen.

²⁷⁶ L. ALLODI - G. MIRANDA, «Robert Spaemann e la Normatività del Reale», 113. *La teleologia immanente, i cui fini rientrano nel perimetro delle condizioni di autoconservazione, non è contraddetta da questa idea di teleologia trascendente, anzi, la*

Este parecer que ofrece L. Allodi se hace visible cuando se aplica al viviente autoconsciente, esto es al ser personal pero no solamente a él. Todos los entes en cuanto constitutivamente finalizados (*zielgerichtet*) tienden a algo, cuanto menos al ser. En esta medida se entiende la tendencia a la autoconservación que no se limita a la autoconservación física. La realidad se concibe de esta manera como un todo que está dirigido hacia algo. En el lenguaje de la Sagrada Escritura se habla de la recapitulación de todas las cosas en Cristo.²⁷⁷ Este texto de la Carta a los Efesios muestra una intuición que está presente en los textos filosóficos que están siendo analizados: la realidad es constitutivamente trascendente. Concluye L. Allodi:

[...] Entonces, el mundo está constituido por entes finitos que en la modalidad específica en la que representan lo divino, en esa referencia simbólica a Dios, están orientados a reproducir la imagen siendo aquello que por naturaleza son. El *assimilari Deo* no implica, por tanto, un simultáneo disolverse de la naturaleza, es más, el hombre en cuyo *telos* la naturaleza alcanza la cima del *telos* de la naturaleza misma, se realiza en un incesante trascenderse, en lo inagotable del sentido de su ser respecto de las solas condiciones de autoconservación.²⁷⁸

B. Utilidad y necesidad de la teleología

coniunzione di entrambe le prospettive avviene in forza di un concetto di derivazione platonica: si tratta della methexis, cui Spaemann conferisce un particolare rilievo anche nel quadro della filosofia aristotelica. Ogni ente non è un puro tendere-a rispetto a fini naturali immanenti, ma, proprio nella dinamicità orientata alla conservazione di sé in quanto bene particolare, si rivela la partecipazione a quel bene universale che corrisponde al divino. L'ente naturale, dunque, è già di per sé rappresentazione e rimando simbolico a Dio, e il suo tendere parimenti naturale lo apre naturaliter alla trascendenza.

²⁷⁷ Cfr Efesios 1:10.

²⁷⁸ L. ALLODI - G. MIRANDA, «Robert Spaemann e la Normatività del Reale», 113. *Ora, il mondo è costituito da finiti che, nella specifica modalità in cui rappresentano il divino, nel rimando simbolico a Dio, sono orientati a riprodurre l'immagine essendo ciò che per natura sono. L'assimilari Deo non implica, pertanto, un simultaneo dissolversi della natura, anzi, l'uomo, nel cui telos giunge al culmine il telos della natura stessa, si realizza in un incessante trascendersi, nell'inesauribilità del senso del suo essere alle sole condizioni di autoconservazione.*

¿Cuál es la utilidad de la teleología? Uno de los principales argumentos contra la teleología es que no es adecuada para hacer previsiones. Para Spaemann este argumento es adecuado. Es posible que no siempre se alcance el fin, sin embargo, para el filósofo alemán la interpretación teleológica no es interpretación de un estado final. El hombre que corre para alcanzar el tren y no lo logra es el ejemplo que lo evidencia. La interpretación de los procesos biológicos, no se realiza comúnmente a partir de la muerte a la que todos los vivientes se dirigen, sino más bien del «fin al cual se aspira. Esto está ya presente en el movimiento y no es como el fin alcanzado externo al movimiento. Como hemos visto, el movimiento es el presente de futuro».²⁷⁹ Si todos los vivientes se dirigen a la muerte ¿es ese su fin? Puede ser que se trate de un desenlace inevitable, pero tomando como modelo el ser personal, el fin debería ser más amplio que la finitud física.

El problema de la previsión continúa presente y, para Spaemann no es del todo equivocado pues la comprensión ocurre *a posteriori*. Si la teleología está impregnada de la acción libre, esto solo puede comprenderse en un horizonte de posibilidades. Para el filósofo alemán, comprender una acción individual no significa hacer acopio de previsiones para derivar leyes. Finalmente, la legitimidad de la interpretación sostiene Spaemann dependerá del rango de fines.

¿Cuándo se impone la interpretación teleológica? Spaemann afirma que parece que la evaluación causal-eficiente se impone por sí misma, mientras que la teleológica habría que justificarla. Sin embargo, no debería ser así pues, la experiencia propia y del mundo es primariamente teleológica, la causalidad-eficiente es una manifestación secundaria. La respuesta al final reside en lo que de verdad se busca. Las dos posibilidades presentes en la pregunta: la comprensión (*verstehen*) y la explicación (*erklären*) pueden estar presentes en la misma

²⁷⁹ R. SPAEMANN - R. LÖW, *Die Frage Wozu?*, 282. *Der Prozeß wird teleologisch erklärt nicht vom erreichten, sondern vom erstreben Ziel her. Dieses aber ist in der Bewegung bereits präsent und nicht, wie das erreichte Ziel, der Bewegung äußerlich. Die Bewegung ist die Gegenwart der Zukunft.*

elaboración. Con todo, solo en la medida en que se considera el otro como sí mismo, solo en esa manera se entiende teleológicamente:

Si queremos entender el hombre como naturaleza, pero sin renunciar a su autocomprensión como la de un ser que actúa, no podemos entonces pensar la naturaleza sino en términos teleológicos. La idea de una liberación del hombre a través del mero dominio de la naturaleza desconoce el hecho de que el hombre mismo es parte de la naturaleza y, por tanto, el dominio de la naturaleza significa dominio del hombre²⁸⁰

Ello plantea una problemática importante. Sería preciso pensar a fondo la relación hombre- naturaleza de lo contrario, el hombre podrá sucumbir al dominio sobre sí mismo. La respuesta a los ojos de Spaemann es la interpretación de la naturaleza en términos antropomórficos manteniendo la unidad hombre-naturaleza. Sobre esto A. Kucinski, un estudioso del filósofo alemán afirma:

La rehabilitación de la teleología es ante todo en función de la conservación de la sustancialidad de la persona humana [...] Spaemann destaca en especial claramente la base filosófica de la unidad fundamental del hombre y la naturaleza gracias a la teleología natural, sin relativizar la posición especial del hombre. Por el contrario, la capacidad particular del hombre para trascenderse a sí mismo es la condición y la invitación para asumir la responsabilidad correspondiente.²⁸¹

²⁸⁰ *Ibid.*, 288. *Wenn wir den Menschen als Natur begreifen, gleichzeitig aber sein Selbstverständnis als eines handelnden Wesens festhalten wollen, dann können wir nicht umhin, die Natur bereits selbst teleologisch zu denken. Der Gedanke einer Befreiung des Menschen durch bloße Naturbeherrschung verkennet, dass der Mensch selbst ein Stück Natur ist und daher Naturbeherrschung immer auch Menschenbeherrschung heißt.*

²⁸¹ A. D. KUCIŃSKI, *Naturrecht in der Gegenwart: Anstöße zur Erneuerung naturrechtlichen Denkens im Anschluss an Robert Spaemann*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2017, 301. *Die Rehabilitierung der Teleologie steht in erster Linie in Funktion der Substantialitätsbewahrung der menschlichen Person, [...] Spaemann arbeitet besonders deutlich die philosophische Grundlage der fundamentalen Einheit von Mensch und Natur dank der Naturteleologie heraus, ohne die Sonderstellung des Menschen zu relativieren. Im Gegenteil, die besondere Fähigkeit des Menschen, sich selbst zu transzendieren, ist die Voraussetzung und die Aufforderung, die entsprechende Verantwortung zu übernehmen.*

De cualquier modo, la utilidad de la teleología estaría en la respuesta a la pregunta que indaga por la comprensión de sí mismo y del mundo. Con ello se pretende un restablecimiento de la familiaridad con el mundo, con su habitabilidad como afirma L. Allodi. Él sostiene que hay dos utilidades precisas de la teleología en el pensamiento de Spaemann: la familiaridad con el mundo y la comprensión del actuar propio y de los demás:

[...] el primero es que sirve para comprender. De hecho, para hacer familiar y habitable el mundo del hombre. La interpretación teleológica de eventos es indispensable cuando se trata de manifestaciones o acciones de hombres con los cuales entramos en comunicación lingüística. En segundo lugar, *scire per fines* concurre a la comprensión tanto del actuar propio como del de los demás. Nuestra experiencia primaria del mundo es sobre todo teleológica. Experimentamos los seres humanos como nuestros semejantes en cuanto agentes y no como seres determinados de manera causal.²⁸²

En este orden de ideas las consecuencias del pensamiento sin teleología indican la tendencia a la reducción de la realidad. Se priva al hombre de un conocimiento profundo de la vida. Esta privación que se concreta en un modo particular de ver el mundo tiende a someter al hombre a la condición de mero fenómeno natural, considerando que ese sería el mejor modo de entenderlo. Visto de esta manera, un programa intelectual sin teleología es reductivo e incompleto. Sin embargo, como dice L. Allodi citando a Spaemann: «[un programa] es en sí mismo un esfuerzo orientado a un propósito, por tanto, se autocontradice, según Spaemann, incluso antes de manifestar su potencial explicativo».²⁸³ Un ejemplo de

²⁸² L. ALLODI - G. MIRANDA, «Robert Spaemann e la Normatività del Reale», 118. [...] è che il primo serve a comprendere. Infatti, per rendere familiare e abitabile il mondo dell'uomo, «l'interpretazione teleologica di eventi è indispensabile quando si tratta di manifestazioni o azioni di uomini, con i quali entriamo in una comunicazione linguistica» 54. In secondo luogo, lo *scire per fines* concorre alla comprensione tanto dell'agire proprio quanto di quello altrui: «La nostra primaria esperienza del mondo è innanzitutto teleologica. Noi sperimentiamo gli esseri umani come nostri pari in quanto agenti e non come esseri determinati in modo causale».

²⁸³ *Ibid.* qualunque programma di definalizzazione risulta costitutivamente incompleto ed è perfino già, in se stesso, uno sforzo orientato verso uno scopo, quindi si autocontraddice, secondo Spaemann, prima ancora di manifestare il suo potenziale esplicativo.

ello se da en el campo de la relación normalidad-patología. Una desviación se debería entender a la luz de una normalidad teleológicamente constituida.

C. Realidad del *Selbstsein* y *Mitsein*

En esta sección se pondrá la lupa sobre los sujetos partiendo de las conclusiones precedentes. Se afirmó anteriormente que la realidad no es una “masa” amorfa para la manipulación omnímoda por parte del hombre. La introducción de la cosmovisión teleológica permite conocer los sujetos teleológicamente constituidos y restituir la familiaridad con el mundo. Se parte del presupuesto de que la realidad está constitutivamente orientada-a (*aus-sein-auf*) un fin (*zielgerichtet*). En las tesis de Spaemann que se verán a continuación, se puede sintetizar el núcleo de su antropología.

Selbstsein se traduce como ser sí mismo. Este concepto lo define Spaemann como «emancipación de las condiciones originarias»²⁸⁴. Tal concepto lo asigna a las personas, ya que por la autorrelación (*Selbstverhältnis*) se relacionan con aquello que son. Es el caso de la persona que tiene, por ejemplo, una naturaleza, pero que no se identifica con ella. Spaemann afirma esto en diversos textos, de manera especial en su obra *Personen* y lo subraya incluso después en numerosas entrevistas.²⁸⁵

²⁸⁴ R. SPAEMANN, *Das unsterbliche Gerücht*, 62. *Selbstsein ist vielmehr Emanzipation von den Entstehungsbedingungen*. Trad. Es R. SPAEMANN, *El rumor inmortal*, 62.

²⁸⁵ R. SPAEMANN - H.-G. NISSING, «Die Natur des Lebendigen und das Ende des Denkens Entwicklungen und Entfaltungen eines philosophischen Werks – Ein Gespräch», 131. *Person sein“ bedeutet, eine Natur zu haben, und nicht, diese Natur zu sein*. Ser persona significa tener una naturaleza sin ser esa naturaleza. Este es uno de sus puntos de partida para hablar de antropología. R. SPAEMANN, *Personen*, 130. *Als Personen aber sind wir einander nur durch das gegeben, wodurch wir uns selbst gegeben sind, durch eine »Natur«*. *Die Person ist nicht ein Selbst jenseits einer Natur als eines qualitativen Soseins, sondern ihr Sein ist nichts anderes als das Haben einer solchen Natur und das Verfügen über sie*. Trad. Es. A los demás nos manifestamos como personas gracias a aquello por lo que nos manifestamos como personas a nosotros mismos, o sea, gracias a una «naturaleza». La persona no es un yo más allá de una naturaleza, entendida como esencia cualitativa, sino

Otro concepto al que hace referencia ser-sí-mismo es el concepto de libertad. Este aspecto se pone de manifiesto al analizar la modalidad en la que el ser se relaciona consigo mismo o en otras palabras, el modo como se relaciona la persona con su naturaleza. Esta modalidad es la libertad, pues como se verá más adelante, la persona lee su naturaleza, comprende sus significados y asume una postura ante la misma. La libertad indica movimiento y en su relación con el *Selbstsein* abre la reflexión sobre ser y movimiento. Ser-sí-mismo como concepto imbuido de libertad expresaría un camino para llegar a ser-sí-mismo. ¿Se es sí mismo y se llega a ser un sí-mismo?

El *Selbstsein* tiene también experiencia de sí mismo (*Selbsterfahrung*). Este hecho tiene un papel importante en el proceso de conocimiento de sí y del mundo que lo rodea. Spaemann sostiene que a partir de la experiencia que la persona tiene de sí misma es posible reconocer los propios fines naturales:

En opinión de Spaemann la comprensión del yo y la comprensión de la Naturaleza van de la mano de tal manera que la cuestión de los movimientos naturales está unido a las acciones humanas. La conciencia del peligro mortal de nuestro entorno nos obliga a repensar la relación de la acción con la Naturaleza. En su ingenuidad original, la autocomprensión concibe su discurso, su pensamiento, su acción como una actividad con propósito y sentido. Esta autocomprensión teleológica espontánea constituye el patrón fundamental hermenéutico a partir del cual y en relación con el cual se realizan todas las demás categorizaciones. El lugar sistemático de la comprensión se encuentra en las situaciones normativas teleológicamente procesadas de la autoexperiencia cotidiana desde las que cualquier fenómeno (problemático) se transfiere e integra en fenómenos de autoconfianza, mediante el principio de la analogía de la interpretación.²⁸⁶

que su ser no es otra cosa que tener una naturaleza semejante y disponer de ella. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 115.

²⁸⁶ E. ZWIERLEIN, «Das höchste Paradigma des Seienden. Anliegen und Probleme des Teleologiekonzepts Robert Spaemanns», *Zeitschrift für Philosophische Forschung* (1987), 117-129, 122. In *Spaemanns Sicht gehen Natur- und Selbstverständnis so Seite an Seite, dass die Frage nach den natürlichen Bewegungen mit der nach den menschlichen Handlungen unlösbar verschränkt ist: „Das Bewusstsein von der tödlichen Gefährdung unserer Umwelt nötigt uns dazu, das Verhältnis Handeln-Natur neu zu denken.“*¹⁹ Das

Los conceptos enunciados serán abordados más adelante con la debida profundidad. Nuestra intención aquí es mostrar las ideas que se asocian directamente con el *Selbstsein* y que se van uniendo como piezas al rompecabezas. Autorrelación, autoexperiencia y libertad están ligados entre sí por la elaboración interior de los mismos que deberá llevar a cabo la persona con miras a ser-sí-misma.

El autor alemán ofrece un concepto que acompaña el *Selbstsein*. Se trata del *Mitsein*. Este concepto quiere indicar el hecho de que se *es-con*. Este *ser-con* no se manifiesta únicamente con las demás personas de la comunidad de las personas, sino con todos los entes del mundo material. En el artículo *Wirklichkeit als Antropomorphismus* (Realidad como antropomorfismo) Spaemann afirma que existen grados de realidad:

¿Pero qué pasa con el ser inferior a la vida? Un ser de esta índole se da en primer lugar dentro del conjunto de la vida, como medio ambiente, como alimento, como parte de nuestra alimentación, como material para la fabricación de un mundo de lo *Zuhandenen* [a la mano] como lo llamó Martin Heidegger. Y existe como objeto de la física y la química. Tiene sentido hablar de una realidad de esta materia inorgánica más allá de lo que se nos muestra, por tanto, más allá de su objetividad. Ser y tiempo de Heidegger conoce este más allá solo como forma deficiente de la *Zuhandenheit* [la propiedad de lo que está a la mano]. Lo que ha caído fuera de todas las relaciones vitales es lo “solamente presente”. La categoría del “ser en comunidad” [*Mitsein*] no se considera aquí. ¿Pero está justificado? El pensamiento arcaico siempre considera el mundo inorgánico también como antropomórfico, por tanto, en analogía con lo orgánico. En los salmos se convoca al agua y al fuego para que alaben al Creador. San Francisco

Selbstverstehen begreift in ursprünglicher Naivität sein Sprechen, Denken und Handeln als zielgerichtete und sinnvolle Aktivität. Dieses spontane teleologische Selbstverständnis bildet das hermeneutische Fundamentalmuster, von dem aus und auf das bezogen alle weiteren Kategorisierungen vorgenommen werden. Der systematische Ort des Verstehens liegt dabei in teleologisch verfaßten Normalsituationen der alltagsweltlichen Selbsterfahrung, von denen aus beliebige (problematische) Phänomene mittels des hermeneutischen Prinzips der Deutungsanalogie in Sinnkontexte der Selbstvertrautheit überführt und integriert werden.

habla de hermanos y hermanas al dirigirse a los elementos. Por cierto, siempre se trata de elementos, de cosas naturales, no de artefactos.²⁸⁷

Esto constituye un concepto relevante porque establece la categoría de la relación como un elemento originario y constitutivo de la realidad. Él mismo afirma «El ser real es “ser-con” [*Mitsein*] o no es real».²⁸⁸ La relación es pues, constitutiva de la realidad del ser personal. El ser personal *es* y, por tanto, vive-con. Esta concepción tiene una relación directa en el tema ecológico, pero más allá de eso, es otro de los modos en que el autor alemán supera la dicotomía sujeto-objeto. ¿De qué manera se aprecia esto?

El concepto de *Mitsein* recuerda el pensamiento y el lenguaje analógicos. Spaemann leyendo a A.N Whitehead, uno de los filósofos de la ciencia más importantes del siglo XX, afirma que no es posible recurrir a antropomorfismos inconscientes e involuntarios cuando se habla de la realidad, de causas, de identidad

²⁸⁷ R. SPAEMANN, «Wirklichkeit als Anthropomorphismus», 208-209. *Wie aber verhält es sich mit dem Sein unterhalb des Lebens? Solches Sein kommt zunächst innerhalb des Lebenszusammenhangs vor, als Umwelt, als Nahrung, als Teil unserer Nahrung, als Material für die Herstellung einer Welt des »Zuhandenen«, wie Heidegger es genannt hat. Und es kommt vor als Gegenstand der Physik und Chemie. Hat es Sinn, von einer Wirklichkeit dieser unbelebten Materie jenseits dessen zu sprechen, als was sie sich uns zeigt, also jenseits ihrer Gegenständlichkeit? Oder ist die physikalische Wirklichkeit nichts anderes als potenzielle Realität, die ihre Wirklichkeit erst gewinnt, indem wir sie erkennen? Heideggers »Sein und Zeit« kennt dieses Jenseits nur als defiziente Form von Zuhandeneit. Was aus allen Lebensbezügen herausgefallen ist, ist das »nur noch Vorhandene«. Die Kategorie des Mitseins scheidet hier aus, Aber ist das berechtigt? Das archaische Denken betrachtet die unbelebte Welt immer auch anthropomorph, also nach Analogie der belebten. Wasser und Feuer werden in den Psalmen zum Lob des Schöpfers aufgefordert, der heilige Franziskus spricht von Brüdern und Schwestern, wenn er die Elemente anspricht. Und in der Liturgie der katholischen Kirche wird in der Osternacht bei der Weihe des Taufwassers eine lange Rede gesungen, in der das Wasser angeredet wird. Ist das ein infantiles Relikt? Es ist ein solches Relikt, wenn wir uns entschließen, die unbelebte Materie für unwirklich zu halten, also für etwas, das darin aufgeht, für Lebewesen zuhanden oder aber Gegenstand der Wissenschaft zu sein. Wenn wir dem materiellen Sein Wirklichkeit in dem hier entfalteten Sinn zusprechen, dann sprechen wir ihm Mitsein zu und müssen auch ihm gegenüber neben der anthropozentrischen Rede die anthropomorphe als die wesentlichere zulassen, ja sogar verlangen. Übrigens geht es in dieser Rede immer um Elemente, um natürliche Dinge, nicht um Artefakte.* Trad.ES R. SPAEMANN, «Realidad como Antropomorfismo», 183-184.

²⁸⁸ R. SPAEMANN, «Wirklichkeit als Anthropomorphismus», 210. Trad. Es R. SPAEMANN, «Realidad como Antropomorfismo», 185.

de posibilidad y movimiento. El discurso *per analogiam* es importante para este autor:

Él [Whitehead] sabía que solo podemos hablar *per analogiam*, cuando se trata de entidades extrahumanas, sean animales, sean quantos. Cuanto más alejado de nosotros, tanto menos podemos decir lo que es en sí mismo el otro miembro de una analogía. Pero ya el hecho de que podamos hablar de un “en sí mismo” es un ejemplo del discurso análogo. Si no sabemos ni siquiera cómo es ser un murciélago, menos aún sabemos cómo es ser una partícula elemental. Pero Whitehead parte del hecho de que tiene que ser de algún modo, caso de que tengamos derecho de hablar de realidad.²⁸⁹

Estas ideas intentan transmitir una convicción de Spaemann: el deseo del dominio de la naturaleza como característica de la modernidad parece encontrar un antídoto en el *Mitsein*. Es una especie de superación de la dicotomía sujeto-objeto característica también de la modernidad. El *Selbstsein* que se refiere al ser personal es mucho más que simple *res cogitans* y el *Mitsein* que se refiere a las demás “con-creaturas” es mucho más que *res extensa*:

Creo que es el deseo humano elemental tener que considerar la naturaleza no solo como objeto de nuestro dominio, sino como algo con lo que vivimos

²⁸⁹ R. SPAEMANN, «Wirklichkeit als Anthropomorphismus», 209. *Er wusste, dass wir nur per analogiam sprechen können, wenn es sich um außermenschliche Entitäten handelt, sei es um Tiere, sei es um Moleküle, um Atome, um Elektronen oder um Quanten. Je weiter von uns weg, umso weniger können wir sagen, was das andere Glied der Analogie an sich selbst ist. Aber schon die Tatsache, dass wir von einem »an sich selbst« sprechen, ist ein Beispiel für analoges Reden.* Trad. Es R. SPAEMANN, «Realidad como Antropomorfismo», 184. La conexión con Spaemann (a parte de un artículo) está en que Whitehead rechazó el enfoque mecanicista de la filosofía de la ciencia. Para él la realidad es un proceso en el cual no se puede distinguir el sujeto del objeto. Algo puede presentarse como objeto y como sujeto en virtud de su conexión con otros. En *Process and Reality* sostiene la idea de que la experiencia en su devenir forma el proceso y precede la conciencia, no viceversa. En esto se acerca al realismo y al pensamiento de Spaemann. A. N. WHITEHEAD - D. R. GRIFFIN - D. W. SHERBURNE, *Process and reality*, 18. *Actual entities' -also termed 'actual occasions' -are the final real things--, of which the world is made up. There is no going behind actual entities to find anything more real. They differ among themselves: God is an actual entity, and so is the most trivial puff of existence in far-off empty space. But, though there are gradations of importance, and diversities of function, yet in the principles which actuality exemplifies all are on the same level. The final facts are, all alike, actual entities; and these actual entities are drops of experience, complex and interdependent.*

en comunión. El mundo no es solo un laboratorio de objetos para nosotros, sino un mundo de cosas similares a nosotros.²⁹⁰

H. Zaborowski, próximo intelectualmente a Spaemann, sostiene que la idea de certeza cartesiana sería un inmediato ser-para-sí «*Bei-sich-sein*».²⁹¹ Tal concepción es irreconciliable con la idea del *Selbstsein*, pues éste se comprende en una comunidad. H. Zaborowski continúa su discurso afirmando la importancia de la noción de vida, pues de lo contrario *res cogitans* y *res extensa*, naturaleza y libertad no interpretan adecuadamente la noción de persona y ofrecen por tanto

²⁹⁰ R. SPAEMANN - H.-G. NISSING, «Die Natur des Lebendigen und das Ende des Denkens Entwicklungen und Entfaltungen eines philosophischen Werks – Ein Gespräch», 129. *Es ist wohl der elementare menschliche Wunsch, die Natur nicht nur betrachten zu müssen als Objekt unserer Herrschaft, sondern als etwas, mit dem wir in Gemeinschaft leben. Die Welt ist nicht nur ein Laboratorium von Objekten für uns, sondern eine Welt von uns ähnlichen Dingen.*

²⁹¹ H. ZABOROWSKI, *Robert Spaemann's philosophy of the human person*, 184. *Similarly, the crisis of traditional metaphysics, specifically the inversion of natural teleology and the understanding of reality as process, has reinforced the crisis of the concept 'person'. Because of the underlying scientism of their philosophies, many modern thinkers no longer understand nature by analogy to personal self-experience, as Spaemann argues; rather, personal self-experience is increasingly understood by analogy to a non-teleological understanding of nature [...] Cartesian epistemology, too, has implications for the understanding of the person. Once the Cartesian ideal of certainty²⁸ and of clear and distinct knowledge²⁹ began to dominate philosophy, the emphasis upon objectivity and certainty led to the methodological exclusion of a personal point of view and hence of the self-experience of persons. The Cartesian ideal of certainty as immediate *Bei-sich-Sein*, Spaemann thus states, cannot be reconciled with the idea of the identity of living *Selbstsein*, because 'life is not a clara et distincta perceptio, but can be given definition from the point of view of consciousness only by way of negation'.³⁰ The crisis of the notion of a person is thus in the first place a crisis of philosophical categories that fail to describe reality fully while nonetheless claiming to do so.* Trad. Es. Similarmente la crisis de la metafísica tradicional, especialmente la inversión de la teleología natural y la comprensión de la realidad como un proceso, ha reforzado la crisis del concepto de persona. Debido al cientifismo presente en sus filosofías, muchos pensadores modernos no entienden la naturaleza por analogía con la experiencia de sí, como lo afirma Spaemann; por el contrario, la experiencia de sí se tiende cada vez más a entender por analogía a una comprensión ateleológica de la naturaleza [...] La epistemología cartesiana ha tenido también implicaciones en la comprensión de la persona. Una vez el ideal cartesiano de certeza y de la idea clara e distinta comenzó a dominar la filosofía, el énfasis en la objetividad y en la certeza, llevó a la exclusión metodológica de un punto de vista personal y además de la experiencia de sí de las personas. El ideal cartesiano de certeza como inmediato *Bei-sich-sein*, sostiene Spaemann, no se puede reconciliar con la idea de la identidad del *Selbstsein* viviente porque la vida no es una *clara et distincta perceptio*, pero se puede definir desde el punto de vista de la conciencia solo por vía de negación. La crisis de la noción de persona es en primer lugar una crisis de las categorías filosóficas que no fallan en la descripción completa de la realidad, aun cuando creen hacerlo.

visiones dualistas de la realidad. «La persona como ser viviente tiene activamente su naturaleza en libertad y supera el abismo entre *res cogitans* y *res extensa*».²⁹²

A partir de este modo de ver la realidad se podría afirmar con Spaemann que la realidad no es ni mera objetividad de sujetos ni mera subjetividad vacía de contenido. «Realmente solo llamamos “algo” si tiene algún tipo de subjetividad, aunque sea rudimentaria y si esta subjetividad tiene un contenido objetivo cuando experimenta algo».²⁹³ Esta idea cuestiona algunas de las certezas modernas aquí presentadas, cuanto menos cuestiona el abismo entre sujeto y objeto. De igual manera los intérpretes de Spaemann sostienen que esto no significa que del objetivismo se deba pasar al subjetivismo. Es necesaria una interacción entre ambos:

Además, para el reconocimiento de la realidad como tal es relevante la interacción entre subjetividad y objetividad. Aunque lo real se manifiesta en el mundo compartido, no depende en absoluto de la percepción de todos los participantes, que pueden estar implicados en su negativa a reconocer factores dirigidos por intereses. Esto demuestra que lo que es real no solo cuando su ser se remonta a algo para todos objetivo, sino que precisamente lo que se experimenta subjetivamente adquiere el estatus de objetividad vinculante para todos (...) Esto es más que un simple entrelazamiento de la perspectiva objetiva y subjetiva del conocimiento; expresa el hecho de que la persona como subjetividad se vuelve objetiva.²⁹⁴

²⁹² *Ibid.*, 185. *The person who as a living being actively ‘has’ his nature in freedom and always already ‘bridges’ the gap between res cogitans and res extensa.*

²⁹³ R. SPAEMANN, «Wirklichkeit als Anthropomorphismus», 210. *Wirklich« nennen wir etwas nur, wenn es eine - wenn auch noch so rudimentäre - Art von Subjektivität hat, und wenn diese Subjektivität einen objektiven Gehalt hat, wenn sie etwas »erlebt«.* Trad. Es R. SPAEMANN, «Realidad como Antropomorfismo», 185.

²⁹⁴ A. D. KUCIŃSKI, *Naturrecht in der Gegenwart*, 233-234. *Für die Anerkennung der Wirklichkeit als solcher ist ferner das Zusammenspiel von Subjektivität und Objektivität von Belang. Obwohl sich das Wirkliche an der gemeinsam erlebten Welt zeigt, ist es keineswegs abhängig vom Wahrnehmungskonsens ausschließlich aller Beteiligten, die in ihrer Anerkennungsverweigerung von interessengeleiteten Faktoren mitbestimmt sein können. Dies zeigt, dass das Seiende nicht nur dann wirklich ist, wenn sein Sein sich auf ein für alle Objektives zurückführen lässt, sondern dass gerade das Subjektiv Erlebte den Status einer für alle bindenden Objektivität erhält (...) Dieser ist mehr als bloße Verschränkung von objektiver und subjektiver Erkenntnisperspektive; er drückt die Tatsache aus, dass die Person als Subjektivität objektiv wird.*

La interacción entre sujeto y objeto bajo esta perspectiva permite considerar la mutua implicación de ambos. Lo real es tal aun cuando el hombre no lo afirme, existe independientemente de él, sin embargo, también debe considerarse real el contenido de la subjetividad, por eso, Kucinski denomina el apartado apenas citado como «*Subjektivität als Objektivität*» (subjetividad como objetividad). Si quedara sanado tal abismo, se abriría la posibilidad de la relación dentro-fuera entre el sujeto y el mundo que lo rodea, lo cual permite introducir otro concepto: la trascendencia. La interioridad que posee un contenido basado en la experiencia de sí no permanece cerrada como una mónada. Ésta realiza un intercambio con el exterior en un ir y venir de conocimiento del mundo (recibir de fuera) y don de sí.²⁹⁵

Considerando todo ello ¿Qué camino sigue Spaemann para que el *Selbstsein* no se diluya en el *Mitsein*? La respuesta a esta pregunta se ofrece en otra obra del autor alemán, titulada *Moralische Grundbegriffe*, que ha sido traducida al castellano bajo el título: *Ética, cuestiones fundamentales*. Esta obra se basó en una serie de intervenciones radiofónicas de Spaemann que luego fueron transcritas y publicadas con el título apenas enunciado. Al hablar del individuo (*Einzelne*) y teniendo en mente el ser humano, el autor sostiene:

Hablar de conciencia es hablar de la dignidad del hombre, de que no es un caso particular de algo general, ni el ejemplar de un género, sino de que cada individuo como tal es ya una totalidad, incluso es ya "lo universal"²⁹⁶

El dato que es necesario considerar es sobre todo el hecho de que el hombre no es simplemente un caso de su especie. En sí mismo es una totalidad, que gracias

²⁹⁵ Considerar este movimiento es la base para abordar más adelante el tema del amor.

²⁹⁶ R. SPAEMANN, *Moralische Grundbegriffe*, 74. *Von Gewissen reden heißt, von der Würde des Menschen reden. Es heißt davon reden, daß der Mensch nicht Fall eines Allgemeinen, Exemplar einer Gattung ist, sondern jeder einzelne als Einzelner selbst eine Totalität, selbst schon „das All-gemeine“*. Trad. Es R. SPAEMANN - J. MARÍA. YANGUAS, *Ética*, 86.

a su naturaleza entra en diálogo con el exterior. La mediación de este diálogo sería a través de la conciencia, la cual es, a su vez, constitutiva de la dignidad propia del hombre. La persona como totalidad se relaciona con el mundo alrededor, con las otras personas y con sus “concreaturas” de diferentes modos. En esta relación no pierde su condición de totalidad aun cuando esté llamada a vivir en comunidad (*Mitsein*). Gracias a la conciencia puede mantener una distancia interior con el mundo exterior:

Una antropología metafísica es capaz de captar la tensión establecida entre la integridad y la plenitud cuando observa, por ejemplo, que la relación entre la persona y cualquier elemento perteneciente a su naturaleza o a su acción no es una relación estática, que sólo conoce el modo de integridad ontológica. Más bien, se abre a la plenitud teleológica.²⁹⁷

Esta estructura de *Selbstsein* y *Mitsein* tendría un origen en una cosmovisión concreta. La observación del mundo y las preguntas que de ello se derivan son la base de la filosofía desde los tiempos de la Grecia antigua. Para Spaemann el *Selbstsein* y el *Mitsein* pasan también a través de sus experiencias vitales como

²⁹⁷ J. G. ASCENCIO, *Fundamento en movimiento, la antropología de las dimensiones de la persona*, Eunsa 2024, 97.

cristiano²⁹⁸, si su concepto de persona está anclado en la doctrina trinitaria²⁹⁹, este par de conceptos fundantes hace parte también de tal cosmovisión.

Estos conceptos fundantes son una herramienta al momento de considerar la dualidad que viene desde el pensamiento antiguo³⁰⁰: unicidad y multiplicidad porque ofrece un marco en el que ambos extremos se dan sin anularse mutuamente³⁰¹. Existe lo uno y existe lo múltiple y ambos aspectos se relacionan desde un punto de vista ontológico no meramente funcional³⁰². H.U von Balthasar ofrece en la *Teodramática* un enfoque bastante similar al discurso que se viene desarrollando. Se trata de la relación individuo-comunidad, que sugiere una luz

²⁹⁸ R. SPAEMANN, *Über Gott und die Welt*, 110. *Als katholischen Philosophen bezeichne ich mich nie. Dafür habe ich Gründe. Schauen Sie, jeder Philosoph, jeder denkende Mensch reflektiert doch Erfahrungen, die er im Leben macht und gemacht hat. Sie haben ihren Grund gar nicht in der Theorie, sondern sind von dem Eros bestimmt, der den Menschen bewegt. Und im Denken reflektiert er diese Erfahrungen. Für den Christen gehört die Gottesbeziehung zu diesen Erfahrungen. Warum soll er sie ausklammern, wenn er Philosophie treibt? Kein Philosoph lässt doch die vorphilosophischen Erfahrungen weg, die er selbst macht und die Millionen von Menschen machen. Warum sollte ausgerechnet ein Katholik das tun? Das habe ich nie verstanden.* Trad. Es. Nunca me identifico como filósofo católico. Tengo mis motivos.

Mire usted, cada filósofo, cada persona que piensa, reflexiona sobre las experiencias que va teniendo en la vida, y que en absoluto se basan en la teoría, sino que están determinadas por el eros que mueve a los hombres. Al pensar, cada uno repiensa sus experiencias. Para un cristiano, la relación con Dios forma parte de su experiencia ¿Por qué debe excluirla si hace Filosofía? Ningún filósofo renuncia a las experiencias prefilosóficas que tiene, como tampoco lo hacen millones de personas. ¿Por qué debería hacerlo un católico? Nunca lo he entendido. R. SPAEMANN, *Sobre Dios y el mundo*, 87.

²⁹⁹ R. SPAEMANN, *Was macht Personen zu Personen?*, en (2011) 09:31-10:02. *Der nach Antike und moderne Personen Begriff hat seine Wurzel, wie wir auch schon gehört haben, in der christlichen Theologie diente der zweimal dazu, ein Problem zu lösen, das sonst mit dem Instrumentarium des antiken Denkens nicht zu lösen war.* Trad. Es. El concepto de personas en la antigüedad y en la modernidad tiene su raíz en la teología cristiana, como ya hemos oído, que sirvió dos veces para resolver un problema que de otro modo no podía resolverse con los instrumentos del pensamiento antiguo.

³⁰⁰ PLATÓN, «Parménides», en *Obras completas*, Aguilar 1966, 135c-137a.

³⁰¹ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica 2017, 16. Para Hegel cada concepto contiene en sí su identidad y su contradicción y esto es lo que permite su desarrollo. La negatividad es el motor de la historia.

³⁰² Cfr. 136-139 J. G. ASCENCIO, *Fundamento en movimiento, la antropología de las dimensiones de la persona*. L. PRIETO LÓPEZ, *El hombre y el animal: nuevas fronteras de la antropología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2008, 128. Las cosas y los demás animales representan algún interés para el animal sólo en la medida en que pueden despertar en él un estímulo y suscitar alguna de las acciones contenidas en su repertorio de respuestas.

importante que podría ayudar en la interpretación de lo que quiere decir Spaemann. En la referida obra el suizo afirma que, el individuo uno en sí vive en comunidad y no se puede separar de ella:

Este ser los unos para los otros y este existir por sí mismos no es algo atemporal, sino que toda libre autoconciencia humana se inserta en el baile en un punto bien determinado del tiempo. No se puede introducir por sí misma, en otras palabras, no puede suscitarse por sí misma esta libre autoconciencia (debería de anticiparse desde fuera de sí misma). Puede ser suscitada solo de otra libre autoconciencia: la madre en el caso del niño.³⁰³

Y más adelante continúa:

El hombre se dice a sí mismo y a los demás tú, él, nosotros: no porque deba aceptar como personas seres que le resultan en el mejor modo adaptados a él en forma de ilaciones [...] o actos sentimentales, sino en virtud de la estructura propia de su manera de ser. El hecho de que el hombre individual termine por adherir a la idea [...] de no estar solo y de tener una compañía no solo de cosas sino de seres sensibles como él, no reposa en un acto distinto que proyecte una forma individual de vida hacia lo exterior³⁰⁴

Si bien podría hacerse un estudio sobre las similitudes entre ambos autores, no es este el objetivo del presente escrito. Estas son dos visiones similares que

³⁰³ H. U. V. BALTHASAR, *Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, III, Teodrammatica, Jaca Book, Milano ¹⁹⁸², 365. *Quest'essere gli uni per gli altri e quest'esistere per se stessi non è poi qualcosa di atemporale, bensì ogni libera autocoscienza umana s'inserisce nella danza in un punto ben determinato del tempo. Ma non vi si può introdurre da sé, in altri termini non può suscitarsi da sé a questa libera autocoscienza (dovrebbe altrimenti anticipare da fuori se stessa); essa gli può essere suscitata soltanto da un'altra libera auto coscienza; nel bambino dalla madre.*

³⁰⁴ *Ibid.*, 367. «L'uomo dice, a se stesso e ad altri, tu, egli, noi: non perché debba accettare come persone esseri che gli risultano nel modo migliori adatti a lui in forza di illazioni [...] o di atti sentimentali, ma in forza della struttura della propria maniera nell'essere [...] Il fatto che l'uomo singolo finisce con l'aderire all'idea [...] di non essere solo e di avere per compagnia non solo cose ma esseri sensibili come lui, non riposa su un atto distinto che proietti una forma individuale di vita verso l'esterno. Trad. Es H. U. V. BALTHASAR, «Teodramática 3: Las personas del drama: El hombre en Cristo», *Traducción de Eloy Bueno de la Fuente e Jesús Camarero. Madrid: Ediciones Encuentro (1993).*

recogen una cosmovisión común: el hombre ha sido creado para vivir en comunidad sin perder su integridad, su unicidad. La persona tiende a su comunidad. Esto habría que entenderlo de modo correcto. No se trata necesariamente de la comunidad física, sino de una persona por el hecho de serlo está ligada a otras, en palabras de T. Bucchheim «asociada en virtud de la filiación»³⁰⁵. La intuición de fondo podría ser la búsqueda común de superar el abismo entre sujeto y objeto a partir de una mirada más profunda sobre la realidad y de la estructura de la persona «en sí una y para los demás».³⁰⁶

Un elemento que da que pensar es el hecho de que la superación de los conceptos que, en ocasiones pudieran parecer contrapuestos, parece pasar por antropología. En nuestro caso particular colocando al hombre como centro de la reflexión en cuanto 1) ser, 2) viviente y 3) autoconsciente. A partir de la estructura del viviente y de la vida como un movimiento tendiente a fines:

Así Spaemann insiste en dos ideas fundamentales para él. Por un lado, está la vida como "tener fines"; la vida misma es la base de toda inteligibilidad y no puede ser comprendida desde otro lugar como una particularidad regional. En consecuencia, la vida como base ineludible de la comprensión, se convierte en la garantía de eludir la falacia del aislamiento tanto de poner y tener fines como de la acción y del movimiento natural. Por otra parte, a la teleología no pertenece constitutivamente la conciencia, ya sea como tener reflexivo o como intención, sino el carácter del viviente con el que el *telos* la precede. Lo que está vivo "quiere". Esta es la primera ingenuidad del viviente *velle non discitur* (el deseo no se aprende). El ser consciente sigue al ser viviente fundamentado teleológicamente. No es otra cosa, es la constitución ontológica de la persona como ser natural³⁰⁷

³⁰⁵ T. BUCHHEIM, *What are persons? Attempt at a normatively-neutral ontological account*, en (2019), 7. *Association by filiation*. La comunidad no se entiende necesariamente como la presencia física inmediata de otras personas, sino la unión específica con estos que tiene su fundamento a través de la filiación.

³⁰⁶ Cfr. M. POLLINI, *Lineamenti della filosofia delle persone di Robert Spaemann*.

³⁰⁷ E. ZWIERLEIN, «Das höchste Paradigma des Seienden. Anliegen und Probleme des Teleologiekonzepts Robert Spaemanns», 123. *Damit insistiert Spaemann auf zwei für ihn grundlegende Einsichten. Einerseits ist mit Rücksicht auf das Leben als „Zwecke-Haben“ das Leben selbst „Grundlage aller Verstandlichkeit und kann nicht selbst noch einmal von irgendwoher als regionale Besonderheit verstanden werden“.*²¹ *Mithin wird „Leben“ als unhintergehbare Verstehensgrundlage auch zum Garanten, die fallacy of isolation sowohl*

D. Antropomorfismo y antropocentrismo en Spaemann.

1. Diferencia entre antropocentrismo y antropomorfismo

Estas dos categorías son utilizadas por Spaemann en orden a mostrar el proceso del conocimiento y el acercamiento a la realidad. La realidad para el filósofo alemán es antropomórfica. El modo como el hombre conoce es antropomórfico. Esto quiere decir que solo partiendo de la vida consciente podemos conocer la inconsciente, la vida extrahumana. El hombre no vive una vida inconsciente, por tanto, no tiene acceso a la misma, sino a través de su propia experiencia (*Selbsterfahrung*) de vida consciente. La ciencia moderna desde Descartes es antropocéntrica según Spaemann. Esto quiere decir asumir la separación radical sujeto-objeto eliminando el concepto mediador que es la vida. Así la única vida posible, siguiendo esta lógica, es la consciente y lo demás son meros objetos³⁰⁸:

No podemos contestar a la pregunta ¿qué era el hambre antes de que fuéramos conscientes de ella? Porque solo el hambre consciente nos es consciente. Y sin embargo, forma parte de esta conciencia que el hambre ya existía antes y que a través de la conciencia entra en una fase nueva. Antes era algo semejante al hambre consciente, por tanto, era hambre consciente menos la conciencia. Y así es correcto y es la única posibilidad de hablar antropomórficamente de la vida real, no humana, no consciente y de ser consciente, a la vez, de este antropomorfismo³⁰⁹

von Zwecke-Setzen und Zwecke-Haben als auch von Handlung und natürlicher Bewegung zu vermeiden. Andererseits gehört zur Teleologie nicht konstitutiv Bewusstsein, sei es als reflexives Haben oder als Vorsatz, sondern Lebendigkeit, mit der das Telos diesem vorausliegt. Was lebendig ist, „will“. Das ist die primäre Naivität des Lebendigen: velle non discitur. Das Bewusstsein folgt dem grundlegenden teleologischen Lebendigsein, welches die ontologische Verfassung der Person als Naturwesen bezeichnet.

³⁰⁸ Spaemann explica en este punto que si se toma a Descartes en su separación sujeto-objeto, la vida no solo desaparece, sino que el mundo como máquina se comienza a considerar un mero desencadenarse de reacciones mecánicas. Para la reflexión sobre la ecología este pensamiento es de gran valor pues siguiendo la línea cartesiana, el maltrato animal, por ejemplo, no tendría ningún tipo de cuestionamiento visto que las expresiones de dolor serían solo reacciones mecánicas.

³⁰⁹ R. SPAEMANN, «Wirklichkeit als Anthropomorphismus», 200. *Gefragt was denn der Hunger war, ehe uns bewusst wurde, können wir natürlich nicht antworten. Denn nur der*

Spaemann considera la ciencia moderna como antropocéntrica, pues ésta no se pregunta por lo que es algo en sí, sino más bien por su funcionalidad. Al no preguntarse por lo que es, deja de lado la pregunta por lo que es común a los seres (*Mitsein*). El sujeto no tiene nada en común con el objeto «Las cosas en cuanto son objetos puros, están opuestas al sujeto, no tienen nada en común con él»³¹⁰. Lo relevante de la postura de Spaemann es que, para él, comprender (*verstehen*) la realidad significa contemplarla (*betrachten*) bajo el aspecto de su similitud³¹¹ (*Ähnlichkeit*) con el hombre. En la visión antropocéntrica, la ciencia conoce lo

bewusste Hunger ist uns bewusst. Und doch ist es Teil dieses Bewusstseins, dass Hunger schon vorher da war und dass er durch das Bewusstwerden nur in ein neues Stadium eintritt. Vorher war er etwas Ähnliches wie der bewusste Hunger: der bewusste Hunger abzüglich des Bewusstseins. Dass kann ich nur negativ ausdrücken, aber ich kann dafür keine positive Formulierung finden. Und daher ist es richtig und die einzige Möglichkeit über wirkliches, nicht menschliches nicht bewusstes Leben antropomorph zu sprechen und sich dieses Antropomorphismus zugleich bewusst zu sein. Trad. Es R. SPAEMANN, «Realidad como Antropomorfismo», 178.

³¹⁰ R. SPAEMANN, «Wirklichkeit als Anthropomorphismus», 201. *Die Dinge, insofern sie pure Objekte sind, stehen dem Subjekt gegenüber; sie haben nichts mit ihm gemeinsam.* Trad. Es R. SPAEMANN, «Realidad como Antropomorfismo», 179.

³¹¹ Esta similitud podría tener el carácter de la analogía *entis*. La similitud del hombre con la realidad la da cuanto menos el ser. El hombre es y la realidad es, ambos en parte igual y en parte diferente. Esta idea es fuerte en Spaemann. Si la vida es el ser del viviente -siguiendo a Aristóteles- la vida se introduce también como concepto mediador entre el hombre y la realidad. J. VILLAGRASA, *Metafisica. 2, La comunanza dell'essere*, Ateneo pontificio Regina apostolorum, Roma 2009, 377. *Per riportare la diversità del reale all'unità dell'essere, non basta formare un concetto che abbraccia la totalità degli enti; bisogna scoprire l'unità al livello stesso del reale. La riduzione ad unità si avvera in due tempi: l'essere si diversifica per gradi e questi gradi si gerarchizzano secondo un ordine; ora non c'è ordine senza un principio, né gerarchia senza un primo. Finché il metafisico non è arrivato a connettere la molteplicità dei gradi all'unità reale del loro principio, il suo passo rimane incompiuto; se non vi giunge, è l'insuccesso, perché la molteplicità non è più ridotta all'unità, se non a quella di un concetto'. Per ridurre la molteplicità formale all'unità reale, bisogna considerare le essenze nella loro relazione con l'essere: l'unificazione, impossibile sotto il profilo delle quiddità, può operarsi solo nell'ordine dell'essere.* Trad. Es. Para devolver la diversidad de lo real a la unidad del ser, no basta con formar un concepto que abarque la totalidad de las entidades; es necesario descubrir la unidad al nivel mismo de lo real. La reducción a la unidad se realiza en dos tiempos: el ser se diversifica por grados y estos grados se jerarquizan según un orden; ahora no hay orden sin un principio, ni jerarquía sin un primero. Mientras el metafísico no haya llegado a conectar la multiplicidad de los grados a la unidad real de su principio, su paso queda inacabado; si no llega, es el fracaso, porque la multiplicidad no se reduce a la unidad, sino a la de un concepto. Para reducir la multiplicidad formal a la unidad real, es necesario considerar las esencias en su relación con el ser: la unificación, imposible desde el punto de vista de la *quidditas*, solo puede operarse en el orden del ser.

distante, las partículas lejanas, la materia inorgánica y procura entender lo próximo y el hombre mismo «como combinación compleja sobre la base de esos elementos. Cuanto más compleja tanto más difícil es esta comprensión».³¹²

¿Cómo es posible considerar que las partículas lejanas o la materia inorgánica tengan algo en común con el hombre?³¹³ Spaemann sugiere la necesidad de contemplarlas como real y como algo en sí. Si se contempla de esta manera se les otorga el status de ser semejante al hombre y por tanto como ser-en comunidad (*Mitsein*). La historia de la renuncia a mirada es la historia de la ciencia moderna. El contemplar la similitud sugiere una mirada teleológica sobre los componentes de la materia o partículas lejanas. La renuncia antropocéntrica dio origen a un movimiento informe y mecánico. Para Spaemann esta visión de la teleología es antropomórfica porque el análisis de lo que es una causa, pasa por la autoexperiencia (*Selbsterfahrung*) del actuar. Incluso si se abandonara el concepto de causa, ¿qué queda? El movimiento y ¿qué es el movimiento? Es también un concepto antropomórfico. Incluso cuando Leibniz, emulando a Spinoza, propone el *conatus* como modo de salvar el movimiento en la óptica del cálculo infinitesimal,

³¹² R. SPAEMANN, «Wirklichkeit als Anthropomorphismus», 201. *Und sie versucht, dass uns Nächste und uns selbst als komplexe Kombination aus diesen Elementen zu verstehen. Je komplexer, desto schwieriger ist dieses Verstehen.* Trad. Es R. SPAEMANN, «Realidad como Antropomorfismo», 179.

³¹³ J. VILLAGRASA, *Metafisica. 2, La comunanza dell'essere*, 321. *Per spiegare compiutamente l'esperienza che l'uomo fa delle cose occorre, perciò, ipotizzare che l'essere si possa dare in più "stati differenziati" che costituiscono una gamma di modi di esistenza, che s'interpongono tra l'essere nella sua pienezza assoluta (Dio, Atto puro) e la sua totale assenza (il nulla). L'analogia aristotelica serve, quindi, alla soluzione di un'aporia pre-aristotelica: il monismo e l'univocità di Parmenide e il pluralismo e l'equivocità di Eraclito sono superati soltanto con l'analogia aristotelica che permette d'interpretare, senza contraddizione, l'unità e la diversità effettiva, e che sarà ulteriormente approfondita nella metafisica tomista della partecipazione e dell'esse ut actus.* Para explicar plenamente la experiencia que el hombre hace de las cosas es necesario, por tanto, suponer que el ser se puede dar en más "estados diferenciados" que constituyen una gama de modos de existencia, que se interponen entre el ser en su plenitud absoluta (Dios, Acto puro) y su ausencia total (nada). La analogía aristotélica sirve, pues, a la solución de una aporía pre-aristotélica: el monismo y la unicidad de Parménides y el pluralismo y el equívoco de Heráclito solo se superan con la analogía aristotélica que permite interpretar, sin contradicción, la unidad y la diversidad efectiva, y que se profundizará en la metafísica tomista de la participación y del *esse ut actus*.

dicha noción se revela como una especie de “esfuerzo”, una suerte de “afán” a lo cual se llega por la autoexperiencia (*Selbsterfahrung*).

La concepción antropomórfica de la realidad a la que se refiere Spaemann podría referirse a lo que, en la filosofía clásica, especialmente en Tomás de Aquino, se llama filosofía de la participación y de la trascendencia. Esta filosofía está conectada con el pensamiento analógico y de la participación, que también tuvo origen en la Grecia Antigua, de manera especial con Platón y Aristóteles³¹⁴, porque hay participación en la realidad hay analogía en el discurso. La semejanza estriba en que el hombre recibe algo (el ser). En su conocimiento del mundo descubre que comparte el ser a su vez con sus “concreaturas”. En este sentido este compartir, el ser recibido de modo participado significa que lo que es común con los demás es precisamente el ser.³¹⁵

La vida como ser del viviente³¹⁶ es común no solo a las personas sino a todos los vivientes, aunque no del mismo modo y en esto consiste la analogía. Esta autoexperiencia (*Selbsterfahrung*) que realiza cada persona es sin duda, una

³¹⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, III, 1003.

³¹⁵ J. VILLAGRASA, *Metafísica. 2, La comunanza dell'essere*, 439. *La centralità dell'actus essendi esprime la verità della creatio ex nihilo. La spiegazione ultima di tutta la realtà è la causa prima dell'ente in quanto ente, cioè l'Atto Puro, Ipsum Esse Subsistens, che comunica-partecipa l'essere a tutti gli enti. Negli enti finiti, l'actus essendi è allo stesso tempo l'effetto proprio della creazione e l'atto primo intrinseco dell'ente, perfezione di tutte le pertinenze dell'ente, ricevuto dall'essenza che - quale potenza - lo limita, determina e coarta. Solo Dio è l'Ipsum Esse Subsistens, essere per essenza, assolutamente semplice. Le creature sono enti per partecipazione, "hanno" l'essere, sono composte di essenza e di esse e, quindi, non essendo per essenza, sono contingenti. La partecipazione mantiene la trascendenza della Causa.* La centralidad del actus essendi expresa la verdad de la creatividad ex nihilo. La explicación última de toda la realidad es la causa primera del ente en cuanto ente, es decir el Acto Puro, *Ipsum Esse Subsistens*, que comunica-participa el ser a todos los entes. En los entes finitos, el *actus essendi* es al mismo tiempo el efecto propio de la creación y el acto primero intrínseco del ente, perfección de todas las competencias del ente, recibido de la esencia que - como potencia - lo limita, determina y coarta. Solo Dios es el *Ipsum Esse Subsistens*, ser en esencia, absolutamente simple. Las criaturas son entidades por participación, "tienen" el ser, están compuestas de esencia y de ellas y, por tanto, al no ser por esencia, son contingentes. La participación mantiene la trascendencia de la Causa.

³¹⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima* II 8b-14.

experiencia del movimiento interior. Esto es lo que permite según Spaemann que, el hombre pueda conocer el mundo. En este proceso él conoce que no todos los seres están dotados de autoconciencia, descubriendo así los grados de vida presentes en la realidad que lo rodea y preguntándose el porqué de estos en una óptica de comprensión (*verstehen*).

Spaemann considera que la renuncia al *antropomorfismo* en favor del *antropocentrismo* lleva a la desaparición del hombre como tal, de su contemplación de la realidad y por tanto la desaparición de la persona. El resultado es un «mundo sin sujetos e indiferente, un mundo de objetos que no son de nadie».³¹⁷ En otras palabras la pérdida de sentido de lo real y de su significado.³¹⁸

En la autobiografía publicada a modo de entrevista *Über Gott und die Welt* ofrece el filósofo alemán una convicción fuerte sobre la diferencia entre antropomorfismo y antropocentrismo. Según él, la visión antropomórfica permite ver al hombre como viviente no simplemente reportarle todo como centro del mundo. Tal idea es coherente con la visión contemplativa de la realidad a la que hace referencia:

Frente al antropocentrismo, que todo lo refiere al hombre, yo defendía el antropomorfismo, que considera todo lo viviente por analogía con el

³¹⁷ R. SPAEMANN, «Wirklichkeit als Anthropomorphismus», 204. *Das Resultat ist eine subjektslose, gleichgültige Welt von Gegenständen, die niemandes Gegenstände mehr sind.* Trad. Es R. SPAEMANN, «Realidad como Antropomorfismo», 181.

³¹⁸ J. G. ASCENCIO, *Fundamento en movimiento, la antropología de las dimensiones de la persona*, 142. De hecho, el significado proporciona a la comprensión su estructura esencial. Quien comprende, siempre está halando un significado. El hombre tiene esta imperiosa necesidad: mantenerse "en el sentido-significado". El hombre nunca abandona la esfera de la comprensión y del significado porque si se colocara fuera de ella, su vida perdería su calidad humana, se convertiría en algo "sin significado", algo no vivible. Por lo tanto, Heidegger afirma que se comprende no sólo con la mente, sino también con las palabras, con las acciones, con las elecciones, con la existencia ordinaria.

hombre, es decir, que atribuye, por ejemplo, a los animales la capacidad de sentir dolor.³¹⁹

2. Similitud, recuerdo y símbolo en la autoexperiencia

¿Qué entiende Spaemann por similitud (*Ähnlichkeit*)³²⁰? En el año 1996 escribió un artículo con este título, en él afirma que, todo cuanto existe recuerda algo distinto (*erinnert an etwas anderes*). El recuerdo pasa primero por la asociación que, forma una unidad con eso otro, un ejemplo que ofrece es el fuego y el humo. Sin embargo, considera que esa unidad puede ser de naturaleza muy aleatoria. Un hecho concreto puede recordar otras situaciones, personas y evoca también ciertos símbolos comunes:

La similitud de las entidades que actúan como el mismo símbolo corresponde a una similitud de las entidades designadas, cosas, acciones, acontecimientos o hechos: es decir, no es una similitud directa entre el signo y lo designado, sino la correspondencia de una cadena de caracteres conectada por cierta similitud con una secuencia de cosas, acciones, acontecimientos o hechos. Sin tal razón similar a la cual algo se basa en otro a través de su mero ser así, no habría ninguna de las otras formas de recordar³²¹.

Spaemann parece querer así rescatar la vieja idea medieval de “orden”, que posibilita la unidad en la diferencia de muchas cosas diversas estrechamente

³¹⁹ R. SPAEMANN, *Über Gott und die Welt*, 247. *Ich verteidigte gegen die Anthropozentrik, die alles auf den Menschen bezieht, den Anthropomorphismus, der alles Lebendige als dem Menschen ähnlich betrachtet, also beispielsweise Tieren Schmerzfähigkeit zuerkennt.* 247Trad. Es R. SPAEMANN, *Sobre Dios y el mundo*, 195.

³²⁰ Cfr. R. SPAEMANN, «Ähnlichkeit», en *Schritte über uns hinaus II*, Klett-Cotta, Stuttgart 2011, 50-58.

³²¹ *Ibid.*, 51. *Der Ähnlichkeit jener Entitäten, die als dasselbe Symbol fungieren, entspricht eine Ähnlichkeit der bezeichneten Entitäten, Dinge, Handlungen, Ereignisse oder Sachverhalte: also nicht unmittelbare Ähnlichkeit zwischen Zeichen und Bezeichnetem, aber Entsprechung einer durch bestimmte Ähnlichkeit verbundenen Folge von Dingen, Handlungen, Ereignisse oder Sachverhalte. Ohne solche Ähnlichkeit aufgrund deren etwas durch sein bloßes So-sein an anderes erinnert, gäbe es keine der anderen Weisen des Erinnerns.*

relacionadas entre sí. Esto da luz sobre el modo en el que Spaemann concibe la similitud como un concepto unido al símbolo y al recuerdo. Cuando se refiere entonces de la realidad como antropomórfica del modo como fue apenas expuesto, ¿tienen estos elementos que ver en ese proceso del conocimiento? Si el conocimiento personal antropomórfico se basa sobre lo común que existe en los seres y la similitud³²² mayor que son en sí, la asociación, el recuerdo y el símbolo serían herramientas para la comprensión de sí mismo, de los fenómenos y de los demás seres con los que se es (*Mitsein*)³²³. Este modo de ver el proceso tendría una huella platónica más que aristotélica. En el mismo artículo, Spaemann cita Crátilo, uno de los diálogos de Platón que trata sobre el lenguaje. En este diálogo hay una discusión central entre la idea que defiende Crátilo: los sonidos muestran la esencia que se nombra, mientras que Hermógenes sostiene que el lenguaje es meramente convencional:

En el diálogo de Platón «Crátilo», se discute la presunción de que la relación del símbolo conmemorativo con lo recordado, es decir, con lo que significa el símbolo, no es la relación de un vínculo asociativo arbitrario de la disparidad por excelencia, sino esta disparidad - las palabras y las cosas - deberían tener algo que ver entre sí. ¿Pero qué podría ser? La conjetura es que ambos deberían ser similares.³²⁴

³²² Esta idea buscaría integrar el conocimiento analógico que se encuentra en Aristóteles y el conocimiento por reminiscencia que se encuentra en Platón. En el Parménides, diálogo en el que se discute la teoría de las formas o ideas, se expone como las ideas se relacionan entre sí.

³²³ R. SPAEMANN - H.-G. NISSING, «Die Natur des Lebendigen und das Ende des Denkens Entwicklungen und Entfaltungen eines philosophischen Werks – Ein Gespräch», 128. *Die Welt ist nicht nur ein Laboratorium von Objekten für uns, sondern eine Welt von uns ähnlichen Dingen*. Trad. Es. El mundo no es solo para nosotros un laboratorio de objetos sino un mundo de cosas que nos son semejantes.

³²⁴ R. SPAEMANN, «Ähnlichkeit», 51. *In Platons Dialog »Kratylos« wird die Vermutung diskutiert, der Zusammenhang des erinnernden Symbols mit dem Erinnerten, also mit dem, was das Symbol bedeutet, sei nicht der Zusammenhang einer willkürlich herbeigeführten assoziativen Verknüpfung von schlechthin Disparatem, sondern dieses Disparate - die Wörter und die Sachen - müssten von sich her schon etwas miteinander zu tun haben. Was aber könnte das sein? Die Vermutung lautet: Beide müssten einander ähnlich sein.*

Aquí se arroja un elemento importante para el proceso del conocimiento que, desarrolla Spaemann a partir de la realidad como antropomorfismo. Se introduce el lenguaje, el símbolo, el recuerdo y la asociación en este proceso. La relevancia está en que se vuelven elementos con un papel importante para el conocimiento de los fines naturales presentes en los propios impulsos. ¿De qué manera son relevantes? Más allá de la experiencia psicológica que causa un recuerdo o una asociación, Spaemann lo considera relevante porque permite acercar dos conceptos considerados contrapuestos:

Similitud es el fenómeno, para cuya explicación se invocan ideas. ¿No significa abordar el problema de si declaramos la similitud como una idea? En cualquier caso, sería una especie de metaidea, un *epekeina tes usias*, un «más allá del ser», como el bien platónico, ya que todas las entidades similares entre sí no son simplemente similares, sino similares por ciertas similitudes y en ciertos aspectos. ¿Es lo que une a las comunidades de semejantes entre sí realmente una característica idéntica o es una analogía? La analogía, sin embargo, es un tipo de similitud que se asemeja a la similitud entre un paño anaranjado y un paño rojo, pero que no está relacionada con un universal idéntico. Son puntos de vista que justifican la similitud, y estos puntos de vista pueden ser realmente idénticos. El rojo de dos cosas rojas nunca es el mismo rojo. Pero lo que queremos decir con color, cuando comparamos las cosas en términos de color, es exactamente lo mismo. El mismo aspecto abre un espacio cualitativo, un continuo dentro del cual se hace posible un tipo específico de proximidad y distancia. Sin embargo, mientras el *continuum* exista solo como *continuum*, no existe la diferencia necesaria para la similitud. Solo considerando las cosas coloreadas desde diferentes y separadas decimos que por su color o que sus colores son similares entre sí, de modo que uno a otro, el amarillo intenso de Zinia recuerda a las vestimentas de Poussin.³²⁵

³²⁵ *Ibid.*, 53-54. *Ähnlichkeit ist das Phänomen, zu dessen Erklärung Ideen in Anspruch genommen werden. Heißt es nicht, das Problem um-gehen, wenn wir kurzerhand Ähnlichkeit selbst zur Idee erklären? Sie wäre dann jedenfalls eine Art Metaidee, ein epekeina tes usias, ein »Jenseits des Wesens« wie das platonische Gute, da ja alle untereinander ähnlichen Entitäten nicht einfach hin ähnlich sind, sondern ähnlich aufgrund bestimmter Gemeinsamkeiten und in bestimmten Hinsichten. Ist das, was die Gemeinschaften der untereinander Ähnlichen miteinander verbindet, wirklich ein identisches Merkmal oder nicht selbst wieder nur eine Analogie? Analogie aber ist eine Weise von Ähnlichkeit, die mit der Ähnlichkeit zwischen einem orangefarbenen und einem roten Tuch allenfalls ähnlich, nicht aber durch ein identisches Universale verbunden ist. Es sind Hinsichten, die Ähnlichkeit begründet, und diese Hinsichten können allerdings wirklich identisch sein. Niemals ist das Rot zweier roter Dinge genau dasselbe Rot. Aber*

Spaemann es consciente de la dificultad que podría ocurrir si esto cae en el subjetivismo de categorías a priori o en la dicotomía que, desde Platón hace parte de la filosofía perenne: identidad y diferencia, pero vista desde una dialéctica de corte hegeliano. No obstante, afirma «El ser de algo significa similitud con nuestra existencia y con todo lo demás o no significa nada».³²⁶ La clave de lectura es sobre todo la continuidad del movimiento que permite descubrir lo idéntico y lo diferente. Spaemann añade que, a diferencia del lenguaje científico, el lenguaje coloquial es esencialmente metafórico sin eliminar espacios de similitud. ¿Qué papel juega en esta reflexión el lenguaje? Spaemann afirma que la modernidad fracasó al eliminar el antropomorfismo del lenguaje, sin embargo:

La lengua es lo más antropomórfico que tenemos. En ella tiene lugar aquella composición de eventos externos y comprensión personal del mundo cuyo anclaje irreduciblemente subjetivo constituye un problema para la ciencia.³²⁷

Spaemann considera que el lenguaje constituye la principal objeción contra la pura materialidad del mundo ya que él es el medio en el cual aparece el significado. Las expresiones, el nivel de la voz, los gestos, van acompañados de contenido que permite al interlocutor comprender lo que quiere expresar aquel que le está enfrente. La tesis que afirma un mundo desteleologizado, vaciado de sentido,

*was wir mit Farbe meinen, wenn wir die Dinge hinsichtlich ihrer Farbe vergleichen, ist allerdings immer genau dasselbe. Die identische Hinsicht eröffnet einen qualitativen Raum, ein Kontinuum, innerhalb dessen eine spezifische Art von Nähe und Ferne möglich wird. Solange das Kontinuum allerdings nur als Kontinuum besteht, gibt es nicht die Unterschiedenheit, die die Voraussetzung von Ähnlichkeit bildet. Erst von verschiedenen, diskreten farbigen Dingen sagen wir, dass sie durch ihre Farbe oder dass ihre Farben einander ähnlich seien, sodass das eine an das andere, das satte Gelb von Zinnien an Gewänder von Poussin erinnert. Cfr. PLATÓN, «La República», en *Obras Completas*, Aguilar, Madrid, 500.*

³²⁶ R. SPAEMANN, «Ähnlichkeit», 56. *Sein von etwas bedeutet Ähnlichkeit mit unserem Dasein und mit allem anderen, oder es bedeutet nichts.*

³²⁷ R. SPAEMANN - R. LÖW, *Die Frage Wozu?*, 271. *Die Sprache ist schließlich das Antropomorphe, was wir besitzen; in ihr findet gerade jene Vermittlung von äußeren Geschehnissen und eigenem Weltverstehen statt, die durch ihre unaufhebbar subjektive Verankerung die Wissenschaft so stört.*

no es sostenible en términos del desarrollo de un discurso. Así pues, muestra Spaemann el fracaso de los intentos de des-antropomorfización de la realidad.

Las personas cuando hablan, por ejemplo, abstraen aspectos de su autoexperiencia (*Selbsterfahrung*) a través de los cuales comprenden la multiplicidad de la realidad. «La vida, cuando no la vemos como mera modificación de lo inorgánico, nos es dada sobre todo en nuestra autoexperiencia, en una experiencia existencial dada y de la cual se abstrae».³²⁸ El concepto de *bewussten Erleben* traducido como experiencia existencial consciente, quiere significar algo más allá del *Selbsterfahrung*. En la lengua alemana existen dos conceptos para hablar de experiencia: *Erfahrung* y *Erlebnis*. La raíz de la primera tiene que ver con *fahren* que se traduce como viaje y la raíz de la segunda *Leben* que literalmente significa vida. El concepto de *Erlebnis* indica una experiencia de tipo existencial, por tanto, hablar de *bewussten Erleben* hace referencia a una experiencia consciente de tipo vital. De este tipo de experiencia es de la que se abstraen los movimientos interiores que permiten conocer e interpretar los fines naturales propios y de la realidad.

¿Cuándo se puede interpretar teleológicamente? Se pregunta Spaemann y afirma que cada evento o sucesión de eventos se puede interpretar en modo teleológico. Es más, es indispensable cuando está de por medio la acción humana a través de la comunicación lingüística hablada o simplemente gestual. Para entender un proceso teleológico, sugiere el filósofo alemán, es necesario poder distinguir al menos tres estados diferentes uno de otro: punto de partida y fin, el estado intermedio es el medio para alcanzar el fin.

³²⁸ *Ibid.*, 274. *Leben ist ins, wenn wir nicht als bloße Modifikation des Anorganischen betrachten zunächst in unserer Selbsterfahrung, im bewussten Erleben gegeben und hieraus abstrahiert.*

Como se ha visto anteriormente, estas interpretaciones se dan en analogía con el actuar humano. Según Spaemann ocurren cuando aparece la posibilidad de variar el medio utilizado, por tanto, cuando la libertad y la conciencia de la misma hacen su aparición en escena. Con todo, también se interpreta teleológicamente aun la percepción incompleta del ambiente externo. Un animal atrapado en una red de la cual busca liberarse, lograría hacer que el hombre entrara dentro de sí para pensar en la situación del animal y como éste podría salir de la red. Spaemann considera que esto ocurre porque el hombre persigue fines y el acceso al problema teleológico está dado por la experiencia de la acción (*Handlungserfahrung*), de un deseo o de un impulso³²⁹. El sujeto se experimenta como agente cuyos actos producen efectos, los cuales podrían o no haber ocurrido. En este orden de ideas subraya que las interpretaciones en relación con la vida no humana se realizan desde el punto de vista del hombre. La comprensión se hace más viable cuanto más cerca estén las cosas del sujeto que interpreta, mientras que cuanto más lejanas, más extrañas, menos interpretables serán.

Con estos elementos se puede regresar al tema de la similitud, recuerdo y asociación. Se ha visto que tienen un papel importante en el conocimiento, que éste se expresa de diferentes modos y que su expresión (lenguaje) tiene también una estructura teleológica. Este discurso tiene su fundamento en la relación dinámica conciencia-finalidad y este movimiento del *Selbstsein* a su fin significa trascenderse y de alguna manera superarse. Este movimiento que supone elaborar interiormente varios elementos (sentimientos, instintos) recibe el influjo del recuerdo en el sentido de la asimilación de la propia naturaleza (*erinnerte Natur*). Como se dijo en la primera parte, la teleología tiene dos vertientes: *in natura* y de la acción. El impulso hacia la finalidad trascendente supone recordar la naturaleza asumida.³³⁰

³²⁹ Cfr. *Ibid.*, 281.

³³⁰ Cfr. R. SPAEMANN, «Die Aktualität des Naturrechts», en *Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart 2012, 60-80, 75. *Freiheit hat nur Wirklichkeit als erinnerte Natur*. Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN, «La actualidad del derecho natural», en *Ensayos Filosóficos*, Biblioteca Filosófica «El carro alado», Cristiandad, Madrid 2004, 67-89, 83.

E. *Status* ontológico de la teleología

1. Teleología y autocomprensión

Spaemann afirma que es posible investigar el modo a través del cual una cosa está conectada con otra. A partir de ello se pueden obtener regularidades. ¿Qué es lo que se explica con tal regularidad? La cuestión es si con esa regularidad se accede a lo que para el conocimiento del viviente es esencial. Spaemann subraya que, de cualquier manera, la explicación a través de la legalidad causal no logra anular el trasfondo teleológico. La explicación regular necesita también de la teleología. El filósofo alemán justifica esto cuando sostiene:

La comprensión teleológica tiene respecto a la explicación causal una precedencia teórica: en aquella la pregunta llega a una respuesta sin deber recorrer a otras categorías, mientras el análisis causal está siempre inserto en un contexto teleológico cerrado dado por el objeto mismo del análisis³³¹.

Para Spaemann no se puede hacer ningún progreso en la ciencia si los progresos no están colocados en el horizonte de la familiaridad con el mundo. Si se permanece en el mundo de sola facticidad cualquier finalidad es buena puesto que lleva a un mayor dominio de la naturaleza y, sería solamente expresión del carácter causal- eficiente. Afirmar que el progreso científico se da únicamente a través del análisis causal-eficiente significa reducir el progreso a una de sus componentes.

Por tal motivo la cuestión del *status* de la teleología es la cuestión de la comprensión del mundo y la comprensión de sí y si existe tal decisión de

³³¹ R. SPAEMANN - R. LÖW, *Die Frage Wozu?*, 289. *Insofern hat teleologisches Verstehen vor kausalem Erklären zumindest einen theoretischen Vorzug: in ihm kommt das Fragen zu einem Ende, ohne des Rückbegriffs auf andere Kategorien zu bedürfen, während die kausale Analyse stets in einen abgeschlossenen teleologischen Kontext eingebettet ist, der vorgegeben ist durch den Gegenstand der Analyse selbst.*

comprenderse (*Verstehen*) en cuanto un sí-mismo (*Selbst*). Anteriormente se había afirmado cómo define Spaemann la teleología: «al final la teleología es un postulado de la razón que entiende el sentido»³³² Un estudio causal-eficiente no conocería algo que sea en sí, para Spaemann, conocería solamente variables dependientes unas de otras. De ser así desembocaría en la teleonomía. La teleología está entonces estrechamente ligada a la dinámica conciencia-mundo. Conciencia entendida como la conciencia de un sujeto, de un *Selbstsein* abierto a sus “concreaturas” (*Mitsein*).

Este postulado de la razón que comprende mantiene juntos teleología *in natura* y teleología de la acción. Se introduce el concepto de intencionalidad en todo este proceso. Para el autor alemán el concepto de fines naturales se mueve en una zona imprecisa (*unscharfen Zone*) entre el concepto de la finalidad dada para la conservación de un sistema y por otro lado, el concepto presente en una intencionalidad consciente (*bewussten Absicht*) de las acciones. Para la argumentación antiteleológica sólo existirían los propósitos de acciones específicas:

Antes bien, en la base del propio obrar hay una experiencia inmediata de la teleología natural, la experiencia de la pulsión. Sólo podemos formarnos intenciones si ya están dados fines en nosotros a la manera de necesidades e impulsos, sean naturales o estén socialmente mediados.³³³

La intencionalidad y el impulso están relacionados al hablar de teleología. La intencionalidad aparece cuando se reconoce la presencia de impulsos que

³³² R. SPAEMANN, «Naturteleologie und Handlung», 53. *Am Ende ist Teleologie ein Postulat der sinnverstehenden Vernunft*. Trad. Es R. SPAEMANN, «Teleología natural y acción», 62.

³³³ R. SPAEMANN, «Naturteleologie und Handlung», 51. *Dem Handeln selbst liegt vielmehr eine unmittelbare Erfahrung von Naturteleologie zugrunde, nämlich die Erfahrung des Triebes. Wir können überhaupt nur Absichten entwickeln, wenn wir schon Zwecke in uns vorfinden in der Weise von Bedürfnissen und Trieben*. Trad. Es R. SPAEMANN, «Teleología natural y acción», 59.

mueven hacia algo o hacia alguien. Es interesante el hecho de que Spaemann incluya la mediación social y no solo la natural porque esto ofrece una mirada más completa sobre el *Selbstsein* y su comprensión de sí, la cual, no es independiente de los elementos culturales de la sociedad en la que se encuentra. Esta mediación incluye el elemento racional como un todo que comprende tanto lo físico-biológico como lo social y relacional. Esta mediación no solo aparta al filósofo alemán de una concepción esencialista³³⁴ de la naturaleza humana, sino que sugiere el hecho de que naturaleza y cultura van unidas y, aunque se distingan no se pueden separar.

Siguiendo este orden de ideas la acción no sería “pura”. Sería un movimiento en el que se deberían haber ponderado todos estos elementos. No se trata de un enfoque dualista sino por el contrario, se busca entender de manera integral el fenómeno teleológico sobre todo en el hecho de la acción. Spaemann afirma que no se trata de una máquina que guía un cuerpo desde el interior. El sujeto es el todo que actúa, el que se reconoce como viviente y que experimenta impulsos ante los cuales puede responder. El concepto de vida hace de nuevo entrada en la discusión al sostener:

No existe un puro obrar en un mundo de objetos sin que lo uno y lo otro esté mediado por eso que llamamos «vida». A tal punto no podemos reducir la vida a objetividad, que la objetividad sólo se constituye para nosotros en contextos teleológicos.³³⁵

Al final para Spaemann, la teleología hermenéutica de la naturaleza pasa a través de una especie de fusión de horizontes que permite asumir el modo como

³³⁴ Cuando nos referimos a la concepción esencialista de la naturaleza humana queremos significar aquella concepción, que reduce la naturaleza humana a lo “ya dado”, a la biología *ecc*, negando con esto la variable dinámica de la persona.

³³⁵ R. SPAEMANN, «Naturteleologie und Handlung», 52. *Es gibt kein reines Handeln in einer Welt von Objekten, ohne daß beides miteinander vermittelt wäre durch das, was wir »Leben« nennen. Wir können Leben so wenig auf Objektivität reduzieren, daß sich uns Objektivität vielmehr nur in teleologischen Kontexten konstituiert.* Trad. Es R. SPAEMANN, «Teleología natural y acción», 60.

transcurren los procesos naturales.³³⁶ El carácter intencional de los sentimientos tiene también un papel revelador. Se disfruta el placer que dan las cosas, pero sería necesario ir al objeto propio que suscita el placer, porque éste a su vez, tiene un contenido que comunicar:

La fijación en el propio estado agradable, en el propio sentimiento no solo desatiende el sentido funcional de los estados, descuida sobre todo el carácter intencional de los sentimientos, por tanto, la realidad que se revela en el sentimiento. El bienestar, el placer de aquel al que le importa exclusivamente la sensación agradable y no algo que hace ilusión a uno, lo ilustra Sócrates una vez con la distracción de aquel que tiene sarna y por consiguiente siempre puede rascarse. Solo podemos provocar intencionalmente estados de placer corporal que son los más inferiores en tanto en cuanto que van unidos con la tristeza, la aflicción y la depresión. Con lo que se llama diversión también se puede uno evadir de sentimientos de vacío interior. No es una buena señal que la palabra “diversión” esté en auge hasta tal punto que recomiendan las misas por ser divertidas. La alegría es otra cosa que la diversión. La alegría tiene un contenido y varía con sus contenidos. La alegría causada por una mañana de primavera no es la misma que la que produce una partitura de Bach y esta no es la misma que la alegría generada por otra partitura de Bach. La alegría siempre es apertura a la realidad.³³⁷

³³⁶ Cfr. R. SPAEMANN, «Naturteleologie und Handlung», 49. Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN, «Teleología natural y acción», 57.

³³⁷ R. SPAEMANN, «Wirklichkeit als Anthropomorphismus», 206-207. *Die Fixierung auf den eigenen angenehmen Zustand, auf das eigene Gefühl verkennt nicht nur den funktionalen Sinn dieser Zustände, sie verkennt vor allem den intentionalen Charakter der Gefühle, also die Wirklichkeit, die sich im Gefühl offenbart.*

Das Wohlbehagen, die Lust dessen, dem es nur um das angenehme Gefühl geht und nicht um irgendetwas, an dem man seine Freude hat, illustriert Sokrates einmal mit dem Vergnügen dessen, der die Krätze hat und sich infolgedessen immer kratzen kann. Direkt intendieren können wir überhaupt nur körperliche Lustzustände, die insofern die niedrigsten sind, als sie mit Traurigkeit, Niedergeschlagenheit und Depression durchaus zusammengehen. Auch mit dem, was man »Spaß« nennt, kann man sich von Gefühlen innerer Leere ablenken. Es ist kein gutes Zeichen, dass das Wort »Spaß« derart im Vordringen ist, dass sogar Gottesdienste damit empfohlen werden, dass sie Spaß machen. Freude ist etwas anderes als Spaß. Freude hat nicht nur eine Ursache, sie hat einen Inhalt und variiert mit ihren Inhalten.

Die Freude über einen Frühlingsmorgen ist nicht dieselbe wie die Freude an einer Bach-Partita und diese nicht dieselbe wie die Freude an einer anderen Bach-Partita, und die Freude an Martin Mosebachs Buch »Die Türkin« ist eine andere als die am »Nebelfürsten«. Das alles sind nicht Ursachen einer immer gleich bleibende Freude, sondern die Freude selbst ist eine andere. Freude ist immer Öffnung für Wirklichkeit. Trad Es. R. SPAEMANN, «Realidad como Antropomorfismo», 182.

El contenido intencional de los sentimientos expresa también tendencias que, posiblemente iniciadas en una pulsión, permiten entrever una finalidad³³⁸ más allá de la satisfacción de esta. El hombre como *Selbstsein* puede reconocer esta intencionalidad y activamente secundarla o rechazarla. La alegría como apertura a la realidad, por ejemplo, manifiesta no solo el estupor del encuentro con el mundo. La reacción ante lo que es que, llamó la atención de los griegos, manifiesta una tendencia dirigida. Esta tendencia dirigida es el movimiento informado que manifiesta la vocación trascendente del hombre. Está llamado a la alegría (estupor) del fuera de sí.

Cuando la teleología se reduce a la inversión de ésta y lo que queda es la finalidad del ser que es su autoconservación, se plantea la pregunta: ¿el hombre es también condición de otra cosa? El problema que esto plantea sostiene Spaemann, lo había ya visto Schopenhauer³³⁹ considerando lo absurdo del yo que tiende a su

³³⁸ Spaemann sugiere que no existe el *factum brutum* por tanto, la pulsión puede ser sujeto de una lectura finalizada. ¿Qué significado tiene? Se trata de una lectura serie del fenómeno. Un ejemplo podría ser el de la pulsión de tipo sexual. Ésta impulsa fuera de sí a un encuentro íntimo con otro manifestando así, la vocación trascendente de la persona. En los vivientes de un cierto tipo la finalidad es la conservación de la especie, en el caso del viviente autoconsciente no es así, la finalidad de dicha pulsión va más allá de la mera conservación de la especie concretándose en el don de sí.

³³⁹ M. HAUSKELLER, «Durch Leiden lernen. Schopenhauer zwischen Mitleid und Weltüberwindung», *Schopenhauer Jahrbuch* 84 (2003), 75-90. *So führt erst das Eingeständnis der Wirklichkeit des Leidens und das Festhalten an der quasi-moralischen Empörung, die wir spontan angesichts des Leidens empfinden, zu der einzig richtigen erkenntnistheoretischen Position: nämlich der des transzendentalen Idealismus. Weil die Welt, inder wir zu leben scheinen, absurd ist, das heißt moralisch nicht akzeptabel, kann sie nicht alles sein, muß sie eine bloße Erscheinung sein, muß es etwas anderes hinter und jenseits von ihr geben, das die Absurdität der Erscheinung erklärt und auflöst.* Solo el reconocimiento de la realidad del sufrimiento y la adhesión a la indignación cuasi moral que sentimos espontáneamente frente al sufrimiento nos lleva a la única posición epistemológica correcta: la del idealismo trascendental. Porque el mundo en el que parecemos vivir es absurdo, es decir, moralmente inaceptable, no puede ser todo, debe ser un mero fenómeno, tiene que haber algo más detrás y más allá de él que explique y disuelva el absurdo del fenómeno. El subrayado es de la autora. R. SPAEMANN, *Philosophische Essays*, Universal-Bibliothek Nr. 7961 [2], P. Reclam, Stuttgart 1983, 53. *Die invertierte Teleologie der Selbsterhaltung wurde von Schopenhauer als Indiz der Absurdität der Welt gesehen.* La teleología invertida de la conservación de sí fue vista por Schopenhauer como indicio de lo absurdo del mundo.

autoconservación y deseando una superación que nunca va a llegar. Si el sentido está en la autoconservación, tal sentido no existe y para Spaemann equivaldría a decir que el “sí mismo” no existe.

¿Qué significa ese deseo de “superación”? Esa superación debería dar un sentido a la misma conservación pues, como Hauskeller lo interpreta, sería como desear que hubiese algo más allá del fenómeno. De todos modos, no se llega a aceptar la teleología como posible respuesta a ese deseo dentro del pensamiento moderno. La interpretación teleológica tiene que ver con el Absoluto. Si se considera un sistema finalizado como la interrelación de los subestadios parciales, se caería también en un reduccionismo. La reflexión sobre el bien y su vínculo con la investigación filosófica tiene un gran valor:

La infinitud de la reflexión humana que interroga todo límite natural se frena solo con el reconocimiento libre de un valor que no es relativo a un *factum brutum* en sí libre de valores. El objeto de tal reconocimiento lo llamamos “bien”.³⁴⁰

En este sentido, Spaemann usando las palabras de Kant afirma que, un ser que es fin en sí mismo tendría el derecho de interpretar las condiciones de su existencia como teleológicamente orientadas a la conservación de esta existencia. Esto comporta una mirada concreta sobre la propia vida y el modo de considerar los acontecimientos que ocurren ¿Podría esto llamarse coincidencias providenciales? En verdad no es posible determinarlo objetivamente, pero sí evidencia la amplitud de sentido que puede encontrar en su misma existencia. Sin embargo, lo que debe entender la teleología es que existen eventos, condiciones, hechos mejores que otros. Este “mejor” es ciertamente un “mejor que algo” o un

³⁴⁰ R. SPAEMANN - R. LÖW, *Die Frage Wozu?*, 291. *Die unendlichkeit der menschlichen Reflexion, die jede bloße Naturgrenze hinterfragt, kommt nur zum Stehen durch die freie Anerkennung eines Wertes, der nicht relativ ist auf ein seinerseits wertfreies factum brutum. Eine solche Anerkennung nennen wir „gut“.*

“mejor para algo” (en cuanto bien correspondiente), al final significa indagar por un punto de llegada.

¿Qué es lo que se reconoce cuando se reconoce el ser-sí-mismo (*Selbstsein*)? Para el filósofo alemán, lo que se reconoce es la conciencia de sí (*Selbstbewusstsein*), la posibilidad de introspección como si fuera un espacio interior de consulta consigo mismo. El despertar al contacto consigo mismo es de alguna manera lo que Spaemann denominará: la razón.³⁴¹ La constitución teleológica no se reduce a la autoconservación, sino que en su lugar aparece la autotranscendencia, la cual se expresa en un “por amor de”. ¿Esta conciencia que se mueve “por amor de” (*Um...willen*) no es la conciencia moral? La teleología trasciende la pura autoconservación.

En esto el legado de Kant³⁴² es importante, el hombre no debe ser usado como medio, sino siempre como fin. Para Spaemann esto vale también para «todo

³⁴¹ Cfr. R. SPAEMANN, *Glück und Wohlfühlen: Versuch über Ethik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1989, 138. *Erst das zur Vernunft erwachte Leben ist eines solchen Gelingens fähig. Erwacht ist das Leben dann, wenn Vernunft nicht mehr nur Instrument im Dienst des Triebes ist, sondern zur Form des Lebens wird.* Trad. ES R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid 1991, 161. Sólo la vida que despierta a la razón es capaz de la consumación referida. La vida está despierta cuando la razón deja de ser un instrumento al servicio del instinto y se convierte en forma de la vida.

³⁴² I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Verlag der Dürschschen Buchenhandlung, Leipzig 1906, 44. *Der kategorische Imperativ ist also ein einziger, und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.* El imperativo categórico es, por lo tanto, un solo imperativo, y es este: actúa solo según la máxima por la cual al mismo tiempo puedes desear que sea ley universal. Más adelante lo declina y se refiere al hombre como fin en sí mismo y por lo tanto su rechazo al uso de éste como medio: *Gesetz aber es gäbe etwas, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Wert hat, was als Zweck an sich selbst, ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm, und nur in ihm allein der Grund eines möglichen kategorischen Imperatives d. i. praktischen Gesetzes liegen. Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden.* 52 Trad. Es Cfr. I. KANT - R. R. ARAMAYO - I. KANT, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Humanidades 4430, Alianza, Madrid 2006^{2da. reimp.}, 82-131.

lo que tiene el carácter de un ser-en-sí, [...] no solo como medio sino como fin»³⁴³
Esta constitución teleológica supone también que existe una jerarquía de los fines. El inferior está en función del superior y éste último abraza los inferiores. La teleología supone la causalidad eficiente, la necesita para poder comprender el sentido, por lo mismo la “condición” se transforma en medio.

2.Representación e intencionalidad

Esta trascendencia no significa que el ser que se comprende teleológicamente esté relacionado con algo que no sea su fin, sino que en su ser-en-sí posee un propio significado representado en su ser. Spaemann sostiene que afirmar que algo es para la gloria de Dios, no significa poner su fin en algo externo, significa más bien que, es fin en sí mismo en un sentido más absoluto que si solo existiera “a favor de sí mismo”³⁴⁴. Existe “por amor de” porque primero tiene un valor en sí y por tanto es un bien.

Para Spaemann la representación (*Vorstellung*) parece ser una categoría no reductible a la función de la autoconservación. Aquello que es, lo expresaron los griegos a través de la autorepresentación: idea (*eidos*) significa imagen. ¿Podría esto entrar en diálogo con la polémica desatada por el pensamiento árabe? ¿Es el *eidos* griego “manipulable” de la manera como se presenta en la polémica planteada por el alemán en el cuarto capítulo de *Die Frage Wozu?* El modo de entender la representación es clave para no caer en subjetivismos sino más bien valorar el elemento subjetivo en la comprensión de la realidad.

³⁴³ R. SPAEMANN - R. LÖW, *Die Frage Wozu?*, 296. *In Wahrheit gilt, dass wir alles, was den Charakter des Selbstseins hat, also teleologisch verfasst ist, nicht nur als Mittel, sondern immer auch als Zweck gebrauchen müssen.*

³⁴⁴ Cfr. *Ibid.*, 295. Siendo un fin en sí, no es fin de sí mismo.

En este sentido la intencionalidad, como característica del ser personal³⁴⁵ tiene un papel importante. El representarse el fin permite anticiparlo. La intencionalidad como acto mental querido y dirigido se podría presentar como el fruto de las experiencias a las que se hizo referencia anteriormente y que llevarían a la asunción libre del dato teleológico. La teleología no equivale a la intencionalidad pues, un pájaro puede construir un nido sin representárselo, pero en el caso del hombre, es necesario que se represente³⁴⁶ el fin para que pueda asumirlo y correr tras él.

La anticipación del fin no tiene efectos únicamente en el ámbito cognitivo, estos tocan también el ámbito existencial. Spaemann considera que «la anticipación del fin penetra lo más íntimo de la vida. Permite la experiencia del sentido»³⁴⁷ y para ello ofrece un ejemplo: la muerte. La anticipación de la muerte como fin de la vida física pone, generalmente a la persona ante una situación en la que asume una

³⁴⁵ E. ZWIERLEIN, «Das höchste Paradigma des Seienden. Anliegen und Probleme des Teleologiekonzepts Robert Spaemanns», 41. *Die Idee der Bewegung, die ohne das Moment der Antizipation des Zukünftigen nicht gedacht werden kann, findet im Gedanken der Schöpfung eine unüberbietbare teleologische Ursprungsgarantie. Der finalantizipative Charakter der Bewegung zeichnet diese durch das Moment der Transzendenz zum Unbedingten aus: Aber genau dies ist es, was die menschliche Natur als menschliche definiert. Sie wird also durch etwas definiert, was sie selbst nicht ist, durch eine Antizipation. Nur wenn die Struktur von Antizipation auf irgendeine Weise in der generellen Struktur der Natur vorgezeichnet ist, ist es möglich, den Menschen als für Unbedingtheit offenes und zugleich natürliches Wesen zu verstehen.* Trad. Es. La idea de movimiento que no puede concebirse sin la anticipación del futuro encuentra en la idea de la Creación una garantía teleológica de origen irrevocable. El carácter final anticipatorio del movimiento lo distingue por el momento, de trascendencia de lo incondicionado: "pero esto es precisamente lo que define la naturaleza humana como humana. Así se define por algo que no es en sí mismo por anticipación. Sólo si la estructura de la anticipación está de algún modo prefigurada en la estructura general de la naturaleza, es posible entender al hombre como un ser abierto a la incondicionalidad y al mismo tiempo natural.

³⁴⁶ R. SPAEMANN - H.-G. NISSING, «Die Natur des Lebendigen und das Ende des Denkens Entwicklungen und Entfaltungen eines philosophischen Werks – Ein Gespräch», 128. *So etwas wie ein gutes Leben kann es nur geben, wenn es eine Natur des Menschen gibt, die in gewisser Weise seine möglichen Ziele antizipiert. Das Gute und das Schlechte gibt es auch schon vor dem Menschen – überall, wo es Leben gibt.* Trad. Es. Algo así como una buena vida solo puede existir cuando hay una naturaleza del hombre que anticipa de alguna manera sus posibles objetivos. Lo bueno y lo malo ya existen antes que el hombre - en todas partes donde hay vida.

³⁴⁷ R. SPAEMANN, *Personen*, 148. *Die Antizipation des Endes durchdringt das Leben im Inneren. Sie ermöglicht Sinnerfahrung.* Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 126.

postura ante la propia existencia: el sentido o el sin sentido. Spaemann utiliza este concepto para pensar una posible definición de naturaleza humana. Para él, tal definición se da a partir de lo que la misma naturaleza no es, es decir, hace uso de la anticipación³⁴⁸. Sólo si la estructura de la anticipación está inscrita en la naturaleza del hombre es posible concebirlo como natural y abierto al absoluto.

Si se sigue esta línea de pensamiento, la representación estaría unida al motivo (por amor de) que impulsa a alcanzar el fin (*um... willen*) también a la observación de la realidad. Sin la categoría de la representación resulta difícil referirse a la teleología de la acción, exclusiva del ser personal. Para Spaemann es importante representarse el fin en orden sobre todo a alcanzar la felicidad, la cual se puede entender de dos maneras: tener suerte (*fortuna-Glück haben*) o ser pleno (*glücklich sein*).

Una vez más, y desde otra última página, la antinomia de la intencionalidad y la reflexividad se manifiesta en el contraste irrenunciable entre autarquía y plenitud. El éxito de la vida parece inseparable de la autosuficiencia, la autodeterminación y el poder propio. La autosuficiencia requiere la afirmación de sí mismo en las contingencias de la existencia. El estoico está libre de pasiones. El estoico se basta a sí mismo, porque todos los bienes que la fortuna le puede dar y tomar le son indiferentes. Tal afirmación de la libertad, incluso contra los dioses, quiere separar la vida lograda de la fortuna, "ser feliz" de "tener felicidad".³⁴⁹

³⁴⁸ Cfr. R. SPAEMANN, «Über den Begriff einer Natur des Menschen», en *Das Natürliche und das Vernünftige*, Serie Piper ¹⁹⁸⁷, 13-42. Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN, «Sobre el concepto de una naturaleza del hombre», en *Lo natural y lo racional: ensayos de antropología*, Ediciones Rialp, Madrid 2022^{Segunda edición}, 19-43.

³⁴⁹ R. SPAEMANN, «Zweideutigkeit des Glücks», en *Zweckmäßigkeit und menschliches Glück*, Verlag Fränkischer Tag 1994, 29. *Noch einmal und von einer anderen, letzten Seite zeigt sich die Antinomie von Intentionalität und Reflexivität in dem unaufhebbaren Gegensatz von Autarkie und Erfüllung. Gelingen des Lebens scheint untrennbar zu sein von Autarkie, von Selbstbestimmung und Selbstmächtigkeit. Autarkie verlangt Selbstbehauptung in den Kontingenzen des Daseins. Die Stoa hat diesen Gedanken radikalisiert. Der stoische Weise ist frei von Leidenschaften. Der Stoiker genügt sich selbst, weil alle Güter, die fortuna geben und nehmen kann, ihm gleichgültig sind. Solche Selbstbehauptung der Freiheit, sogar gegen die Götter, will das Gelingen unabhängig machen von fortuna, „glücklich sein“ von „Glück haben“ trennen.*

F. Concepto de Persona

1. Origen del concepto en Spaemann

a. Origen del concepto y características

Esta reflexión supone exponer cuál es el concepto de persona en el pensamiento de Robert Spaemann. Persona es quien posee su naturaleza, no se identifica con ella, sino que la posee y se relaciona con la misma. El origen de esta visión está en la tradición filosófica continental y en la doctrina trinitaria. Spaemann recurre a los padres de la Iglesia y escritores de la antigüedad, de manera particular a Gregorio de Nisa.

En el concepto de persona de este Padre de la Iglesia se observan, según estudiosos, tres características: unicidad, libertad y relacionalidad. Es necesario aclarar que Gregorio de Nisa desarrolla un concepto de persona anclado en la doctrina trinitaria y con miras a explicar tal misterio garantizando la divinidad de las Tres Personas. Las Personas Divinas se conocen, se aman entre sí y están en mutua comunión. Utiliza el término griego de *prosopon* como distinto de naturaleza (*ousia*), que indica lo que el individuo tiene en común con otros individuos. La distinción persona- naturaleza permite desarrollar los conceptos de unicidad, relacionalidad y de libertad.

En lo que se refiere a la unicidad identifica al individuo con el conjunto de propiedades que se le atribuyen a un sujeto particular y no a otro. Esto permite comprender mejor la realidad de las Personas Divinas: «El Padre no-engendrado

engendra al Hijo y por Él y con Él es dado a conocer el Espíritu Santo».³⁵⁰ Expresar las particularidades de las personas facilita la comprensión de sus relaciones de origen:

Al mismo tiempo G[regorio] añade que “padre” es nombre de persona y no es meramente un término para indicar la correlación con otro. En el caso de las Personas divinas, el Espíritu Santo es término correlativo con ambos, aunque esa correlación con las otras dos Personas no es tan obvia como la del de Padre y el Hijo. El hecho de que el Espíritu procede del Padre a través del Hijo expresa la relacionalidad que se da entre los tres.³⁵¹

Lo que haría que las Personas Divinas no fueran meros conjuntos de particularidades sería el hecho de que comparten una naturaleza. Respecto a los atributos no hay variación respecto de la misma naturaleza divina. Esta relacionalidad funda la comunión entre los tres.³⁵² La libertad es otro aspecto importante en el concepto de persona de Gregorio de Nisa. Dios se presenta como Aquél que siempre elige lo bueno, Él mismo es el Bien Supremo, el Bien en sí.

Spaemann se inspira en esta herencia y con ella afirma que las Personas de la Trinidad tienen una misma naturaleza, pero diferente posición relacional entre sí. Uno es el Padre, otro es el Hijo y otro es el Espíritu Santo. El Padre engendra al Hijo y el amor entre ambos es el Espíritu Santo. Dios Uno, posee una sola esencia y sustancia. El verbo poseer es la clave. Tres Subsistencias en una única naturaleza. Tres Hipóstasis (en oriente), tres Personas (occidente) que no son su naturaleza, sino que la poseen. Esto se ve más claramente cuando se recurre a los dogmas cristológicos: Jesucristo es verdadero Hombre³⁵³, no medio hombre y, es verdadero

³⁵⁰ A. M. RITTER, «Persona», en *Diccionario San Gregorio de Nisa*, Monte Carmelo 2006, 724-733, 727.

³⁵¹ *Ibid.*, 728.

³⁵² Cfr. *Ibid.*, 731.

³⁵³ H. DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963 54. El Símbolo de Nicea (325 d.C) reza así: Creemos en un solo Dios Padre omnipotente, creador de todas las cosas, de las visibles y de las invisibles; Y en un solo Señor Jesucristo Hijo de Dios, nacido unigénito del Padre, es decir, de la sustancia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios

Dios, no es una mezcla humano-divina o mitad hombre y mitad Dios. Una Persona³⁵⁴, la Segunda Persona de la Trinidad posee dos naturalezas y «no es idéntico a su naturaleza, sino que tiene su naturaleza».³⁵⁵ Las dos naturalezas son tenidas por la Persona divina de Cristo y por lo tanto le es posible relacionarse con ellas. Esto para Spaemann revela otro dato importante: la distinción entre “¿qué es?” y “¿quién es?” aplicable a las personas. La pregunta por el qué es se dirige a la naturaleza y la pregunta por quién es indaga por la persona. Jesucristo es un quién³⁵⁶ (persona- *hypostasis*) con dos qué (hombre y Dios- *ousia*). Tanto el

verdadero de Dios verdadero, engendrado, no hecho, consustancial al Padre, por quien todas las cosas fueron hechas, las que hay en el cielo y las que hay en la tierra, que por nosotros los hombres y por nuestra salvación descendió y se encarnó, se hizo hombre, padeció, y resucitó al tercer día, subió a los cielos, y ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos. Y en el Espíritu Santo.

³⁵⁴ *Ibid.* 148. El Símbolo de Calcedonia en la definición sobre las dos naturalezas de Cristo reza así: Siguiendo, pues, a los Santos Padres, todos a una voz enseñamos que ha de confesarse a uno solo y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, el mismo perfecto en la divinidad y el mismo perfecto en la humanidad, Dios verdaderamente, y el mismo verdaderamente hombre de alma racional y de cuerpo, consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad, y el mismo consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad, semejante en todo a nosotros, menos en el pecado [Hebr. 4, 15]; engendrado del Padre antes de los siglos en cuanto a la divinidad, y el mismo, en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, madre de Dios, en cuanto a la humanidad; que se ha de reconocer a uno solo y el mismo Cristo Hijo Señor unigénito en dos naturalezas 2, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando, más bien, cada naturaleza su propiedad y concurriendo en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo, como de antiguo acerca de El nos enseñaron los profetas, y el mismo Jesucristo, y nos lo ha transmitido el Símbolo de los Padres [v. 54 y 86]. Así, pues, después que con toda exactitud y cuidado en todos sus aspectos fue por nosotros redactada esta fórmula, definió el santo y ecuménico Concilio que a nadie será lícito profesar otra fe, ni siquiera escribirla o componerla, ni sentirla, ni enseñarla a los demás.

³⁵⁵ R. SPAEMANN, *Was macht Personen zu Personen? Nicht einfach identisch mit ihrer Natur ist, sondern ihre Natur hat*. Trad. Es No es idéntico con su naturaleza, sino que tiene su naturaleza.

³⁵⁶ Cfr. R. SPAEMANN, *Personen*, 40-41. *Auch hier wurden die dramatischen und lang sich hinziehenden christologischen Streitigkeiten dadurch beendet, dass das Konzil von Chalkedon die durch die griechischen Kirchenväter vorbereitete Formel aufgriff, Jesus Christus habe zwei »Naturen«, die göttliche und die menschliche. Die individuelle Vereinigung dieser beiden Naturen beruhe nicht auf ihrer Vermischung, sondern bestehe darin, dass sie beide »gehabt würden durch eine Person. Diese Person sei die göttliche, also eben. jene, die auch bereits zur göttlichen Wesenheit sich so verhalte, dass sie diese »habe«.* Und eben deshalb wird sie so gedacht, dass sie sich auch noch zu einer endlichen, geschaffenen Natur in der Weise des Diese-Natur-Habens verhalten könne. Da der Eigenname »Jesus« aber nicht eine Wesenheit, sondern »jemanden«, also eine Person als deren Träger bezeichnet, so könne man sagen, Jesus sei Gott, und - gegen den Protest der

Concilio de Nicea (325 d. C) como el de Calcedonia (451 d. C) poseen un contenido que impacta el desarrollo del concepto de persona basado en la Trinidad. Este es el contenido sobre el que se basa el autor alemán para elaborar su concepto de persona.

Esta visión permitió el desarrollo del potencial antropológico del concepto de persona en la Edad Media y en la Modernidad. El camino que Spaemann recorre para comprender el significado de persona pasa por otros autores como: Boecio, Tomás de Aquino, mostrando una prevalente inclinación por el pensamiento de Ricardo de San Víctor. Spaemann³⁵⁷ explica que, según Boecio existen tres significados de naturaleza:

- ¿Qué es eso? Por tanto, la pregunta que se refiere al <i>quid</i> , sustancia o cualidad.
-Sustancias materiales/inmateriales
-Cuerpos no artificiales

Estos significados indican la forma general/esencia mediante la cual se determina la diferencia específica de una sustancia respecto de las otras. Este tipo de respuesta sirvió a Boecio para su definición del concepto de persona. Persona es

Monophysiten - Maria sei Theotokos, Gottesgebälerin! Trad. Es También ahora, las dramáticas disputas teológicas tanto tiempo prolongadas terminaron cuando el Concilio de Calcedonia hizo suya la fórmula preparada por los Padres de la Iglesia griega, según la cual Jesucristo tiene dos «naturalezas», la divina y la humana La unión individual de ambas naturalezas no consiste en la mezcla de las dos, sino en que ambas son «tenidas» por una persona. Esta persona es la divina precisamente aquella que se conduce con la esencia divina de una manera que consiste en que la «tiene». Precisamente por eso la persona divina es pensada de s forma que, con respecto a una naturaleza creada y finita, se puede conducir en la forma de tenerla. Como el nombre propio «Jesús» no designa como titular su una esencia, sino a alguien», se puede decir que Jesús es Dios y, contra la protesta de los monofisitas, que María es Theotokos, madre de Dios. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 46.

³⁵⁷ Cfr. R. SPAEMANN, *Personen*, 42.

entonces, sustancia individual de naturaleza racional. *Persona est naturae rationalis individua substantia*.³⁵⁸

Spaemann analiza el uso de los conceptos de sustancia, naturaleza, subsistencia e hipóstasis en la definición de Boecio y en la doctrina de la Trinidad basándose en textos de Gregorio de Nisa y claramente en el Símbolo de Calcedonia. En este estudio considera que, mientras en el marco de la doctrina trinitaria *substantia* y *essentia* significan lo mismo, cuando Boecio afirma una única sustancia en tres *Hipóstasis* o Personas, la terminología aplicada es diferente. Spaemann considera que Boecio asume *substantia* en el sentido de hipóstasis a diferencia de lo que él llama *natura*. Con todo, sostiene el filósofo alemán que Boecio unas páginas más adelante en la misma definición de *substantia*, la sustituye por *subsistentia* y esta con el mismo significado de hipóstasis.³⁵⁹ De esta manera *subsistentia* es sinónimo de *hypostasis*.

El estudio no termina ahí porque se pregunta por el significado de la existencia de las personas como naturalezas racionales. La definición es ciertamente de tipo ontológico y la naturaleza racional existe como *Selbstsein*.³⁶⁰ Esto sugiere una singular forma de respeto y una imposibilidad de reducir el individuo a la mera descripción. Se trata de un alguien (*Jemand*), no de un algo (*Etwas*). Para Spaemann, la definición de Boecio se trata sobre todo, de la relación entre identidad

³⁵⁸ S. BOECIO, *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium*, Migne, Patrologia latina 1882 III.

³⁵⁹ Cfr. R. SPAEMANN, *Personen*, 42. El análisis que realiza Spaemann está mayormente contenido en el siguiente párrafo: *Während im Rahmen der Trinitätslehre substantia und essentia gleichbedeutend sind und von der einen göttlichen» Substanz« in drei Hypostasen oder Personen die Rede ist, verwendet Boethius »substantia« offensichtlich im Sinn von »hypostasis« in Differenz zur Wesenheit, die er »natura« nennt. Was er mit Substanz meint, wird im gleichen Text dadurch expliziert, dass er zwei Seiten später in der gleichen Definition »substantia« durch »subsistentia« ersetzt. Subsistentia aber ist gleichbedeutend mit hypostasis.*

³⁶⁰ Este empleo del *Selbstsein* parece ser de tipo hegeliano. El “ser-para-sí” por la reflexividad del espíritu. Con todo, para Spaemann indica una reflexividad con sustancia.

cualitativa y numérica, descripción y denominación. No aborda elementos que recientemente han adquirido más relevancia: apertura a la realidad, la relación con la libertad y el dinamismo propio de la persona, sus dimensiones, la autoconciencia entre otros.

Si bien al hablar de persona es necesario recurrir a la definición de Boecio, no quiere decir que esta escape a la crítica. La crítica de Ricardo de San Víctor, por ejemplo, consiste, según Spaemann, en una profundización del pensamiento boeciano. Para Ricardo de San Víctor, «la persona no puede ser la sustancia, sino el portador de una sustancia».³⁶¹ Esto lo explica recurriendo al misterio trinitario donde las Personas divinas tienen una sola naturaleza, pero se diferencian entre sí. La sustancia entonces expresa un *quid* común, mientras que persona estaría para uno solo significando «*proprietates qui non convenit nisi uni soli*»³⁶² y Ricardo de san Víctor define la persona como «*existens per se solum juxta singularem quamdam rationalis existentiae modum*»³⁶³. La persona es un existente por sí mismo en la forma singular de una existencia racional. La personalidad es pues un modo de la existencia, el cumplimiento específico e individual de ésta. No es la esencia, sino el modo de existencia de la naturaleza racional³⁶⁴. La naturaleza racional existe como persona. Esto tiene consecuencias particulares en el ámbito de la autoexperiencia (*Selbsterfahrung*). No es posible conocer la experiencia del otro a menos que la comunique de alguna manera. Esta modalidad existencial no es del mismo modo que la de un objeto que, existe con determinadas coordenadas lógico-

³⁶¹ R. SPAEMANN, *Personen*, 43. *Person, so schreibt Richard, könne nicht Substanz sondern nur Träger einer Substanz sein.*

³⁶² Aquí la cita completa de Ricardo de San Víctor: *Itaque cum intelligentia substantie sub nomine animalis subintelligitur proprietates communis omni animali; et sub nomine hominis subintelligitur quedam proprietates communis omni homini; et sub nomine persone similiter subintelligitur quedam proprietates que non convenit nisi uni soli, nulla tamen determinate sicut in proprio nomine.* R. DE SANCTO VICTORE - J. RIBAILLIER, *De Trinitate*, Librairie Philosophique J. Vrin 1958, 4, 6.

³⁶³ Aquí la cita completa de la obra de Ricardo de San Víctor: *Fortassis erit planius et ad intelligendum expeditius, si dicimus quod persona sit existens per se solum juxta singularem quemdam rationalis existentie modum.* *Ibid.*, 4, 24.

³⁶⁴ La pregunta que se le podría hacer a Ricardo de San Víctor es si mantiene la naturaleza común. El énfasis que hace podría sugerir que la naturaleza quedara desdibujada.

matemáticas. Los existentes poseen un modo de ser, este modo de ser es una naturaleza determinada. «No son su naturaleza, la naturaleza es algo que tienen. Este tener es su Ser. Ser persona es la existencia de naturalezas racionales».³⁶⁵ Se trata entonces de una existencia individual y no determinada por las descripciones del ser-así (*so-sein*).

Tomás de Aquino por su parte, toma también la definición de Boecio en la que entiende el concepto de persona como equivalente al de sustancia, pero como *substantia prima* y por tanto, individuo concreto. No es un *nomen intentionis*, sino un *nomen rei*.³⁶⁶ El nombre persona designa al hombre portador de un nombre «[...] pero un individuo indefinido como algún hombre, indica naturaleza común con el modo concreto de existir que corresponde a los singulares, esto es, subsistente por sí mismo y distinto de los demás»³⁶⁷ De este pasaje se vale Spaemann para afirmar que, para Tomás de Aquino, el concepto de persona no es una clase, sino un nombre común propio. ¿Por qué solo las naturalezas racionales poseen esto? Porque solo las naturalezas racionales se relacionan con su naturaleza y tienen dominio de sus actos, reciben el movimiento desde fuera, pero también desde dentro, obran por sí mismas, se poseen a sí mismas y esto significa que son libres. En ellas se encuentra tanto la teleología *in natura* cuanto la teleología de la acción:

Por eso también las sustancias individuales tienen un nombre especial que no tienen otras: hipóstasis o sustancias primeras. Pero particular e individuo se encuentran en un modo más específico y perfecto en las sustancias

³⁶⁵ R. SPAEMANN, *Personen*, 45. *Sie sind nicht ihre Natur; ihre Natur ist etwas, dass sie haben. Und dieses Haben ist ihr Sein. Personensein ist das Existieren von rationalen Naturen.* Trad. Es Los hombres no son simplemente su naturaleza, su naturaleza es algo que ellos tienen. Y este tener es su ser. El ser personal es el existir de «naturalezas racionales». Trad. Es *Ibid.*, 49.

³⁶⁶ Dicho de otra manera: no indica concepto de sustancia segunda, sino individuo (sustancia primera).

³⁶⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Summa de Teología*, Ia q30 a4.

racionales que dominan sus actos, siendo no solo movidas, como las demás, sino que también obran por sí mismas.³⁶⁸

Del mismo modo como en el tema de la doctrina trinitaria para Spaemann era clave el concepto “poseer la naturaleza”, en el caso de las personas humanas sigue vigente para él el concepto de la relación con la naturaleza. Esta clase de individuos, aun siendo libres, no deciden quiénes son, sino que relacionándose consigo mismos, pueden asumir el orden que los constituye o rechazarlo (no sin consecuencias). Cada uno de ellos subsiste en una tal naturaleza:

El concepto de persona es aún más original que el de individuo. No como si tales individuos no tuvieran naturaleza y primero tuvieran que decidir libremente qué son. Pero pueden volver a relacionarse con su naturaleza. Pueden apropiarse libremente de su orden constitutivo o violarlo y «derrotar a la especie». Como seres pensantes, por lo tanto, no sólo son nombrables como pertenecientes a su especie, sino como individuos que «existen en tal naturaleza». Es decir, existen como personas.³⁶⁹

¿Quiénes son personas? Visto el contenido designado por el término *persona* sería importante aclarar quiénes son los vivientes a los que se les asigna tal nombre. Tal empresa no es algo sencillo dado que, existen tendencias que, por

³⁶⁸ *Ibid.*, I q29 a1.

³⁶⁹ R. SPAEMANN, *Personen*, 47. *Im Begriff der Person wird ein noch ursprünglicheres eigenes Ursprungsein des einzelnen Individuums gedacht. Nicht, als ob solche Individuen keine Natur hätten und erst selbst frei darüber entscheiden müssten, was sie sind. Aber sie können sich zu dieser ihrer Natur noch einmal verhalten. Sie können sich deren Wesensgesetze in Freiheit zu eigen machen oder gegen sie verstoßen und »aus der Art schlagen«. Als denkende Wesen sind sie deshalb nicht nur benennbar als Zugehörige zu ihrer Art, sondern als Individuen, die »in einer solchen Natur existieren«. Das heißt: Sie existieren als Personen.* Trad. Es En el concepto de persona pensamos un origen más originario aún que el de individuo singular. No en el sentido de que tales individuos no tuvieran naturaleza alguna, y tuvieran que decidir libremente lo que son. Pero sí es cierto que pueden conducirse respecto de su naturaleza. Pueden apropiarse en libertad las leyes de su esencia o atentar contra ellas y «degenerar». Como seres pensantes, no se nombran sólo como miembros pertenecientes a una especie, sino como individuos que «existen en una naturaleza semejante». Es decir: existen como personas. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 51.

ejemplo, identifican la personalidad con la autoconciencia en acto³⁷⁰. Tal parece ser el caso de J. Locke y a partir de él de autores recientes como P. Singer³⁷¹. Tal visión no solo ha permitido separar la autoconciencia en acto con otros estados en los que el sujeto posee una potencial autoconciencia en acto. Piénsese, por ejemplo, en el sueño o incluso en un embrión o un recién nacido, carentes aún de conciencia. Procediendo así ha hecho más profunda la fractura entre *res cogitans*- *res extensa*. La consecuencia directa de este planteamiento sobre el concepto de persona es que tal realidad se atribuye atendiendo a las características y a los actos en lugar de atribuirse al sujeto portador de las mismas.

Con el objetivo de responder a esto, Spaemann establece seis criterios para identificar quién es persona. Esta lista de criterios se encuentra en el último capítulo

³⁷⁰ *Personal identity. —This being premised, to find wherein personal identity consists, we must consider what person stands for which, I think, is a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself, as itself, the same thinking thing in different times and places; which it does only by that consciousness which is inseparable from thinking, and, as it seems to me, essential to it ; it being impossible for anyone to perceive, without perceiving that he does perceive. When we hear, smell, taste, feel, meditate, or will anything, we know that we do so. Thus, it is always as to our present sensations and perceptions; and by this everyone is to himself that which he calls self; it not being considered in this case, whether the same self be continued in the same or divers substances. For since consciousness always accompanies thinking, and it is that which makes everyone to be what he calls self, and thereby distinguishes himself from all other thinking things ; in this, alone, consists personal identity, i. e. the sameness of a rational being ; and as far as this consciousness can be extended backwards, to any past action or thought, so far reaches the identity of that person; it is the same self now, it was then; and it is by the same self with this present one, that now reflects on it, that that action was done. J. LOCKE, *Essay Concerning Human Understanding*, Thomas Davison, Whitefriars, London 1825, 225-226.*

³⁷¹ *This use of 'person' is itself, unfortunately, liable to mislead, since 'person' is often used as if it meant the same as 'human being'. Yet the terms are not equivalent; there could be a person who is not a member of our species. There could also be members of our species who are not persons. The word 'person' has its origin in the Latin term for a mask worn by an actor in classical drama. By putting on masks the actors signified that they were acting a role. Subsequently 'person' came to mean one who plays a role in life, one who is an agent. According to the Oxford Dictionary, one of the current meanings of the term is 'a self-conscious or rational being'. This sense has impeccable philosophical precedents. John Locke defines a person as 'A thinking intelligent being that has reason and reflection and can consider itself as itself, the same thinking thing, in different times and places. P. SINGER, *Practical ethics*, Cambridge University Press, Cambridge New York 2011^{3rd ed}, 87.*

de su obra *Personas* y es como si se tratara de un manifiesto que busca responder a los filósofos apenas mencionados. Spaemann está de acuerdo con la realidad definitiva que plantea la autoconciencia para la identificación de las personas, pero en el sentido de que manifiesta un orden subyacente. Los criterios son:

-(1) Pertenencia a la especie hombre³⁷²: los ejemplares de esta especie (*homo sapiens*) están todos unidos por un vínculo de parentesco, el cual es constitutivo de la propia identidad. No existiría un solo ejemplar de la especie si no hubiera otros igualmente vinculados como parientes. Distinguir lo biológico de lo personal y centrarlo solo en aquello, desconoce que el ser de las personas consiste en la vida de los hombres. Las relaciones fundamentales e incluso biológicas no son *apersonales*³⁷³: comer y beber³⁷⁴. Lo mismo puede decirse de la relación sexual, la cual, sería la forma más alta de expresión de una relación personal basada en la diferencia. Esto permite profundizar el hecho de que la persona teniendo un componente animal, es decir biológico, no se identifica con su biología³⁷⁵, aunque ésta no es un dato mudo. La “animalidad” del hombre no es solo biología, sino el medio para la realización de la persona. La humanidad es el nombre concreto de la comunidad de personas que existe en cada hombre y, a la que no se pertenece en virtud de cualidades sino por nacimiento.

³⁷² Cfr. R. SPAEMANN, *Personen*, 292-294. Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 229-230.

³⁷³ Esta afirmación es de mucha relevancia. El significado de tal enunciado quiere decir que en virtud de que la persona no es únicamente su dato biológico, ninguna acción que realiza es meramente biológica. El comer y el beber, por ejemplo, no son actos únicamente dirigidos a saciar una necesidad, sino que están constitutivamente permeados por la razón y la reflexión, llegando incluso a ser en el ámbito del cristianismo un acto litúrgico. Este aspecto también lo ilumina Tomás de Aquino cuando analiza la unión esencial de alma y cuerpo. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa de Teología*, Ia q76 a1.

³⁷⁴ Cfr. S. ZANARDO, «Genere e soggettività: per un senso libero della differenza.», *Dialegethai. Rivista telematica di filosofia* (2022), 6.

³⁷⁵ Cfr. *Ibid.*, 17.

-(2) No existe un camino progresivo de “algo” a “alguien”³⁷⁶: este argumento parte del análisis de un elemento radical de corte metafísico, como sería la continuidad del movimiento. El hecho de que de un “algo”, es decir una (cosa) no se deriva un “alguien” (una persona) se debe a que hay una diferencia de esencia o de especie, no simplemente una diferencia cualitativa (razón). Para Spaemann como se verá más adelante, la razón es constitutiva de la persona estableciendo el modo de ser de su naturaleza.

- (3) Intencionalidad³⁷⁷: la no percepción de la autoconciencia en acto no significa que los procesos intencionales no tengan lugar. Ocurre que alguien puede actuar intencionalmente sin que el observador lo perciba, es decir, se puede afirmar cuando una persona ha efectuado una acción externa. Sin embargo, no es posible establecer el momento en el que un pensamiento, raciocinio o algo similar haya tenido lugar a menos que se exprese. El no expresarlo verbalmente o por otros medios, no significa que no haya ocurrido.

- (4) Criterio para la disminución psíquica³⁷⁸: aquí se aborda una reflexión sobre el concepto de normalidad. Spaemann afirma que en las personas disminuidas psíquicamente la posesión de su naturaleza se encuentra enferma. Sin embargo, ¿Qué significa normalidad? Es necesario intentar explicar el concepto. M. Foucault consideraba la “normalidad” como un invento de la clase dominante para poder ejercer el poder:

³⁷⁶ Cfr. R. SPAEMANN, *Personen*, 294-296. Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 231. Spaemann ofrece el ejemplo del lenguaje de una madre con su hijo pequeño. Hay un principio por el cual el niño comienza a comprender los significados de las palabras además de su valor simbólico.

³⁷⁷ Cfr. R. SPAEMANN, *Personen*, 296. Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 232.

³⁷⁸ Cfr. R. SPAEMANN, *Personen*, 297; Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 232.

[...] servirse de los procedimientos de individualización para marcar exclusiones es lo que ha sido llevado a cabo regularmente por el poder disciplinario desde los comienzos del siglo XIX: el asilo psiquiátrico, la penitenciaría, el correccional, el establecimiento de educación vigilada, y por una parte los hospitales. De manera general todas las instancias de control individual funcionan de doble modo: el de la división binaria y la marcación (loco-no loco; peligroso-inofensivo; normal-anormal); y el de la asignación coercitiva, de la distribución diferencial (quién es; dónde debe estar; por qué caracterizarlo, cómo reconocerlo; cómo ejercer sobre él, de manera individual, una vigilancia constante, etc.).³⁷⁹

Para Spaemann por el contrario no se trata de eso y tampoco de un dato estadístico en el que lo que ocurre mayormente discrimina lo que es normal de lo que no lo es. Esto conduce a una reflexión ulterior sobre una distinción importante en el concepto de naturaleza que se puede encontrar en Spaemann: *Naturgemäßigkeit* y *Naturwüchsigkeit*. El primero se refiere a lo natural en el sentido contenido en la naturaleza y, por tanto, normativo; el segundo se refiere al origen natural del viviente.³⁸⁰ Esta reflexión impulsa a un discernimiento que lleva al análisis teleológico de una condición determinada, en este caso, la naturaleza humana en cuanto naturaleza racional y por tanto personal. La normalidad no sería entonces una cuestión de estadística o producto del discurso o incluso del saber-poder de Foucault, sino el camino hacia el bien correspondiente a la persona, hacia el Bien en sí. La enfermedad sería aquello que impide el logro de tal bien de modo temporal o definitivo. En ese sentido, aunque fuese “natural” no sería normal. Tal imposibilidad momentánea o definitiva no toca la constitución de la persona como tal:

El hombre está inclinado a superar la naturalidad en el sentido de lo que viene de la naturaleza como crecimiento natural, para alcanzar una naturalidad “indirecta”, que se convierte en naturalidad como adaptación racional a su naturaleza genérica y adquiere un carácter normativo. La

³⁷⁹ M. FOUCAULT, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires 2004^{2a} reimp. argentina, 184.

³⁸⁰ Cfr. A. D. KUCIŃSKI, *Naturrecht in der Gegenwart*, 317.

acción es diferente de la naturaleza, pero tiende hacia ella porque la toma como medida de su propio éxito.³⁸¹

-(5) No existen personas potenciales³⁸²: para Spaemann la unidad es la persona que atraviesa diferentes estados y no es el resultado de un cambio sino de una generación. La persona existe con su naturaleza, por lo tanto, no existen personas potenciales, sino estructuras en desarrollo. Dicho en palabras del filósofo alemán «El ser personal no es resultado de un desarrollo, sino la estructura característica de un desarrollo».³⁸³ El elemento metafísico que Spaemann busca comprender a través de este argumento es la integración del movimiento en una identidad que es constante en el tiempo. Concebir la personalidad como estructura en desarrollo permite reconocer que existen personas potencialmente autoconscientes, en esa categorización quedan comprendidos los niños, aquellos que tienen algún tipo de afectación mental e incluso aquellos que duermen.

- (6) Reconocimiento como incondicional y superior a la norma del respeto por la norma misma³⁸⁴: Este argumento introduce un concepto de gran importancia para el filósofo alemán. Se trata del reconocimiento (*Anerkennung*)³⁸⁵ entre las personas. Para Spaemann no es un discurso normativo aplicado a un caso concreto el que determina el trato adecuado que una persona merece en virtud de ser tal. Para

³⁸¹ *Ibid.* Mit anderen Worten: Der Mensch ist geneigt, die Natürlichkeit im Sinne des bloß „Von-Natur-her-Kommenden zu überwinden, um eine „indirekte“ Natürlichkeit zu erreichen, die als vernunftmäßige Anpassung an seine gattungsbestimmte Natur zur Naturgemäßheit wird und einen Normecharakter erhält. Das Handeln unterscheidet sich zwar von der Natur, aber es tendiert zu ihr hin, weil es sie als Maßstab des eigenen Gelingens nimmt.

³⁸² Cfr. R. SPAEMANN, *Personen*, 299. Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 234.

³⁸³ R. SPAEMANN, *Personen*, 300. *Personalität ist nicht das Ergebnis einer Entwicklung, sondern immer schon die charakteristische Struktur einer Entwicklung.* Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 234.

³⁸⁴ Cfr. R. SPAEMANN, *Personen*, 301. Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 235.

³⁸⁵ Este es otro concepto en el que se percibe el influjo hegeliano. Más adelante se tratará el origen y la aplicación de este concepto por parte de Spaemann.

él la exigencia de respeto incondicionado proviene de una persona determinada, con un rostro determinado, no de un discurso que lo exija:

Pero no es verdad en modo alguno que exista primero la regla general de respetar incondicionalmente a las personas, luego una aplicación de esta regla a los casos individuales, una aplicación que puede ser dudosa siempre. La demanda de las personas de respeto incondicionado se percibe, más bien, en principio y fundamentalmente, como demanda que procede de una persona determinada o de varias personas determinadas. La percepción de la demanda como incondicional coincide con la convicción de que éste es un caso de incondicionalidad. La incondicionalidad del «no matarás» parte en cada caso de un determinado rostro humano. Que no debo matar ni a éste ni a aquél ni a aquel otro es más cierto que la prohibición de no matar a nadie. La persona no es un concepto específico, sino el modo como son los individuos de la especie «hombre».³⁸⁶

Este criterio toma postura frente a lo que crea la realidad. ¿Es el discurso realizador capaz de suscitar una tal exigencia? O ¿se trata más bien de un orden ontológico que el discurso reconoce y como tal protege? La apuesta de Spaemann es por la segunda opción, revelando de esta manera, su posición ante la normatividad de lo real.

Estos son los seis argumentos de los que Spaemann se vale para responder a la pregunta acerca de si todos los hombres son personas. La respuesta afirmativa por parte del filósofo alemán deja entrever algunos principios metafísicos de fondo.

³⁸⁶ R. SPAEMANN, *Personen*, 301-302. *Es ist aber in der Tat gar nicht so, dass es zuerst eine allgemeine Regel gäbe, Personen unbedingt zu achten, und dann eine Anwendung dieser Regel auf einzelne Fälle, eine Anwendung, die immer zweifelhaft sein kann. Der Anspruch von Personen auf unbedingte Achtung wird vielmehr zuerst und fundamental als Anspruch vernommen, der von einer bestimmten Person oder von mehreren bestimmten Personen ausgeht. Der Anspruch wird überhaupt als unbedingter nur vernommen in eins mit der Überzeugung, dass dies ein Fall dieser Unbedingtheit ist. Die Unbedingtheit des »Du wirst nicht töten« geht von einem jeweils bestimmten menschlichen Gesicht aus. Dass ich diesen und diesen und diesen nicht töten darf, ist gewisser, als dass ich niemanden töten darf. Person ist kein Artbegriff, sondern die Weise, wie Individuen der Art »Mensch« sind.* Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 235.

Se pueden evidenciar al menos cinco: relación hombre-persona (1) en la que todo aquel perteneciente a la especie hombre es también persona formando una unidad. La vida del hombre es la vida de la persona y ésta no comienza ni antes ni termina después de aquella. La pertenencia se adquiere por generación y no por simple asociación; la continuidad del movimiento en la óptica de que el ser y el devenir ocurren en un mismo sujeto (2 y 5), la actividad manifiesta al ser (3 y 4) y tal actividad ejemplificada en la intencionalidad no siempre es perceptible por un tercero y en el caso de la enfermedad psíquica y/o terminal, no siempre es posible establecer si hay intencionalidad o no; la correspondencia del bien en sí como aplicable a una determinada naturaleza como criterio teleológico y de normalidad (4 y 5); y finalmente la normatividad del real que mantiene el vínculo entre ser y deber ser (6).

Tales argumentos son fundados en el ser y, por tanto, al finalizar este epígrafe sobre el concepto de persona en Spaemann, se podría afirmar que se trata de un concepto de persona anclado en el ser y que, a su vez es heredero de la tradición del pensamiento continental. No se trata de la suma de una serie de características que deben estar presentes para poder denominar a un viviente como persona. Es, por el contrario, un *nomen rei*, al que va aparejado un *nomen dignitatis*. No es un concepto, sino el nombre de un individuo concreto, un nombre propio.³⁸⁷

b. La división tripartita: espíritu, alma y cuerpo

³⁸⁷ Cfr. R. SPAEMANN, *Personen*, 46; Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 50. Esta afirmación de Spaemann es completada por Zaboroski: *Unlike 'human being', 'person' is not, Spaemann stresses, a generic term* H. ZABOROWSKI, *Robert Spaemann's philosophy of the human person*, 208.

Como se sostuvo en el primer capítulo, la filosofía de Spaemann aboga por una mayor confianza en la razón³⁸⁸, ya que, considera que el conocimiento es posible y éste se da a modo de recipiente³⁸⁹. Para profundizar en el tema de la razón, como, se hará más adelante, es importante localizar primero otros aspectos en el mapa de la filosofía de Spaemann.

¿La razón se coloca en la naturaleza o en el dinamismo personal? Se ha visto en los epígrafes anteriores que Spaemann acepta a la distinción persona-naturaleza. No acaso su definición de persona pone en relación ambos conceptos. Se entra en un espacio delicado pues para responder a la pregunta es preciso dar un paso atrás y abordar la distinción espíritu, alma y cuerpo³⁹⁰. El filósofo alemán toma como base un texto de la Ética Nicomaquea que reza así:

Ésta, entonces, será la perfecta felicidad del hombre, si ocupa todo el espacio de su vida, porque ninguno de los atributos de la felicidad es incompleto. Tal vida, sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él; y la actividad de esta parte divina del alma es por completo superior al compuesto humano. Si, pues, la mente es divina para el hombre, también la vida según ella será divina para la vida humana.³⁹¹

El compuesto humano en Aristóteles se refiere a la unión de materia y forma, donde la forma (*morphé*) es el principio vital. He aquí el alma. Como se verá más adelante, para Spaemann la razón es la forma de la vida (materia). ¿Es entonces posible decir que, dentro de la filosofía de Spaemann, el alma equivale a razón? La

³⁸⁸ Cfr. A.A.V.V, *Gott, rette die Vernunft! die Regensburger Rede des Papstes in der philosophischen Diskussion*. Cfr. Trad. Es J. WEILER ET AL., *Dios salve la razón*, Ediciones Encuentro, S.A., España 2013.

³⁸⁹ *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. TOMÁS DE AQUINO, *Summa de Teología*, 1a, q. 75, a. 5.

³⁹⁰ Esta división tripartita tiene también raíces en el cristianismo. *1 Tesalonicenses*, 5, 23.: Que Él, el Dios de la paz, os santifique plenamente, y que todo vuestro ser, el espíritu (*Geist*), el alma y el cuerpo, se conserve sin mancha hasta la venida de nuestro Señor Jesucristo.

³⁹¹ ARISTÓTELES, *Ética*, Gredos, Madrid 1985, 1177b 26.

respuesta parecería ser positiva, toda vez que, como se verá en el epígrafe sobre la razón, ésta constituye la modalidad de la naturaleza humana. A su vez en el alma hay *algo* divino que es superior al compuesto humano que lo eleva para participar en lo divino. Esto para Spaemann sería el espíritu (*Geist*). Este hilo de ideas puede ser algo problemático porque podría asemejarse a una teoría panteísta. Spaemann es consciente de ello cuando se vale de una cita de Meister Eckhart en la que el místico alemán afirma que «hay algo en el alma tal que, si el alma constara enteramente de ello, sería Dios»³⁹². El filósofo alemán aclara que, a su modo de ver, esta expresión manifiesta una vivencia asociada a la experiencia religioso-metafísica del yo, que confirma la singularidad de toda persona. No parecería interpretar el texto en clave panteísta.

Retomamos el texto de Aristóteles analizado por Spaemann. Para éste el espíritu no es una cualidad del alma ni puede confundirse con ella. El alma es el principio vital de los vivientes y es egocéntrica³⁹³ y teleológica. Es la sustancia separada:

El alma constituye una substancia separada de toda otra realidad. El espíritu, cuando se piensa a la luz de lo general y eterno, está por encima de la diferencia dentro-fuera constituida por el alma. Es participación en lo divino. Pero, al mismo tiempo, es el principio que orienta nuestra vida. Para ello el alma tiene que ser dispuesta adecuadamente. Esta disposición para obrar conforme a la razón se llama «virtud».

Pero cuando la razón está en su propio elemento, deja rezagada a la virtud. «No es propiamente humana»'. Uno recuerda la proposición del Meister Eckhardt citada más arriba.³⁹⁴

³⁹² MEISTER ECKHART, «Predigt», en *Deutsche Predigten und Traktate*, Diogenes Verlag AG 2023, 221. *Es ist etwas in der Seele, dass, wenn die Seele ganz aus ihm bestünde, bedeuten würde, dass die Seele Gott wäre.*

³⁹³ La actividad del alma es informar el soma y por lo tanto, está dirigida sólo a este soma. Su función es la de conservar ese compuesto vivo concreto.

³⁹⁴ R. SPAEMANN, *Personen*, 182. *Geist aber ist über die durch die Seele konstituierte Innen-Außen-Differenz gerade hinaus, indem er sie im Licht des Allgemeinen und Ewigen denkt. Er ist Teilhabe am Göttlichen. Zugleich aber ist er das Prinzip, das unser Leben orientiert. Dazu muss die Seele entsprechend disponiert werden. Diese Disposition zu vernunftgemäßem Handeln heißt »Tugend«. Wo aber Vernunft in ihrem eigenen Element*

En esta cita se encuentran elementos importantes para la reflexión. El espíritu es participación en lo divino, está por encima del alma y, por tanto, de su dinámica del dentro- fuera, del egocentrismo y del dato teleológico natural aportado por ésta. Vale aclarar, que en el caso de la naturaleza humana existiría una diferencia radical con los demás vivientes, visto que el principio vital establece una modalidad específica del ser de la naturaleza. Si se analiza el aspecto de la *curvatio*, ese repliegue sobre sí mismo que existe en los vivientes no personales, el alma ocupa un papel determinante a la hora de disponerse para superar dicho repliegue en los seres personales.

El espíritu es el principio orientador de la vida, esto podría interpretarse como el poseedor de la vida. El alma, disponiéndose a través de la virtud, permitiría que el espíritu realizara la tarea de conducir la persona completa según un vector de sentido, una finalidad. El filósofo alemán no parece pronunciarse al respecto, pero la lógica de estas ideas conduciría a pensar que espíritu equivale a la persona y, por tanto, el compuesto de alma (forma) y cuerpo (materia) a la naturaleza y, a su vez, esto tendría otra equivalencia y se trata de razón (forma) y vida (materia). La razón como forma³⁹⁵ de la vida³⁹⁶ es un concepto repetitivo en Spaemann. Estas estructuras explican el modo como la persona teniendo su naturaleza, la abraza, la asume y finalmente la trasciende.

ist, da lässt sie die Tugend hinter sich. Sie ist »nicht eigentlich menschlich«. Man wird an den oben zitierten Satz Meister Eckharts erinnert. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 152.

³⁹⁵ *Vernunft ist eine Form des Lebens.* R. SPAEMANN, *Personen*, 63. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 64.

³⁹⁶ De modo que, aristotélicamente, Spaemann sostiene que “la razón es forma de la vida”. En efecto, la vida orgánica no es sólo la condición y el sustrato necesario de la susodicha emergencia de la conciencia, sino que, además —se sobrentiende— ella misma llega al máximo de sus potencialidades sólo en el supuesto de la conciencia. “Qui non intelligit, non perfecte vivit”, dice Tomás de Aquino. Por eso se dice que hay una unidad sustancial. P. S. SABANGU, «La unidad de nuestro ser como cuestión fundamental de la Antropología Filosófica de Robert Spaemann y la crítica del Cogito Cartesiano.», 461.

En la frase que afirma que «*cuando la razón queda en su propio elemento deja rezagada la virtud*»³⁹⁷, se encuentran otros elementos de reflexión. La razón parecería estar en la naturaleza (compuesto de cuerpo-alma, razón-vida), pero no llamada a permanecer centrada en ella³⁹⁸, de lo contrario, *no sería propiamente humana* y, la virtud quedaría, por así decirlo suspendida. Si la virtud es la *disposición para obrar de acuerdo con la razón*³⁹⁹, se podría decir que la razón tendría el rol de disponer la naturaleza para ser asumida y orientada por la persona. La posesión de la naturaleza y de la razón por parte de la persona estaría unida a un proceso de divinización, de orientación de la vida. Gracias a este raciocinio que es posible entender, como se verá más adelante, que la razón es un despertar a la realidad.

El III Concilio de Constantinopla (680-681 d.C) contribuyó también a la discusión. En el esfuerzo por responder a la herejía monoteleta, se afirman las dos voluntades de Jesucristo a partir de sus dos naturalezas. Si es verdadero hombre, entonces posee una naturaleza humana compuesta de alma y cuerpo, asumidas por la segunda Persona de la Trinidad:

[El Concilio] confiesa a nuestro señor Jesucristo, nuestro verdadero Dios, uno que es de la santa consustancial Trinidad, principio de la vida, como perfecto en la divinidad y perfecto en la humanidad, verdaderamente Dios y verdaderamente hombre, compuesto de alma racional y de cuerpo; consustancial al Padre según la divinidad y el mismo consustancial a

³⁹⁷ Cfr. R. SPAEMANN, *Personen*, 182; Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 152.

³⁹⁸ La razón, seguramente también en Spaemann, es capacidad de ilimitada apertura a todo lo real y, en consecuencia, capacidad de autotranscendencia.

³⁹⁹ Es, por tanto, la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto. ARISTÓTELES, *Ética*, 1106b5-1107a1.

nosotros según la humanidad, en todo semejante a nosotros, excepto en el pecado [Hebr. 4, 10].

y afirma más adelante:

[...] un solo y mismo Cristo, Hijo, Señor unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin conmutación, inseparablemente, sin división, pues no se suprimió en modo alguno la diferencia de las dos naturalezas por causa de la unión, sino conservando más bien cada naturaleza su propiedad y concurriendo en una sola persona y en una sola hipóstasis, sino que su voluntad humana sigue a su voluntad divina y omnipotente, sin oponérsele ni combatirla, antes bien, enteramente sometida a ella. Era, en efecto, menester que la voluntad de la carne se moviera. pero tenía que estar sujeta a la voluntad divina del mismo.⁴⁰⁰

El discurso teológico sobrepasa el objetivo de este trabajo. Con todo, este texto arroja elementos que permiten comprender mejor lo que Spaemann quiere significar con sus afirmaciones. Él mismo considera que no se puede hablar del concepto de persona al margen de la doctrina sobre la Trinidad divina⁴⁰¹. En el texto se observa la división tripartita de la que se viene hablando y de su orden interno, es decir, la naturaleza humana (sustancia) sometida a la voluntad divina en la Segunda Persona de la Trinidad. Nuevamente se observa que la persona *tiene*, posee su naturaleza dando la orientación adecuada al fin.

La reflexión sobre el espíritu no queda aquí, pues Spaemann introduce un concepto sobre la relación alma-espíritu que parecería ser bastante novedoso. Él no utiliza el término alma racional, sino alma espiritual (*Geistseele*). En su argumentación sostiene, que con el advenimiento del cristianismo hubo dos momentos principales en los que se superó la oposición entre alma y espíritu y, ambos tienen que ver con el proceso de *divinización* de la vida humana.

⁴⁰⁰ H. DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia*, 290-291. El subrayado es de la autora.

⁴⁰¹ Cfr. R. SPAEMANN, *Was macht Personen zu Personen?*

El primero se refiere al corazón.⁴⁰² El espíritu es el lugar de la verdad y lo que se le opone es la tendencia egocéntrica presente en lo que la escritura denomina: la carne⁴⁰³. Spaemann considera que el lugar donde se resuelve la batalla entre *espíritu* y *carne* es en el corazón «El acto del corazón cuando se expone a la luz, es decir, al espíritu, se llama amor»⁴⁰⁴. El primer mandamiento del decálogo es amar a Dios con algunas características específicas hechas explícitas en el capítulo 5 del libro del Deuteronomio: todo el corazón, todo el ánimo, todas las fuerzas. La realidad es que tal empresa exige un despertar del alma, una conversión del alma para dejarse orientar por el espíritu:

Con todo el corazón, con todo el ánimo, con todas las fuerzas significa conversión del vivir, del sentir y del querer, es decir, del alma. El corazón es lo que convierte el alma del hombre en alma espiritual. El amor es el acto específico del alma espiritual, o sea, del alma personal. Esa es la razón por la que el aristotelismo medieval hablaba de una única alma humana que cumplía simultáneamente funciones vegetativas, animales e intelectuales — es decir, inmateriales- y que, en la medida en que desempeña tales funciones, es espíritu.⁴⁰⁵

⁴⁰² Recientemente en la teología espiritual de occidente se encuentra una tendencia a retomar el tema del corazón como centro de la persona. Este tema es recurrente en la teología del oriente cristiano: *Tra gli autori spirituali dell'oriente cristiano, quante volte incontriamo la parola "cuore"! Si parla della custodia del cuore, dell'attenzione al cuore, della purezza del cuore, dei pensieri, dei desideri e delle risoluzioni del cuore, della preghiera del cuore, della presenza divina nel cuore, ecc.*

Sono soprattutto gli autori russi a prendere il cuore come loro emblema per distinguersi dall'occidente "razionalista", che spesso sembra dimenticare che il fondamento della vita cristiana è il cuore. T. ŠPIDLÍK, *Miscellanea. III, La persona, il cuore, la preghiera*, Lipa, Roma 2019^{Prima edizione}, 87.

⁴⁰³ Velad y orad, para que no caigáis en tentación; que el espíritu está pronto, pero la carne es débil *Mt*, 26, 41. También hay referencias en el Evangelio según San Juan: El Espíritu es el que da vida, la carne no aprovecha para nada. *Jn*, 6, 63. Esta no es la sede adecuada para hacer un discurso exegético sobre la interpretación que en la Sagrada Escritura se le da a estos conceptos de carne y espíritu. La mirada que aquí se quiere dar es filosófica y restringida a la lectura que Robert Spaemann hace para exponer su pensamiento.

⁴⁰⁴ R. SPAEMANN, *Personen*, 182. *Der Akt des Herzens, wenn es sich dem »Licht«, also dem Geist, aussetzt, heißt: Liebe.* Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 152.

⁴⁰⁵ R. SPAEMANN, *Personen*, 182. *Das ganze Herz, das ganze Gemüt und alle Kräfte - das heißt natürlich: Verwandlung des Erlebens, des Fühlens und Wollens, also der »Seele«.* *Das Herz ist das, was die Seele des Menschen zur »Geistseele« macht. Liebe ist der spezifische Akt der Geist-Seele, also der personalen Seele. Im mittelalterlichen Aristotelismus wurde deshalb von der einen menschlichen Seele gesprochen, die zugleich*

El segundo motivo se refiere a la discusión entre el aristotelismo árabe y Tomás de Aquino. La pregunta por la individualidad del espíritu y su respectiva inmortalidad marcaron las posturas. Para Averroes⁴⁰⁶ si el intelecto en su esencia es inmortal, no puede ser individual. Cuando muere el individuo muere con él su intelecto (pues el principio de individuación es la materia) y éste se identifica de nuevo con el intelecto de todos los hombres, por tanto, existe un solo intelecto humano. Para Tomás de Aquino las cosas son de otro modo. Spaemann sostiene⁴⁰⁷ que, para el Doctor Angélico⁴⁰⁸, el alma es espiritual, la cual, es a su vez, principio de la vida material y desde sí diferencia las funciones vegetativas y animales abrazando de las mayores a las menores, por tanto, el alma humana participa de la inmortalidad del espíritu. Con la muerte las funciones materiales permanecen latentes hasta la resurrección de la carne.

Esta distinción entre alma y espíritu no está lejos de plantear algunos interrogantes o, cuanto menos algunos aspectos que quedan sin confirmar de parte de Spaemann. ¿Equivale espíritu a persona? De ser afirmativa la respuesta, se podría plantear otra pregunta ¿Cuál es el concepto que en el caso del ser humano

vegetative, animalische und intellektuelle, also immaterielle Funktionen erfüllt und die, sofern sie solche Funktionen erfüllt, Geist ist. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 152.

⁴⁰⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO ET AL., *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 2005.

⁴⁰⁷ Cfr. R. SPAEMANN, *Personen*, 183. Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 153.

⁴⁰⁸ Es importante recordar que para Tomás de Aquino el hombre no es sólo su alma, el hombre es un compuesto. Sobre este tema Ignacio Constanzó escribe: Tomás refuta la tesis sostenida por muchos musulmanes de que ambos intelectos son sustancias separadas, es decir, entes independientes de la materia en cuanto al ser, y que son operantes extrínsecos del acto de entender del hombre. La mayoría de los filósofos musulmanes sostenían esta doctrina por los textos aristotélicos que los llaman separados y que vienen de afuera, como vimos más arriba, y por ciertas razones propias de su filosofía. Tomás corrige esta interpretación, al decir que 'separada' se refiere a la independencia con respecto a un órgano (§7). Además, si los intelectos fueran separados y únicos para toda la especie humana, se seguirían una serie de consecuencias absurdas. En primer lugar, no se explicaría cómo este hombre entiende algo y otro lo ignora, ya que, si el intelecto es uno y está en acto entendiendo, todos deberían entender lo mismo en el mismo instante. I. PÉREZ CONSTANZÓ, «Introducción», en *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas*, EUNSA, Ediciones Universidad de Navarra, S.A 2005, 25.

indica totalidad? Si la respuesta fuera: la persona y, este concepto, a su vez, como equivalente a espíritu, ¿al hablar de naturaleza humana se hablaría de una naturaleza espiritual? El problema que se plantea aquí es el siguiente: la persona se distingue de su naturaleza, pero en este caso, naturaleza no se distinguiría de una modalidad espiritual. ¿Es esta una explicación adecuada del nexo persona-naturaleza en orden a la *res*, en otras palabras, a la realidad de la persona humana?⁴⁰⁹

Esta filosofía de la persona basada en el nexo persona-naturaleza queda todavía por desarrollar. Si se retoma lo plasmado hasta ahora, se puede decir que detrás del tal nexo, se encuentra otro: subsistencia-sustancia, lo que permite localizar a la persona como lo subsistente *en* una sustancia. El papel de este *en* es lo que se desarrollará a continuación. Con todo, se ofrece un cuadro explicativo con el camino metafísico-antropológico-fenomenológico recorrido hasta ahora en relación con las posibles equivalencias en el nexo persona-naturaleza:

En el orden metafísico	Lo subsistente	<i>en</i>	Sustancia
En el orden antropológico/fenomenológico	Persona	<i>Tiene/posee</i>	Naturaleza (forma/materia)
En relación con la división tripartita encontrada en Aristóteles y San Pablo:	La persona en el nivel del espíritu en relación con el compuesto	<i>Tiene/posee</i>	Alma/cuerpo (forma/materia) <i>carne</i>
	La persona en el nivel del espíritu en		Razón/vida ⁴¹⁰ (forma materia)

⁴⁰⁹ Cfr. M. POLLINI, *Lineamenti della filosofia delle persone di Robert Spaemann*, 28.

⁴¹⁰ *Lebendiges ist im exemplarischen Sinne das, was Aristoteles Substanz nannte*. R. SPAEMANN, «Seelen», 138.

	relación con la razón		
--	--------------------------	--	--

2. Autorrelación

a. Definición

Una vez analizado el origen del concepto persona en Spaemann y analizados los autores que han influido en el mismo, se considera importante indagar por las estructuras internas de dicho concepto. Para comenzar está el concepto de autorrelación (*Selbstverhältnis*). Si la persona subsiste en⁴¹¹ su naturaleza y esto no se trata de un dualismo, sino de una distinción que hace referencia a persona-naturaleza, ¿cómo se pueden entender estos conceptos?

Exploremos otro camino, siempre en el contexto de la antropología contemporánea. Si aceptamos las intuiciones del pensamiento existencial según las cuales "existir" implica "relacionarse", se deduce que la persona no sólo establece relaciones con las realidades que la rodean. Mucho más importante que esto es el hecho de que la persona tiene una relación estructural y constitutiva en su interior. Queremos decir con esto: que la persona no es su naturaleza, no coincide inmediatamente con ella, sino que se relaciona con ella.

Esta es otra forma de decir que la persona posee su naturaleza.⁴¹²

Spaemann subraya que las personas pasan por un momento de negatividad porque no son idénticas a su naturaleza.⁴¹³ Esta negatividad es la que primero

⁴¹¹ [...] es importante comprender que la antropología de la autoposesión es una traducción antropológica del “en” ontológico que explica la conexión intrínseca entre la persona y las dimensiones. J. G. ASCENCIO, *Fundamento en movimiento, la antropología de las dimensiones de la persona*, 110.

⁴¹² *Ibid.*, 105.

⁴¹³ El concepto “negatividad” alude nuevamente a la terminología hegeliana. En Hegel la negatividad es el motor de la dialéctica.

diferencia lo vivo de lo que no lo está y en la persona se alcanza el nivel más elevado de vida. Las personas no solo sienten, o no solo piensan. Su pensamiento va mucho más allá, no son la suma de los predicados que les serían atribuibles.⁴¹⁴

Las personas son seres que tienen una autorrelación (*Selbstverhältnis*) y que no son lo que son, sino que se relacionan con lo que son. Su ser es el tener una naturaleza, un cuerpo y una interioridad con los cuales se relacionan. Cuando se habla de tener una naturaleza, el verbo tener sugiere pertenencia y por tanto también disposición. Se podría objetar que, esta autorrelación a la que tanto se refiere Spaemann es problemática desde el punto de vista de un posible dualismo entre persona y naturaleza. Spaemann sugiere distinguir dos elementos dentro de un *continuum* entre vida y conciencia.

Me parece que la disputa sólo se puede resolver si distinguimos entre un interior inmediato como experiencia, por un lado, y una conciencia reflexiva de sí mismo por otro. Esto significa que solo debe resolverse si nos damos cuenta de que la vida y la conciencia forman un continuo⁴¹⁵.

⁴¹⁴ Cfr. R. SPAEMANN, *Personen*, 56. *Personen sind nicht einfach, was sie sind. Sie sind bestimmt durch eine Differenz zu dem, was sie sind, durch ein Moment der Negativität. Negativität unterscheidet lebendiges von nichtlebendigem Seienden. In der Person findet sie ihre höchste Steigerung. Personen fühlen nicht nur, denken nicht nur, sondern denken noch ein Jenseits des Denkens, sie denken den Gedanken »Sein«. Dieser Gedanke hat gar keinen eigenen Inhalt, keinen intentionalen Gehalt. Er gewinnt seine Bestimmtheit nur durch eine doppelte Negation, die Negation der Nichtigkeit bloßen Gedachtseins.* Trad. Es Las personas no son sencillamente lo que son. Las personas se definen por mantener una diferencia con lo que son, por tener un momento de negatividad.

La negatividad sirve para distinguir a los seres vivientes de los no vivientes. En la persona, la negatividad alcanza su más alta elevación. Las personas no sólo sienten, ni tan sólo piensan, sino que piensan un más allá del pensar: piensan la idea «ser». Esta idea no tiene ningún contenido propio, ningún contenido intencional. Sólo logra su determinación gracias a una doble negación: la negación de la inanidad del mero ser pensado. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 59.

⁴¹⁵ R. SPAEMANN, *Personen*, 191. *Der Streit ist, wie mir scheint, nur beizulegen, wenn wir unterscheiden zwischen unmittelbaren Innsensein als Erleben einerseits und einem reflexiven Bewusstsein einer Selbst andererseits. Das heißt, er ist nur beizulegen, wenn wir realisieren, dass Leben und Bewusstsein ein Kontinuum bilden.* Trad. Es. La polémica, a mi juicio, sólo se puede soslayar si distinguimos entre un ser interno entendido como vivencia, por un lado, y una conciencia reflexiva de sí mismo, por otro. Es decir, sólo se puede soslayar si entendemos que la vida y la conciencia forman un continuo. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 158.

En el concepto antiguo de persona (*prosopon*) quedaba bien explicada la diferencia interior. La persona era la máscara y la naturaleza el que actuaba a través de la máscara. Persona sería el rol y la naturaleza lo que está detrás del rol. Si bien, la explicación que desarrolla después es mucho más completa, esta relación entre la máscara y el actor es sugestiva. De un lado hay una igualdad entre los actores, pues son actores y de otra la máscara es única, cada actor tendría un modo particular de interpretar un personaje. Esta relación ejemplifica que la persona no es su naturaleza, sino que se relaciona con ella. La justa conducta de vida sería igual a la interpretación teatral.⁴¹⁶

Spaemann explica esto recurriendo de nuevo a la doctrina trinitaria sobre la Segunda Persona. En el capítulo segundo de la Carta de a los Filipenses, San Pablo dice de Cristo: «El cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo».⁴¹⁷ El vaciamiento de sí lo podía realizar en cuanto poseedor de la Naturaleza Divina.⁴¹⁸ El poseer la naturaleza da la idea de poder disponer de la misma.⁴¹⁹

b. Distancia y secondary volitions

La autorrelación⁴²⁰ se manifiesta entre otras cosas en lo que Harry Frankfurt describe como *secondary volitions*⁴²¹. Es importante detenerse un poco en el

⁴¹⁶ Cfr. R. SPAEMANN, *Personen*, 34. Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 33.

⁴¹⁷ *Filipenses* 2, 6-7.

⁴¹⁸ Cfr. R. SPAEMANN, *Was macht Personen zu Personen?*

⁴¹⁹ Queda más claro con las palabras de K. Wojtyla: Pues únicamente se puede decidir sobre lo que se posee realmente y solo lo puede hacer quien posee. K. WOJTYLA, *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2011, 168.

⁴²⁰ La autorrelación no significa una concepción dualista bajo la forma persona-naturaleza. Quiere significar de modo racional un aspecto del sujeto con la totalidad del mismo. Se trata al final de una distinción que proviene de la estructura subsistencia-sustancia. Para Spaemann la persona sería la subsistencia en la sustancia (naturaleza). La persona tiene su naturaleza.

⁴²¹ Cfr. H. G. FRANKFURT, «Freedom of the Will and the Concept of a Person», *The Journal of Philosophy* 68/No.1 (1971), 5-20. Se ve que Spaemann parafrasea la expresión exacta

significado de esta expresión citada por Spaemann en muchas de sus obras pues, es otro modo de afirmar el principio de reflexión presente en las personas, algo similar a la estructura de la *reditio completa* de Tomás de Aquino⁴²²:

Es mi opinión que una diferencia esencial entre las personas y otras criaturas y está en la estructura de la voluntad.

Los seres humanos no son los únicos en tener deseos y motivos, o en tomar decisiones. Comparten estas cosas con los miembros de ciertas otras especies, algunas de las cuales incluso parecen participar en la deliberación y tomar decisiones basadas en el pensamiento previo. Parece ser peculiarmente característico de los seres humanos, sin embargo, que son capaces de formar lo que llamaré “segundo orden de deseos” o “deseos de segundo orden.”⁴²³

Este discurso expresa la reflexibilidad del pensamiento que se manifiesta en el ámbito de la voluntad, por eso se asemeja a la estructura tomasiana⁴²⁴ antes mencionada. Si para Tomás de Aquino el hombre sabe que sabe (después del ejercicio de salida y retorno del conocimiento *exitus-reditus*), en el caso de H. Frankfurt el hombre es consciente de querer algo. Esta idea es clave para el concepto de autorrelación en Spaemann, porque resalta la centralidad de la autoconciencia en la vida de la persona y por tanto su capacidad de reflexión para una posterior decisión y por tanto capaz de autodeterminación.

de este texto. El texto original habla de *second-order desires* (segundo orden de los deseos) y/o *desires of second order* (deseos de segundo orden)

⁴²² TOMÁS DE AQUINO ET AL., *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, Colección de pensamiento medieval y renacentista no. 159-160, EUNSA, Ediciones Universidad de Navarra, S.A, Pamplona 2016, q.1 a9.

⁴²³ H. G. FRANKFURT, «Freedom of the Will and the Concept of a Person», 6. *It is my view that one essential difference between persons and other creatures is to be found in the structure of a person's will.*

Human beings are not alone in having desires and motives, or in making choices. They share these things with the members of certain other species, some of whom even appear to engage in deliberation and to make decisions based upon prior thought. It seems to be peculiarly characteristic of humans, however, that they are able to form what I shall call "second-order desires" or "desires of the second order."

⁴²⁴ Se prefiere utilizar esta expresión en vez de “tomista”. El tomismo tiene muchas variables, exponentes y por lo tanto diferentes tipos. Con la expresión “tomasiana” se quiere referir al texto específico de Tomás de Aquino mencionado anteriormente.

Esto quiere decir que la persona en cuanto tal puede aceptar o no determinados deseos que experimenta. Algo similar afirma K. Wojtyla en su obra *Persona y Acción* cuando hace la distinción entre lo que “yo quiero” y “me apetece”.⁴²⁵ Lo que “yo quiero” sería el asumir o no los determinados deseos que la persona siente o simplemente padece. Esta autorrelación manifiesta también la interioridad que, al estar vinculada al concepto de relación, no puede entenderse en modo solipsista. De este concepto de persona y a partir de las *secondary volitions*⁴²⁶ se trata de tres características derivadas del ser persona. Para Spaemann existen distintivos (*merkmale*) que caracterizan a las personas: promesa (*Versprechen*)⁴²⁷, arrepentimiento (*Reue*), perdón (*Verzeihen*). A partir de la posesión de la naturaleza se abre la posibilidad de disponer ésta.

La promesa significa anticipar lo que la persona querrá en el futuro, claramente esto se puede volver a pensar al día siguiente, sin embargo, expresa la posibilidad de vincularse a algo o a alguien en virtud de la capacidad de disponer de sí y del propio querer incluso en un compromiso *ad vitam*, por lo mismo la mayor expresión de esto son los votos matrimoniales pues no se trata solamente de un prometer de modo anticipado un comportamiento determinado. Para Spaemann esto marca uno de los privilegios de aquellos que son verdaderamente libres.

⁴²⁵ Cfr. K. WOJTYLA, *Persona y acción*, 174.

⁴²⁶ Las voliciones de segundo orden se reconocen a partir de lo que la persona hace de las apeticiones o deseos inferiores.

⁴²⁷ Spaemann parece retomar algo dicho por Nietzsche para darle una nueva interpretación. Nietzsche había afirmado en *La genealogía de la moral*, que el hombre es el único ser capaz de prometer, proyectando el presente y creando un compromiso. Como se verá, Spaemann también sostiene esto, pero le da una connotación de autotranscendencia y de máxima realización de la propia naturaleza. Aquí la cita de Nietzsche: *Dieser Freigewordene, der wirklich versprechen darf, dieser Herr des freien Willens, dieser Souverän — wie sollte er es nicht wissen, welche Überlegenheit er damit vor allem voraus hat, was nicht versprechen und für sich selbst gut sagen darf, wie viel Vertrauen, wie viel Furcht, wie viel Ehrfurcht er erweckt — er „verdient*. F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, Verlag C.G Naumann, Leipzig 1892, 44.

El arrepentimiento tiene que ver con la relación con el propio pasado. El dolor que causa haber hecho esto o aquello es una forma de la autorrelación. La persona reconoce que se le puede aplicar un predicado del que se puede distanciar porque no se identifica con él. Esto se completa con la petición y la oferta del perdón exclusiva de las personas. Permite que la persona se reconozca y el ofendido la reconozca como diferente a la suma de sus acciones, como más que la suma de los predicados que se le pueden aplicar. Spaemann ofrece una imagen bastante ilustrativa: «Él [arrepentimiento] me dice tú no eres para siempre el que hizo esto. Tú eres para mí otro y por el poder del perdón me es posible un nuevo comienzo y enterrar el pasado».⁴²⁸ De otra parte el ofensor no puede según Spaemann enterrar el pasado por sí mismo. Por eso continúa afirmando que «perdonar es eminentemente un acto creativo cuando es algo más que indiferencia y comodidad»⁴²⁹. Es una respuesta contraria a la simple expresión “yo soy así” (*so sein*).

La autorrelación la expresa Spaemann con otro concepto: diferencia interior (*innere Differenz*) o distancia de sí. La reflexión supone la distancia de sí pero como afirma el filósofo alemán no es la única manifestación. De la mano de H. Plessner⁴³⁰ se podría hablar de la posición excéntrica del hombre, es decir, volviendo a

⁴²⁸ R. SPAEMANN, *Was macht Personen zu Personen? Sondern er sagt, du bist nicht für immer der, der dies tat. Für mich bist du eigentlich ein anderer Und Kraft der Verzeihung ist es mir tatsächlich möglich, neu anzufangen und das Alte zu begraben.*

⁴²⁹ *Ibid.* Verzeihen ist ein eminent schöpferischer Akt, wenn er etwas anderes ist als Gleichgültigkeit und Bequemlichkeit.

⁴³⁰ *Der Mensch als das lebendige Ding, das in die Mitte seiner Existenz gestellt ist, weiß diese Mitte, erlebt sie und ist darum über sie hinaus. Er erlebt die Bindung im absoluten Hier-Jetzt, die Total-konvergenz des Umfeldes und des eigenen Leibes gegen das Zentrum seiner Position und ist darum nicht mehr von ihr gebunden.*

Er erlebt das unmittelbare Anheben seiner Aktionen, die Impulsivität seiner Regungen und Bewegungen, das radikale Urhebertum seines lebendigen Daseins, das Stehen zwischen Aktion und Aktion, die Wahl ebenso wie die Hingerissenheit in Affekt und Trieb, er weiß sich frei und trotz dieser Freiheit in eine Existenz gebannt, die ihn hemmt und mit der er kämpfen muß. Ist das Leben des Tieres zentrisch, so ist das Leben des Menschen, ohne die Zentrierung durchbrechen zu können, zugleich aus ihr heraus, exzentrisch. Exzentrität ist die für den Menschen charakteristische Form seiner frontalen Gestelltheit gegen das Umfeld. H. PLESSNER, *Gesammelte Schriften. 4: Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981^{1. Aufl.}, 364.

Spaemann, el hombre es capaz de hablar de sí en tercera persona cuando reflexiona. En otras palabras, verse a sí mismo desde fuera:

Esta diferencia nos es familiar bajo el título de «reflexión», pero la reflexión es solo una de sus manifestaciones. La diferencia determina nuestra existencia, aunque no reflexionemos; permite la reflexión, no se basa en ella. La reflexión es un ir-dentro-de-sí. Pero la diferencia también se puede describir como una salida, como «posición excéntrica», como Helmuth Plessner la llamó." Para esta posición no es tanto decir en primera persona, sino hablar de sí mismo en tercera persona.⁴³¹

¿Qué relación tiene esta "diferencia interior" con los fines y propósitos? Como se vio en la primera parte de este trabajo, la persona encuentra dentro de sí, movimientos que le permiten concluir que existen fines propios de la naturaleza (teleología *in natura*) los cuales, deberá contemplar, interpretar y asumir. En esta medida los fines y los propósitos son categorías de la autoexperiencia. Para Von Uexküll, sostiene Spaemann, el objetivo (propósito) es la condición de posibilidad de los medios.⁴³² El medio y el objetivo (fin) se implican mutuamente. Esto plantea algunas preguntas en relación con los conceptos de fin (*Ziel*) y propósito (*Zweck*).

⁴³¹ R. SPAEMANN, *Personen*, 24-25. *Diese Differenz ist uns geläufig unter dem Titel der »Reflexion«. Aber Reflexion ist nur eine ihrer Erscheinungsformen. Die Differenz bestimmt unser Dasein, auch wenn wir nicht reflektieren. Sie ermöglicht die Reflexion, sie beruht nicht auf ihr. Reflexion ist ein In-sich-Gehen. Aber die Differenz kann ebenso als ein Aus-sich-Heraustreten beschrieben werden, als »exzentrische Position«, wie Helmuth Plessner sie genannt hat." Für diese Position ist nicht so sehr das Ich-Sagen bezeichnend, als vielmehr das Sprechen von sich selbst in der dritten Person.* Trad. Es Esta diferencia nos resulta familiar bajo el título de «reflexión». Pero la reflexión es sólo una de las formas en que se manifiesta. La diferencia define nuestra existencia aun cuando no reflexionemos. Ella hace posible la reflexión, no se basa en ella. La reflexión es volver sobre sí. Pero la diferencia se puede describir asimismo como salir de sí, o «posición excéntrica», como la ha denominado Plessner. Lo característico de esta posición no es tanto decir yo, como hablar de sí mismo en tercera persona. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 35.

⁴³² Cfr. R. SPAEMANN - R. LÖW, *Die Frage Wozu?*, 262.

El fin natural⁴³³ hace referencia a un “por amor de” (*Um...willen*) de algo, a una cierta obligación que, aparece independientemente del querer del hombre: hambre, sed, dolor, necesidad de afecto. Se habla de obligación/deber en la medida que para apagar el movimiento interior es preciso realizar tal o cual acción. En sí tiene el carácter de percepción. En línea de principio también los animales tienen estas percepciones. El hombre, sin embargo, es el que se puede preguntar el “¿por qué?”⁴³⁴ (*Wozu*) de estos movimientos que se presentan como un deber que percibe y del que podría distanciarse⁴³⁵. La pregunta del “¿por qué?” (*Wozu*) indica el lugar originario del fin. El fin es el deber conceptualizado: «*Das Ziel ist das begriffene Sollen*»⁴³⁶

Los animales y las plantas (*Lebewesen*) se comportan con inmediatez en relación con su fin, parafraseando a Spaemann se podría afirmar que se identifican con su naturaleza y su fin es su propia conservación (*Selbsterhaltung*). En el caso de las personas el objetivo o propósito (*Zweck*) se referiría al fin traducido en una concreta orientación a la acción. El querer de la acción se afirma conscientemente. Esto permite observar que la autoexperiencia de las personas se da en un doble sentido, a saber: por una parte, se relaciona con el fin que encuentra en el deber de modo no inmediato, pues el percibir la obligación no supone realizarla. Por otra parte, reconoce experiencias normativas para su ser natural y para su ser moral. Estas dos exigencias hacen parte de la autoexperiencia. El fin se asume traduciéndolo en objetivo-propósito (*Zweck*) para *mí*.

⁴³³ Cfr. *Ibid.* 9. El capítulo 9 de esta obra está dedicado a la crítica del antiteleologismo utilizando tales distinciones.

⁴³⁴ Sería más claro formular la pregunta de esta manera para no confundirlo con *Warum*: ¿por amor de qué?

⁴³⁵ Platón en *La República* aborda este tema, afirmando que, la razón es la que permite tal distancia.

¿Qué explicación-pregunté- cabe entonces dar a esto? ¿Es que no hay en el alma de estas personas algo que las impulsa a beber y algo que las retiene? ¿Y no es este último principio más poderoso que el primero? -En efecto-dijo--, eso parece me parece a mí, replicó—Y cuando se origina ese principio que las impide beber, ¿no nace de la razón, en tanto que aquellos otros que las mueven y las arrastran tienen como causa los padecimientos y las enfermedades? PLATÓN, «*La República*», 438a-439c.

⁴³⁶ R. SPAEMANN - R. LÖW, *Die Frage Wozu?*, 263.

La autoexperiencia sugiere una hermenéutica de sí, la cual sin duda conlleva el riesgo de la interpretación. Sin embargo, Spaemann hace una apuesta por esto como se puede ver en el capítulo IX de *Die Frage Wozu?*. Los movimientos interiores, sean pulsiones o no portan consigo un lenguaje propio que a la persona le es dado conocer. La gramática ínsita en el cuerpo humano puede dar algunas pistas: el hambre, la sed, el deseo sexual, por dar algunos ejemplos. En este proceso de apropiación de los fines naturales (*Ziele*) no todo es sencillo. Los movimientos internos que la persona experimenta pueden venir acompañados de fuertes emociones que oscurecen la conciencia. Ese fenómeno ha sido reconocido por varios estudiosos, uno de ellos K. Wojtyla cuando afirma:

La emotivización de la conciencia comienza cuando desaparece en su reflejo el significado de cada uno de los hechos emotivos y de sus respectivos objetos, cuando, en un momento dado, los sentimientos se sitúan de algún modo por encima de su comprensión por parte del hombre. Esto implica que el autoconocimiento quede quebrantado. En consecuencia, la conciencia no deja de reflejar esos hechos emotivos tal y como «suceden» en el hombre, pero pierde su relación de dominio, su relación objetiva con ellos; pues es cosa sabida que la objetivación en estos casos es función específica del autoconocimiento.⁴³⁷

D. Bonhoeffer sostuvo de algo parecido en su teoría de la estupidez (*Theorie der Dummheit*). En ella se pregunta el motivo por el cual la nación alemana tan instruida, con grandes figuras de ciencia, había podido caer en el Nacionalsocialismo. Las causas son muy variadas y van desde lo histórico, a lo político, cultural, económico, entre otros. De todos modos, Bonhoeffer abre una puerta para comprender el fenómeno desde la perspectiva de la distancia interior. En su teoría de la estupidez afirma que, tal condición no se refiere a un factor cognitivo, sino sociológico, a la incapacidad de separarse interiormente de las circunstancias para poder forjarse una opinión propia:

⁴³⁷ K. WOJTYLA, *Persona y acción*, 101.

Sí, parece una ley sociológica-psicológica, el poder de unos necesita la estupidez de otros. El proceso no es que ciertas cosas - por lo tanto, intelectuales - del hombre se atrofian o fallan repentinamente, sino que, bajo la impresión abrumadora del desarrollo del poder, al hombre se le priva de su autonomía interior y éste, más o menos inconscientemente - renuncia a reconocer su propio comportamiento en las situaciones de vida resultantes. Que el tonto sea a menudo testarudo no debe ocultar que no es autónomo. En la conversación con él se percibe que no es con él mismo con quien se habla, con él personalmente, sino con eslóganes, consignas, etc. Está hechizado, cegado, abusado, maltratado en su propio ser. Si se convierte en un instrumento sin voluntad, el tonto será capaz de todo mal y al mismo tiempo incapaz de reconocerlo como mal. Aquí está el peligro de un abuso diabólico, que puede llevar a la gente a la ruina para siempre. [...] Pero aquí también está muy claro que no es un acto de enseñanza, sino solo un acto de liberación podría superar la estupidez. Habrá que resignarse al hecho de que, en la gran mayoría de los casos, solo será posible una verdadera liberación interior después de que haya pasado la liberación exterior; hasta entonces tendremos que renunciar a todos los intentos de convencer al tonto. En esta situación, además, se justificará que, en tales circunstancias, nos esforcemos en vano por saber lo que «realmente piensa», y por qué esta pregunta es tan superflua para el pensador responsable y el hacedor al mismo tiempo - siempre solo bajo las circunstancias dadas. La Palabra de la Biblia, que el temor de Dios es el principio de la sabiduría (Salmo III, 10), dice que la liberación interior del hombre a la vida responsable ante Dios es la única superación real de la estupidez.⁴³⁸

⁴³⁸ D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 1, Siebenstern-Taschenbuch-Verlag, München 1985¹³. Aufl. d. Taschenbuches, 15-16. *Ja, es hat den Anschein, als sei das geradezu ein soziologisch-psychologisches Gesetz. Die Macht der einen braucht die Dummheit der anderen. Der Vorgang ist dabei nicht der, daß bestimmte - also etwa intellektuelle - Anlagen des Menschen plötzlich verkümmern oder ausfallen, sondern daß unter dem überwältigenden Eindruck der Machtentfaltung dem Menschen seine innere Selbständigkeit geraubt wird und daß dieser nun mehr oder weniger unbewußt - darauf verzichtet, zu den sich ergebenden Lebenslagen ein eigenes Verhalten zu finden. Daß der Dumme oft bockig ist, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß er nicht selbständig ist. Man spürt es geradezu im Gespräch mit ihm, daß man es gar nicht mit ihm selbst, mit ihm persönlich, sondern mit über ihn mächtig gewordenen Schlagworten, Parolen etc. zu tun hat. Er ist in einem Banne, er ist verblendet, er ist in seinem eigenen Wesen mißbraucht, mißhandelt. So zum willenlosen Instrument geworden, wird der Dumme auch zu allem Bösen fähig sein und zugleich unfähig, dies als Böses zu erkennen. Hier liegt die Gefahr eines diabolischen Mißbrauchs. Dadurch werden Menschen für immer zugrunde gerichtet werden können. [...] Aber es ist gerade hier auch ganz deutlich, daß nicht ein Akt der Belehrung, sondern allein ein Akt der Befreiung die Dummheit überwinden könnte. Dabei wird man sich damit abfinden müssen, daß eine echte innere Befreiung in den allermeisten Fällen erst möglich wird, nachdem die äußere Befreiung vorangegangen ist; bis dahin werden wir auf alle Versuche, den Dummen zu überzeugen, verzichten müssen. In dieser*

Estos dos ejemplos concretos, el primero a partir de la experiencia pastoral de Wojtyla y el segundo a partir de una situación sociopolítica histórica analizada por Bonhoeffer, plantean el hecho de que la elaboración de los fines asumidos como propósitos, no es algo automático. No siempre se es consciente de la capacidad para tal distancia o tal nivel de autorrelación. Al final en ambos textos la causa aducida es el dominio emotivo de la reflexión que, Wojtyla llama emotivización de la conciencia y que Bonhoeffer denomina estupidez.

c. Modalidades de la autorrelación: curvatio, promesa y perdón

Para Spaemann quien no actúa con distancia de su naturaleza, se identifica con la misma cayendo en la *curvatio in seipsum*.⁴³⁹ Esta *curvatio* quiere decir repliegue sobre sí mismo y, por tanto, permanencia en la centralidad de la propia naturaleza sin poder referirse a ella en tercera persona. Esta postura del filósofo alemán se encuentra en profunda sintonía con los dos autores apenas citados:

El tratamiento de la persona parte del hecho de que la naturaleza humana se percibe como naturaleza únicamente cuando “despierta”, cuando trasciende su centralidad (...) y no se repliega de nuevo en la condición de instrumento de una mera autoafirmación natural. Esta *curvatio in seipsum* es el mal. El mal no es pues, el específico modo natural de ser, sino la fijación del mismo que va contra su dirección natural.⁴⁴⁰

Sachlage wird es übrigens auch begründet sein, daß wir uns unter solchen Umständen vergeblich darum bemühen, zu wissen, was »das Volk« eigentlich denkt, und warum diese Frage für den verantwortlich Denkenden und Handelnden zugleich so überflüssig ist - immer nur unter den gegebenen Umständen. Das Wort der Bibel, daß die Furcht Gottes der Anfang der Weisheit sei (Psalm III, 10), sagt, daß die innere Befreiung des Menschen zum verantwortlichen Leben vor Gott die einzige wirkliche Überwindung der Dummheit ist.

⁴³⁹ Este concepto es tratado en la tradición agustiniana, retomado después por La expresión procede de la soteriología de Lutero, según la cual el hombre, a consecuencia del pecado original, se halla “*curvatus in se ipsum*”.

⁴⁴⁰ R. SPAEMANN, *Glück und Wohllollen*, 248. *Person geht davon aus, daß die menschliche Natur als Natur sich nur verwirklicht, wenn sie „erwacht“, wenn sie ihre Zentralität transzendiert, genauer gesagt, wenn sie die Selbsttranszendenz, die ihr wesentlich ist, bewußt ergreift und nicht wieder „zurückbiegt“ zu einem Instrument bloß*

Vista la relación entre fines (*Ziel*) y propósito (*Zweck*) y también la posibilidad de que tal proceso de elaboración se vea oscurecido, ¿cómo se resuelve el problema de la identificación con la propia naturaleza? Bonhoeffer habla de una liberación exterior que debe preceder a la liberación interior cuando se trata de la *estupidez* (*Dummheit*). Spaemann también elabora una posible respuesta. Manteniendo la decisión de no hacer un análisis moral sino metafísico-antropológico, se propone el estudio de dos conceptos mencionados anteriormente y que iluminan la particularidad de la naturaleza humana en lo que, a la elaboración de sí, de los movimientos interiores y de la relación con la propia naturaleza se refiere: la promesa y el perdón:

Las personas son seres que pueden prometer. Eso significa que pueden establecer una vinculación con otras personas que fundamenta la esperanza y el derecho de la persona a la que se hace la promesa a que se cumpla lo prometido.⁴⁴¹

¿Cómo se puede entender esto como una modalidad de autorrelación? Como se dijo anteriormente citando a Wojtyła, solo se puede dar lo que se posee, en este caso, solo se puede prometer de lo que se posee. Esto abre la puerta al estudio de la promesa y el perdón desde lo que es la posesión de sí como modalidad de autorrelación. Por posesión de sí se entiende el modelo expuesto anteriormente en el que la lectura y el reconocimiento de los fines naturales (*Ziele*) desemboca en asumirlos como propósitos (*Zwecke*), de manera que, la naturaleza humana alcance el bien que le corresponde.

natürlicher Selbstbehauptung Diese curvatio in seipsum ist das Böse, nicht also das natürliche Sosein, sondern die gegen dessen natürlichen Richtungssinn gehende Fixierung dieses Soseins. Trad. Es R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, 280.

⁴⁴¹ R. SPAEMANN, *Personen*, 269. *Personen sind Wesen, die versprechen können. Das heißt, sie können selbst einen Zusammenhang mit anderen Personen stiften, der dem Versprechenden gegenüber eine Erwartung und einen Anspruch auf Erfüllung dieser Erwartung begründet.* Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 213.

La razón de la expectativa de una promesa es la promesa misma pues, crea una estructura causal en la naturaleza de la persona y en la realidad misma. Independiente del objeto mismo de la promesa o de las sanciones que prevean el incumplimiento. Esto ocurre en la medida en que una persona posiblemente no tendría un determinado comportamiento si no estuviera de por medio la expectativa de otro. La persona ha sido capaz de adelantar temporalmente su voluntad ligándose a ella por un determinado período o en algunos casos para siempre. Para Spaemann: «es precisamente esto lo que distingue a la persona, que se relaciona con su realidad natural en el modo de tenerla».⁴⁴² Esto muestra que la relación consigo mismo tiene el potencial de cambiar la realidad.

La promesa hecha tiene efectos en la propia interioridad y de modo particular en la conciencia. En el momento en el que a la voluntad “no le apetezca más” estar ligada a un determinado comportamiento, será la conciencia la que entrará en juego. De todos modos, este fenómeno solo puede ocurrir en seres que tienen capacidad de tener deseos de segundo orden (*secondary volitions*). De nuevo se hace presente un fenómeno interior en el que la persona deberá analizar el sentido del “no me apetece” y decidir si secunda tal movimiento o no. A este fenómeno Spaemann asocia también el concepto de virtud, el cual define en términos del compromiso con el fin.

El fin de este esfuerzo es lo que significa la palabra «virtud»: un condicionamiento de la propia naturaleza dirigida a conseguir una autodeterminación segura, una integración de los impulsos parciales que permita poder hacer realmente lo que se quiere.⁴⁴³

⁴⁴² R. SPAEMANN, *Personen*, 274. *Gerade das aber ist es, was die Person ausmacht, die sich zu ihrem naturalen Bestand in der Weise des Habens verhält*. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 216.

⁴⁴³ R. SPAEMANN, *Personen*, 275. *Das Wort »Tugend« meint: eine Konditionierung der eigenen Natur mit dem Ziel der verlässlichen Selbstbestimmung, eine Integration der Partialtriebe mit dem Ziel, das wirklich tun zu können, was man will. Es geht darum, sich auf sich selbst verlassen zu können*. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 217.

En esta definición quedan contenidos los deseos de segundo orden como aquél “poder hacer realmente lo que se quiere”. Estos deseos serían los que quedan en el contenido de la promesa y no en la fuerza impetuosa del instinto, haciendo evidente el fin (*Ziel*) que una persona ha asumido en forma de propósito (*Zweck*). Esto sugiere la profundidad del proceso de elaboración de sí, de las vivencias, del influjo de las mediaciones culturales, educativas, familiares transformadas en un propósito vital que ordena la vida.

Los modelos de promesa que ofrece Spaemann van desde la celebración de un contrato a las promesas matrimoniales o votos religiosos. Es consciente que en virtud de la posibilidad de la *curvatio*, la promesa se podría romper⁴⁴⁴. Para él, el incumplimiento es un modo de desaparecer como persona: «Si lo hago, desaparezco como persona».⁴⁴⁵ Tal frase la dice en modo figurado, pero parecería significar que en el quebrantamiento de una promesa que a su vez, lleva a la *curvatio*, hay algo que hace renegar a la persona de su propia naturaleza personal. Esto sería una especie de renuncia a la posesión de sí que, de alguna manera caracteriza este modelo de concepción de la persona.

El perdón supone el incumplimiento previo de una promesa. Este incumplimiento adjudica una nueva característica al infractor y según Spaemann hace que éste se identifique con la suma de los predicados que se le puedan atribuir. Sin embargo, este conjunto de características nunca es definitiva para la persona como tal. El arrepentimiento que lleva al perdón parte del rechazo de tal predicado dañoso para la propia identidad:

⁴⁴⁴ El hecho del rompimiento de una promesa plantea un desafío educativo-formativo que no será abordado aquí. Se trata del camino de madurez que manifiesta la posesión de sí. Spaemann afirmó en su momento que la educación significa aprender a relacionarse con uno mismo.

⁴⁴⁵ R. SPAEMANN, *Personen*, 276. *Ich bringe mich als Person zum Verschwinden*. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 217. Es importante entender que esta afirmación no significa la pérdida ontológica de la personalidad, a lo que se refiere es a la pérdida del espacio en el que se crece en personalidad y, por tanto, en dignidad, porque la mirada cambia de foco. Ya no es más el otro sino, el propio yo.

La persona es siempre más que la suma de sus predicados. No puede hacer que lo ocurrido no haya ocurrido. Debe tener en cuenta aquello que ha llegado a ser. Pero depende de ella cómo llega a serlo. El rechazo de la propia acción, el arrepentimiento, es también un modo de integrar nuevamente lo ocurrido a través de una «revalorización».⁴⁴⁶

Tales afirmaciones permiten evaluar la modalidad de la relación de la persona consigo misma que, podría tomar diferentes rumbos. Una posible situación podría describirse así: aceptar positivamente una conducta determinada dentro de la idea de “yo soy así” (*so sein*) y por tanto, una tácita resignación a permanecer en un estado de identificación con la propia naturaleza⁴⁴⁷. Otra posible reacción es el rechazo de la conducta, el cual, da origen al arrepentimiento (*Reue*). Este rechazo es el comienzo del restablecimiento de la distancia interior porque, la persona se reconoce distinta de uno de los predicados que se le atribuyen. El reconocerse distinta de una conducta determinada sería el adecuado ejercicio de revalorización (*Umwertung*) de sí. Como se dijo anteriormente, para Spaemann, el arrepentimiento es uno de los identificativos de las personas y de los mayores actos de libertad.

En el marco de la promesa, manifestación de la posesión de sí y, la *curvatio* como la pérdida de tal posesión, Spaemann introduce la categoría del perdón como una categoría relacional y distingue dos niveles: el ontológico y el moral. En este escrito se buscará comprender mejor el perdón ontológico como base y como

⁴⁴⁶ R. SPAEMANN, *Personen*, 284. *Die Person ist immer mehr als die Summe ihrer Prädikate. Sie kann Geschehenes nicht ungeschehen machen. Sie muss dem, was sie selbst geworden ist, Rechnung tragen. Aber es liegt an ihr, wie sie dies tut. Auch die Ablehnung der eigenen Tat, auch die Reue ist eine Weise, das Geschehene - und zwar durch »Umwertung« - neu zu integrieren.* Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 222-223.

⁴⁴⁷ Cabe aclarar que, si bien Spaemann afirma que las personas no se identifican con su naturaleza, sino que la poseen, también sostiene que la persona podría llegar a identificarse con su naturaleza cuando recae en la *curvatio*. Esto que, aparentemente podría ser contradictorio permite distinguir dos registros: el primero se refiere a un nivel por así decirlo, del ser: la persona posee su naturaleza, no se identifica con ella, un segundo nivel, en el ámbito del actuar en el que la persona tiene la tarea de poseer su naturaleza a través de un proceso de elaboración de sí, de sus vivencias, valiéndose de las mediaciones, sin identificarse con la misma.

concepto subyacente al perdón de tipo moral. Spaemann parte de dos presupuestos: las personas existen en plural y la autotrascendencia es lo que hace que las personas se realicen. Tal autotrascendencia supone salir de la centralidad del yo. El perdón es entonces constitutivamente relacional:

Sólo en plural hay personas. Y esto se aplica también a la recuperación del «camino» en el que las personas se hallan mientras viven, y que es interrumpido por la *curvatio in se ipsum*, es decir, por la culpa. Para descartar esta interrupción se requiere ayuda de fuera. La ayuda consiste en 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. A este permiso le llamamos perdón». ⁴⁴⁸

Una pregunta queda abierta para el filósofo alemán: la recuperación de la distancia interior del culpable precede al perdón o por el contrario es su consecuencia. Spaemann⁴⁴⁹ afirma que ambas posibilidades son verdaderas. Esta es la puerta de entrada para su concepto de perdón trascendental u ontológico. El hecho de que el perdón pueda preceder temporalmente al cambio de mentalidad del culpable pone al descubierto los dos niveles del discurso: ser y actuar. Se es persona y a través del actuar se desarrolla también la personalidad. La distancia interior se tiene por el hecho de ser una persona que tiene su naturaleza, pero a la vez, esta

⁴⁴⁸ R. SPAEMANN, *Personen*, 284. *Personen gibt es nur im Plural. Und das gilt nun auch für die Wiedergewinnung jenes »Weges«, auf dem sich Personen, solange sie leben, befinden und der durch die curvatio in se ipsum, also durch Schuld, unterbrochen wurde. Diese Unterbrechung bedarf, um beseitigt zu werden, der Hilfe von außen. Die Hilfe besteht in der Bereitschaft anderer, das heißt vor allem des jeweils von der Schuld Betroffenen, den Schuldigen nicht mit seinem faktischen So-sein zu identifizieren, sondern es ihm zu erlauben, sich im Verhältnis zu dem, was er tat, neu zu definieren. Diese Erlaubnis nennen wir »Verzeihung«. Sie muss erbeten werden.* Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 223. Este concepto lo abordó en primer lugar en su obra *Glück und Wohlwollen* (Felicidad y Benevolencia) y lo describió de la siguiente manera: *Was geschieht in der Verzeihung? Derjenige, der verzeiht, nimmt die Wirklichkeit des anderen, sein Selbstsein jenseits des So-seins wahr; das in seinem Handeln oder Unterlassen sichtbar wurde, und er erlaubt ihm, sich selbst davon zu distanzieren.* R. SPAEMANN, *Glück und Wohlwollen*, 246. Trad. Es ¿Qué ocurre en el perdón? El que perdona percibe la realidad del otro o la identidad de su ser más allá del modo específico de ser que se manifiesta en sus acciones y omisiones, permitiéndole distanciarse de él. Trad. Es R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, 277.

⁴⁴⁹ Cfr. R. SPAEMANN, *Personen*, 285; Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 224.

distancia es un triunfo de la elaboración de sí a través de las respectivas mediaciones. Se trata de un proceso en el cual, según el autor alemán, las personas se quedan rezagadas respecto de lo que son en cuanto que son seres finitos y falibles:

El que el perdón preceda al cambio de intención y lo haga posible se funda en lo que he llamado «perdón ontológico» en Felicidad y Benevolencia'. El perdón ontológico se funda en que nosotros, como seres finitos y naturales, defraudamos la promesa que como persona somos. Eso significa que no podemos «hacer justicia» de igual modo a todos. El que tengamos que prometer algo para que se pueda confiar en nosotros en ciertos casos tiene su fundamento en que no basta que seamos para que se confíe en nosotros. La «promesa ontológica» que somos sólo sirve de fundamento para fiarse de la promesa que hacemos. El «perdón ontológico» es el reconocimiento de la finitud del otro, finitud que explica que no nos pueda, esencialmente, hacer justicia. Esa es la razón de que las personas naturales, finitas, necesiten indulgencia. El perdón moral «por adelantado» es el tránsito del perdón trascendental al categorial, del del ontológico al moral.

El perdón sólo alcanza plenamente su fin con la reconciliación.⁴⁵⁰

La promesa-perdón y la *curvatio* son dos modalidades de autorrelación y de ejercer la distancia interior que manifiestan una postura en relación con el fin y el propósito. En la primera el propósito parece asumir el fin natural en una dirección de sentido, la cual llegaría a abrazar toda la vida como es el caso de los votos matrimoniales o religiosos. La segunda supone la cancelación de la distancia

⁴⁵⁰ R. SPAEMANN, *Personen*, 287. *Dass die Verzeihung dem Gesinnungswandel antizipierend vorausgehen und ihn damit erst ermöglichen kann, gründet in dem, was ich in »Glück und Wohlwollen« die »ontologische Verzeihung« genannt habe? Sie hat ihren Grund darin, dass wir als endliche und natürliche Wesen prinzipiell hinter dem Versprechen, das wir als Personen sind, zurückbleiben [...] Dass wir überhaupt, damit man sich auf uns in bestimmten Fällen verlassen kann, etwas versprechen müssen, hat seinen Grund darin, dass wir nicht schon dadurch, dass wir sind, Grund genug geben, sich auf uns zu verlassen. Das »ontologische Versprechen«, das wir sind, ist nur der Grund dafür, sich auf die Versprechen, die wir geben, zu verlassen. Die »ontologische Verzeihung« ist die Anerkennung der Endlichkeit des anderen, aufgrund deren er uns wesentlich nicht gerecht werden kann. Endliche, natürliche Personen bedürfen deshalb prinzipiell der Nachsicht. Die moralische Verzeihung auf »Vorschuß« ist der Übergang von der transzendentalen zur kategorialen, von der ontologischen zur moralischen Verzeihung. Verzeihung kommt erst in der Versöhnung voll an ihr Ziel* Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 224-225.

interior, permitiendo que la persona pierda la visión de su identidad. El perdón como realidad relacional supone entonces que, recuperar la distancia y, por tanto, la posesión de sí pasa a través del reconocimiento propio y de la contraparte, el cual, implica que el culpable no se identifica con todos los predicados que le son atribuibles, sino que, se encuentra más allá de ellos. Esto revela otra característica de esta noción de persona: no es la suma de sus características ni de sus predicados.

3. Identidad numérica

Para Spaemann la identidad personal es numérica y no cualitativa⁴⁵¹. Las personas pueden cambiar en el tiempo, desarrollarse, enriquecerse o empobrecerse en su personalidad, pero seguirán siendo las mismas, es decir, existe un núcleo que permanece en el tiempo. Esto tiene que ver con la búsqueda de identidad, la cual, según Spaemann no se autoconstruye, sino que se expresa en una plenitud cualitativa de la propia identidad. Esto tiene una manifestación concreta en la elaboración, que cada persona debe hacer de sus vivencias en el recorrido de toda su vida, se va a referir a la propia historia, su narrativa va a referirse siempre a sí misma, aun cuando haya fuertes puntos de inflexión. Aquí cabría decir: sé es siempre el mismo aun cuando no se sea siempre el mismo.

⁴⁵¹ Esta afirmación de Spaemann parecería entrar en el debate con Derek Parfit (Reasons and Persons) sobre la identidad numérica o cualitativa y, que queda recogido por Zaborowski en su libro. *First distinguishing qualitative and numerical identity, Parfit minimizes the significance of this difference, as we see in the following statement, because he makes one kind of identity a species of another—numerical identity is understood as a special case of qualitative identity: 'If certain things happen to me, the truth might not be that I become a very different person. The truth might be that I cease to exist—that the resulting person is someone else'. To be the same person is, for Parfit, an extreme instance of being of the same kind. Yet to speak of qualitative and numerical identity requires criteria, which cannot be established objectively but need to be experienced by the person. That is to say, from an 'impersonal' point of view such as Parfit's one cannot speak of identity, other than perhaps of merely formal, or logical, identity. From an entirely impersonal point of view, based upon sensory experience, it is not possible to speak of the identity of a thing but only of different degrees of the similarity of things.* H. ZABOROWSKI, *Robert Spaemann's philosophy of the human person*, 203.

La identidad numérica hace referencia a dos aspectos. La persona es una⁴⁵² en sentido de unidad y es única en sentido de irrepeticibilidad. Para la finalidad propia de este escrito, la mirada se focalizará en la persona como una. La persona existe en sí misma y es diferente de las demás, existe a título propio. La persona es indivisa internamente y como se ha visto, tiene diferentes facetas o dimensiones. Esta unidad interna es la que funda la unidad psicológica presente en cada uno de los actos y que, a su vez permite decir “yo”. Con De Finance se podría decir «la persona está mejor individuada que los demás individuos».⁴⁵³

Un aspecto importante que emerge de esta reflexión sobre la identidad numérica es la interioridad, el mundo interior de la persona. Esta interioridad no está separada de la exterioridad, sino que permanece en una dinámica continua. Para Spaemann descubrir la propia identidad, a la vez que, la construcción de la misma en lo que se refiere a la elaboración de sí está estrechamente unido a la categoría del tiempo. La dinámica dentro-fuera, autposesión y autoconciencia entran en esta reflexión:

La constitución de la identidad personal es inseparable del proceso de exteriorización, del proceso de autoexpropiación a través del tiempo. Esta expropiación no sucedería a un sujeto que estuviera originariamente apropiado de sí. El originario e inmediato estar consigo, o conocerse a fondo a sí mismo, no tiene el carácter de posesión de sí, no es autoconciencia. No existe autoconciencia de otro modo que como enajenarse. Yo sólo puedo poseer lo separado de mí, igual que, a la inversa, puedo dar lo que poseo.⁴⁵⁴

⁴⁵² *L'universale è sostanza in senso diminuito, perché l'universale non esiste nella realtà, esistono soltanto gli individui. Aristotele aveva chiarito bene questa individualità quando parlava del soggetto, ovvero il sostrato di cui si predicano determinate proprietà; esso è un questo (Tóde Ti), una sostanza individuale.* R. LUCAS LUCAS, *Cerchio triangolare: identità, dignità e agire etico della persona umana*, Cantagalli, Siena 2016, 184.

⁴⁵³ J. DE FINANCE, *Conoscenza dell'essere*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 466. *La persona è meglio individuata degli altri individui.*

⁴⁵⁴ R. SPAEMANN, *Personen*, 129. *Die Konstitution personaler Identität ist untrennbar von dem Prozess des Sich-selbst-äußerlich-werdens, vom Prozess der Selbstenteignung durch die Zeit. Diese Selbstenteignung widerfährt nicht einem Subjekt, das sich ursprünglich selbst zueigen wäre. Das ursprüngliche, unmittelbare Bei-sich-Sein oder Mit-sich-Vertrautsein hat nicht den Charakter des Sich-Besitzens, es ist nicht Selbstbewusstsein. Selbstbewusstsein gibt es nicht anders als in der Weise des Sich-Entäußerns. Nur das von*

Considerar el “yo” como el único determinante de la identidad numérica tendría algunos problemas pues, no daría una idea de totalidad de la persona visto que la dinámica dentro-fuera se da constantemente. Tal dinámica funda un proceso de elaboración interna de la misma persona. Si se asume esta perspectiva, la persona estaría siempre dentro de un proceso de elaboración y no fuera de él. Es importante entonces el punto de vista de la exterioridad si no se quiere caer en el problema de una subjetividad pura. «Tan solo la anticipación de estos puntos de vista suprime la abstracción de una subjetividad pura y permite que aparezca la persona, el hombre como persona»⁴⁵⁵.

La identidad numérica⁴⁵⁶ habría que considerarla como unidad interna de un “yo” en relación con el exterior. Este proceso de exteriorización de sí (*Sich-selbst-äußerlich-werdens*) que a la vez una expropiación de sí (*Selbstenteignung*) ofrece una idea de lo que es la relación dentro-fuera que se da en el tiempo. Este proceso es condición de intersubjetividad. La interioridad sería una especie de solipsismo si este movimiento no se diera, por lo mismo, la temporalidad alcanza una relevancia particular:

Pero la temporalidad significa que la subjetividad tiende a lo que todavía no es, se dirige a ello, deviene sin interrupción pasado, algo exterior. Pero este algo exterior no es del tipo de la objetividad sin sujeto, sino algo interior que deviene exterior, o, incluso, algo interior externo. El hambre recordada, de

mir Geschiedene kann ich besitzen, so wie ich umgekehrt nur das, was ich besitze, hergeben kann. Trad Es R. SPAEMANN, *Personas*, 114. En la traducción se utiliza „lo separado de mí“. Es importante considerar esta afirmación dentro de la relación armónica entre persona-naturaleza porque podría generar equívocos de corte dualista.

⁴⁵⁵ R. SPAEMANN, *Personen*, 130. *Erst die Antizipation dieser Standpunkte hebt die Abstraktion einer reinen Subjektivität auf und lässt die Person erscheinen, den Menschen als Person.* Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 114.

⁴⁵⁶ Spaemann analyses the first-person pronoun ‘I’. To say ‘I’, he argues, does not rely on qualitative characteristics (nor on time space coordinates), for it merely expresses numerical identity. We can, at least theoretically, distinguish between a person and his qualitative appearance and manifestation. H. ZABOROWSKI, *Robert Spaemann’s philosophy of the human person*, 207.

la que puedo hablar a los demás y a mí mismo, seguirá siendo mi hambre, aunque ahora cuando me acuerdo de ella no tenga hambre.⁴⁵⁷

Esta concepción de la unidad interna abierta a la realidad exterior permite comprender que ambos principios se pueden dar en relación con la persona y que a la vez responderían al hecho que preocupa a Spaemann: la contraposición de los conceptos. Si se parte de la visión del filósofo alemán se podría llegar a afirmar que la realidad de la persona, en cuanto una que es, no está determinada únicamente por unas vivencias interiores como tampoco por los condicionamientos exteriores. Ambos principios conforman la complejidad de su presencia en el mundo. Ninguno sería absoluto⁴⁵⁸ y siguiendo este raciocinio, supone la fatiga de la elaboración personal y posterior síntesis de los movimientos que se suscitan cuando el mundo interior se encuentra con el exterior.

P. Ricoeur tiene una lectura particular sobre este tema de la identidad y del decir “yo”.⁴⁵⁹ La distinción entre identidad personal e identidad narrativa sería un modo de hacer énfasis en la importancia de la dinamicidad aportada por la libertad en la configuración de la identidad sin renunciar a la reflexión ontológica. El objetivo no es el de abordar la discusión que plantea Ricoeur ya que en sí misma también plantea problemas en su misma fundación. Lo que se quiere rescatar es el hecho de que en el recorrido vital de una persona la libertad hace parte estructural de su identidad. La libertad es una herramienta prioritaria cuando se trata de elaborar el interno externalizado y el dato externo que la persona acoge dentro de

⁴⁵⁷ R. SPAEMANN, *Personen*, 131. *Zeitlichkeit aber bedeutet, dass Subjektivität im Aussein, im Ausgreifen auf das, was sie noch nicht ist, sich selbst fortwährend zu Verganem, also zu einem Außen wird. Dieses Außen ist aber nicht von der Art subjektloser Gegenständlichkeit, sondern selbst ein äußerlich gewordenes Innen oder auch ein »inneres Außen«.* Der erinnerte Hunger, über den ich mit mir selbst ebenso wie mit anderen sprechen kann, bleibt immer mein Hunger, obgleich ich jetzt, wo ich mich seiner entsinne, nicht hungrig bin. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 115.

⁴⁵⁸ Esta afirmación quiere significar el hecho de que la realidad de la persona no es únicamente su interioridad, lo cual llevaría a una vivencia solipsista de la misma, tampoco únicamente su exterioridad, lo que incidiría negativamente en su legítima autonomía. Se trata de la correlatividad entre el interior y el exterior.

⁴⁵⁹ Cfr. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, L'Ordre philosophique, Seuil, Paris 1990.

sí. Este dato lo deberá desentrañar, asimilar y comprender su significado para incorporarlo en el contenido de la expresión “yo”. De esta manera se puede establecer un camino a través del cual se analice el proceso que lleva a la asunción del fin (*Ziel*) como propósito (*Zweck*).

De estas afirmaciones se podría concluir que, la identidad numérica de la persona dentro del sentido de ser una (unidad) supone un dato ya dado y un dato que, aunque parezca paradójico sería necesario alcanzar. Pronunciar la palabra “yo” no está exento de fatiga. Implica la conciencia de actuar positivamente en la externalización del interior y en la interiorización del exterior haciendo una síntesis a través de la integración de estos datos en la unidad del yo. Este trabajo de síntesis, el cual no es únicamente narrativo sino epistemológico-existencial, permitiría una mayor comprensión de como interactúan las dos vertientes de la teleología que están presentes en la persona: la teleología *in natura* a través de los fines naturales y la teleología de la acción a través de la acción libre. La teleología *in natura* se reconoce a través de la observación de los procesos tanto internos como externos. La teleología de la acción, por su parte, toma la dirección en la medida en que un proceso natural se comprende (*verstehen*) desde su finalidad última, la cual podría asimilarse al sentido (*Sinn*) del propósito (*Zweck*). Cabe aclarar que, para Spaemann la finalidad última del hombre y por tanto su sentido no es su autoconservación sino, su trascendencia.

Spaemann asocia este proceso a su definición de tiempo dando de esta manera una connotación antropológica y biográfica a la idea del mismo. La categoría tiempo no estaría basada en un concepto únicamente físico, sino asociado al proceso de apropiación de sí al que está llamada la persona. El tiempo⁴⁶⁰ como medición del movimiento según un antes y un después tendría un valor particular si se comprende a la luz de estos procesos de comprensión e integración del “yo”.

⁴⁶⁰ ARISTOTELES, *La generazione e la corruzione*, ed. M. MIGLIORI, Bompiani, Milano 2013, II, 337a20-27.

La identidad numérica viene dada y a la vez se alcanza. No se trata por tanto de una mera identidad lógica o formal. Esto tiene su fundamento en lo que se dijo en el epígrafe anterior en relación con la posesión de la naturaleza. La identidad numérica como dada pertenece al concepto de persona. El hecho de que también sea algo que es necesario alcanzar habla de la necesidad de integrar los diferentes movimientos y también las dimensiones.

4. Razón, naturaleza y vida

a. Consulta consigo mismo

Spaemann considera que el alma es lo que une al hombre con los demás vivientes en tanto que es la forma (*morphé*) de un compuesto. La diferencia del alma humana en relación con los demás vivientes estriba en la razón y, a través de ella, en la libertad de acción y en las acciones basadas en motivos conscientes y queridos.⁴⁶¹ A través de la razón el hombre discierne los impulsos y movimientos biológicos y decide sobre ellos. Tal proceso no se da en automático, sino como afirma Spaemann: «Estas decisiones no ocurren en automático, sino después de un proceso de consulta consigo mismo»⁴⁶². Esta *consulta*⁴⁶³ podría definirse como el espacio de reflexión interior en el que se discierne, se valoran y ponderan los hechos, deseos, bienes etc. Para Spaemann significa también el espacio en el que la persona descubre que no sólo existe “*mi*” mundo (*Umwelt*), sino que hay un mundo al que las personas *pertenecemos*. Esto es generador de una conciencia acerca de hacer justicia (*gerecht zu werden*) a los demás vivientes con los que comparte el mundo. Con este argumento del “*hacer justicia*” retoma la distinción alma-espíritu:

⁴⁶¹ Cfr. R. SPAEMANN, «Seelen», 138.

⁴⁶² *Ibid.*, 139. *Und diese Entscheidung geschieht nicht automatisch, sondern nach einem Prozess des Mit-sich-zu-Rate-Gehens.*

⁴⁶³ Esta “consulta” equivale al concepto de deliberación en la filosofía clásica.

De lo que estoy hablando es lo que llamamos espíritu, ¿es el espíritu algo que se refiere al alma? ¿Debe entenderse como una función de la autorrealización y la autopreservación de una persona? No parece ser el caso. Como ser espiritual, el hombre es capaz de autorrelativizarse, no solo como individuo, sino también como especie y como multiplicador de sus genes.⁴⁶⁴

Spaemann considera que Aristóteles tenía sus motivos para creer que el *nous poietikós* (razón) no se agotaba ni en lo biológico, ni como parte del alma y que tampoco se transmitía en virtud de la concepción. Se infunde desde fuera. Tener espíritu es entonces desde el punto de vista del filósofo alemán, no ser el centro del propio mundo. Supone la apertura a considerarse como uno entre otros. El ser racional se convierte de esta manera en un fin en sí mismo (*Selbstzweck*). Esta capacidad de autorrelativización aumenta la claridad sobre una exigencia ética importante: la prohibición de la instrumentalización de la persona.

Este mismo espacio de consulta consigo (*Mit-sich-zu-Rate-Gehens*) abre otro espacio importante al lenguaje. Este espacio es sobre todo un espacio racional porque no se trata únicamente de la comprensión de un lenguaje de signos, que los demás vivientes comprenden para su autoconservación. Spaemann se refiere al lenguaje en sentido de su significado semántico que la persona es capaz de comprender y a través del cual cultiva el espíritu. La capacidad de comprender el cálculo infinitesimal, apreciar una obra de arte, conmoverse con un texto o una situación, ocurren en la medida en que está presente el espíritu humano, o mejor

⁴⁶⁴ R. SPAEMANN, «Seelen», 139. *Wovon ich hier spreche, ist das, was wir Geist nennen. Ist Geist etwas Seelisches? Ist er als Funktion der Selbstverwirklichung und Selbsterhaltung eines Menschen zu begreifen? Das scheint nicht der Fall zu sein. Als geistiges Wesen ist der Mensch zur Selbstrelativierung fähig, und zwar nicht nur als Individuum, sondern auch als Gattungswesen und als Multiplikator seiner Gene.* Hay un aspecto donde la traducción no toma toda la fuerza conceptual de una expresión: *Ist Geist etwas Seelisches?* “Seelisches” califica a *Geist*, por tanto, se refiere en sentido estricto a un espíritu animado.

dicho el alma espiritual (*Geistseele*). Para Spaemann el espíritu humano (*menschliches Geist*) se da únicamente como vida consciente (*Bewusstes Leben*) y a su vez, como se ha dicho anteriormente, se hace paradigma de la vida.

b. Un despertar

Para Spaemann la razón se asemeja a un despertar, a una especie de conversión en la que la persona frena el proceso del natural fluir para entrar en relación consigo misma y despertar a la realidad: «el proceso de percepción efectiva de lo real se ha denominado [...] despertar de la razón. Ese despertar se halla unido con un cambio de consideración que no cabe derivar de la perspectiva del instinto».⁴⁶⁵ Esto funda la autonomía⁴⁶⁶, pues ésta existiría asociada al dominio de la razón como una de las consecuencias de la autorrelación. En virtud de ésta la persona accedería a un dominio de sí no tanto en términos modernos (*Naturbeherrschung*) sino, de posesión de sí en virtud de una restauración de la familiaridad consigo mismo. La razón comienza según Spaemann, cuando la persona reconoce que existen cosas que desconoce y motivos que no entiende⁴⁶⁷. Por lo tanto, es la salida de la centralidad del medio orgánico. «El acto de vivir se despliega también según la forma racional: ahí la razón es la forma propia de la

⁴⁶⁵ R. SPAEMANN, *Glück und Wohlfühlen*, 125. *Dieses Wirklichwerden des Wirklichen ist das, was im vorigen Kapitel als Erwachen zur Vernunft bezeichnet wurde. Es ist mit jener Blickwendung verbunden, die aus der Perspektive des Triebes nicht ableitbar ist.* Trad. Es R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, 148. La traducción en español como “proceso de percepción efectiva de lo real” no permite del todo apreciar los conceptos utilizados. Para Spaemann se refiere al hacerse real a nivel del sujeto lo que es real y por tanto, se habla de un despertar. Se puede encontrar en este concepto una huella de Kant, para el filósofo de Königsberg existe una historia del despliegue de la libertad que no coincide con el inicio del tiempo (naturaleza). Cfr. L. PRIETO LÓPEZ, «La filosofía de la historia de Kant. Inicio, antagonismo, progreso, quiliasma y fin de la historia», *Estudios Filosóficos* 61/178 (2012), 439-476, 446.

⁴⁶⁶ Cfr. R. SPAEMANN, *Personen*, 30. *Autonomie heißt Vernunftsherrschaft.* Trad. Es Autonomía significa el señorío de la razón. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 39.

⁴⁶⁷ Cfr. R. SPAEMANN, *Glück und Wohlfühlen*, 111. Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, 135.

vida. Organismo y subjetividad se dan la mano y no hay motivos para separarlos». ⁴⁶⁸

La razón no es un *additum* a la vida de las personas o un epifenómeno tardío como consideraría Rousseau ⁴⁶⁹. Es por el contrario, constitutiva de las mismas. Es el modo de ser de la propia naturaleza que permite a la persona comprenderse y comprender el mundo que la rodea. Esta comprensión es más del tipo clásico: ¿qué es? y va más allá de la pregunta moderna: ¿cómo funciona?:

El propio Aristóteles no entendía la razón sencillamente como facultad del ser vivo hombre, sino que la consideraba como algo que penetraba en él desde fuera. ¿para qué? Porque la razón es aquella capacidad del hombre que nos permite vernos a nosotros mismos desde fuera, vale decir, con los ojos de los demás; o más exactamente que nos permite ver con otros ojos cuya perspectiva no es la del ser vivo que nosotros somos ⁴⁷⁰

Es lo que Spaemann llama en varios de sus escritos «*the point of view from nowhere*» ⁴⁷¹. Esto supone la capacidad para la autorrelativización y por tanto la posibilidad de un espacio interior de relación consigo mismo y consecuentemente un espacio decisional, de reflexión, de toma de postura y finalmente de desarrollo

⁴⁶⁸ P. S. SABANGU, «La unidad de nuestro ser como cuestión fundamental de la Antropología Filosófica de Robert Spaemann y la crítica del Cogito Cartesiano.», 465.

⁴⁶⁹ Cfr. R. SPAEMANN, «Über den Begriff einer Natur des Menschen», 32. La frase completa es: *Bei Rousseau wird Vernunft zum späten Epiphänomen einer ursprünglich irrationalen Natur eines instinktoffenen Lebewesens*. Trad. Es Con Rousseau la razón se convierte en un epifenómeno tardío de la naturaleza originariamente irracional de un ser vivo instintivamente abierto. Trad. Es R. SPAEMANN, «Sobre el concepto de una naturaleza del hombre», 36.

⁴⁷⁰ R. SPAEMANN, *Glück und Wohlwollen*, 111. *Aristoteles könnte die Vernunft nicht einfach als Vermögen des Lebewesens Mensch verstehen, sondern hielt sie für etwas aus außen Hineinkommendes. Warum? Weil Vernunft diejenige Fähigkeit des Menschen ist, die uns erlaubt uns Selbst von außen, sozusagen mit den Augen anderen zu sehen, oder, genauer gesagt, zu wissen, dass es eine solche Sicht aus anderen Augen gibt deren Perspektive nicht des Lebewesens, dass wir Selbst sind*. Trad. Es R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, 134.

⁴⁷¹ R. SPAEMANN, *Personen*, 201. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 165.

de sí. La vida es un movimiento⁴⁷² tendente al ser. La razón del viviente implica entonces un continuo desarrollo de sí en vista de un fin o fines naturales y racionales que se presentan. Autores importantes para la antropología filosófica como A. Gehlen pueden haber entendido la razón como la compensación⁴⁷³ de los defectos de la biología humana al hablar del hombre como *ser de carencias* (*Mängelwesen*). A los ojos de Spaemann se trata de otra cosa. La razón no es la adaptación al ambiente por parte del hombre en el modo como una jirafa estira su cuello o, la profundidad en los ojos del lince para alcanzar a su presa. Tampoco se trata de un añadido a un organismo. La razón marca una modalidad existencial que es, es propia únicamente de las personas:

Existir en este horizonte significa hallarse en insuperable tensión con el hecho de que el ser racional es también un viviente, que sigue estando en el centro de su mundo circundante e interpretando el mundo desde el punto de vista de su inquietud por el propio poder ser⁴⁷⁴.

⁴⁷² La vida se fundamenta en el instinto, que, como tal, inaugura y promueve la preservación de cierta interioridad individual respecto de la exterioridad, de tal manera que ésta se interpreta constantemente desde aquella. "Tender, impulso, es la estructura fundamental del vivenciar. El viviente en cuanto tal tiende sin más a perpetuarse: a conservarse y a reproducirse. El viviente se relaciona con el entorno de tal modo que cumpla con aquel fin, de perseverar en el ser. P. S. SABANGU, «La unidad de nuestro ser como cuestión fundamental de la Antropología Filosófica de Robert Spaemann y la crítica del Cogito Cartesiano.», 473.

⁴⁷³ Arnold Gehlen describe al hombre como un "*Mängelwesen*", un ser al que le falta algo y a través de la cultura y la razón compensa aquello de lo cual carece: «Así pues, el hombre es un «ser carencial» orgánicamente (Herder), no apto para vivir en ningún ambiente natural, de modo que debe empezar por fabricarse una segunda naturaleza, un mundo substitutivo elaborado y adaptado artificialmente que compense su deficiente equipamiento orgánico. Esto es lo que hace dondequiera que lo vemos. Vive, como quien dice, en una naturaleza artificialmente convertida por él en inofensiva, manejable y útil a su vida, que es justamente la esfera cultural. También se puede decir que él se ve biológicamente obligado a dominar la naturaleza». Cfr. A. GEHLEN, *Antropología Filosófica*, Paidós, Barcelona 1993, 63-66. El subrayado es de la autora.

⁴⁷⁴ R. SPAEMANN, *Glück und Wohlwollen*, 111. Trad Es R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, 135. *In diesem Horizont zu existieren steht in einer unaufhebbaren Spannung zur der Tatsache, dass das vernünftige Wesen zugleich ein lebendiges ist, das fortfährt im Mittelpunkt seiner Umwelt zu stehen und die Welt aus dem Gesichtspunkt seiner Sorge um das eigene Sein können zu deuten.* Trad Es R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, 135

Según la concepción de Platón⁴⁷⁵, la razón y la naturaleza se relacionan de manera especial. La razón es entendida como la capacidad del ser humano de verse a sí mismo desde fuera, es decir, de ver con los ojos de los demás. Esto implica que la razón permite tener un punto de vista diferente al del viviente, para “despertar” a la realidad.⁴⁷⁶ Por otro lado, la naturaleza es concebida como un horizonte esencialmente infinito que permite relativizar todo interés finito. La razón en la medida en que significa apertura al horizonte del ser, permite poner en su lugar los intereses mismos de la razón según diferentes criterios, estableciendo con los mismos una relación de finitud. En otras palabras, la naturaleza no está limitada a los intereses de un ser vivo o de una especie natural, sino que trasciende esos límites. En la concepción de Platón, la razón y la naturaleza se complementan y se relacionan de manera íntima, ya que la razón permite comprender la naturaleza y su infinitud. De esta manera, la razón es un medio que ayuda en el proceso de superación de la mirada que opone vida y razón. Visto de este modo se puede caminar hacia una visión más completa del mundo:

Para Platón, el hecho de que el bien se manifieste como tal es equivalente a despertar a la realidad, a hacerse real lo real para aquél a quien se le manifiesta. ¿Qué significa esto? Mientras la vida se halle sometida a la dictadura del instinto, mientras permanezca en una posición de «centralidad», el mundo no será real para ella. Lo otro no se le manifiesta como lo que en sí mismo es, sino sólo como medio, como objeto del instinto. Pero, de ese modo, la propia vida no adquiere realidad para sí misma. Es sólo un objeto del instinto: mero portador de significación relativa.⁴⁷⁷

⁴⁷⁵ Spaemann se podría estar refiriendo a esta cita del Banquete de Platón: [...]Pues bien: el Amor de Afrodita Pandemo verdaderamente es vulgar y obra al azar. Este es el amor con que aman los hombres viles. En primer lugar, aman por igual los de tal condición a mujeres y mancebos; en segundo lugar, aman en ellos más sus cuerpos que sus almas y, por último, prefieren los individuos cuanto más necios mejor, pues tan solo atienden a la satisfacción de su deseo, sin preocuparse de que el modo de hacerlo sea bello o no. PLATÓN, «El Banquete», en *Obras Completas*, Aguilar 1979, 179e-181b.

⁴⁷⁶ Esta idea está presente también en M. Scheler. Cfr. M. SCHELER - W. HENCKMANN, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Philosophische Bibliothek Band 672, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2018, 45-61.

⁴⁷⁷ R. SPAEMANN, *Glück und Wohlfühlen*, 119. *Das Sich-zeigen des Guten selbst ist für Platon gleichbedeutend mit dem Erwachen zur Wirklichkeit, mit dem Wirklichwerden des Wirklichen für den, dem es sich zeigt. Was heißt das? Solange das Leben im Triebhang befangen ist, solange es in der Stellung der „Zentralität“ bleibt, wird ihm die Welt nicht wirklich. Das Andere erscheint ihm nicht als es selbst. Es erscheint ihm nur als Umwelt,*

La razón forma parte por así decirlo de la dotación natural del hombre, no como un añadido o parte de la naturaleza sino como la forma de la vida, la cual constituye una modalidad propia de la naturaleza humana. Como se ha dicho anteriormente, según Spaemann, solo en la razón se manifiesta el hombre como naturaleza. Esto abre la puerta para la comprensión de la razonabilidad de las tradiciones y costumbres, de la educación y la cultura. A través de esto, puede la persona integrar todos los elementos que hacen parte de su identidad en un proyecto de sí que permita el alcance de sus fines naturales a través de la acción libre y consciente.

En este orden de ideas se podría decir que la razón y la vida constituyen una unidad en el pensamiento de Spaemann. ¿Cómo entenderla? Si para Spaemann la razón no es una sustancia sino un *despertar* (*An-der-Tag-kommt*)⁴⁷⁸, se podría pensar que esto sugiere un antes y un después, por tanto, una sucesión temporal y de esta manera, Rousseau no estaría equivocado en afirmar que la razón es un fenómeno tardío. ¿Cómo concebir este cambio sin hacer que la razón se convierta en una función de la vida?

P. Sabuy Sabangu⁴⁷⁹ ha intentado abordar esta cuestión estableciendo como premisa que no se puede suprimir la paradoja de un ser que es animal y a la vez

als Triebobjekt. Aber das Lebendige ist sich darin selbst auch noch nicht wirklich geworden. Es ist für sich auch nur Triebobjekt. Es ist nur Träger relativer Bedeutung, [...]. Trad. Es R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, 143.

⁴⁷⁸ R. SPAEMANN, «Das Natürliche und das Vernünftige», en *Das Natürliche und das Vernünftige*, Serie Piper 1987, 109-136, 123. R. SPAEMANN, «Lo natural y lo racional», 109. Es importante tener en cuenta el sentido que Spaemann le da a este despertar (*An-der-Tag-kommt*). En la traducción española aparece como *revelación*, esto quiere decir ese despertar, ese caer en la cuenta. En *Glück und Wohlwollen* se mantiene el concepto del despertar, pero se refiere más al fenómeno de una creciente conciencia de los objetos de ésta. *Es gibt innerhalb des Ordo Amoris eine zunehmende Wachheit, aber es gibt keine Entwicklung vom Einschlafen zum Aufwachen.* R. SPAEMANN, *Glück und Wohlwollen*, 150. Trad. Es R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, 175.

⁴⁷⁹ Paulin Sabuy Sabangu es estudioso de Robert Spaemann y docente en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz en Roma.

racional. Para proceder con orden sugiere lo siguiente: distinguir el orden epistemológico del orden ontológico. En el primero gracias a la *adequatio* se descubre lo que es. En el segundo, el conocimiento de lo que es en cuanto es adquiere una dimensión crítica:

El animal permanece inocente en su animalidad e interpreta constantemente los momentos sucesivos de su vida respecto al instinto en general'. Nunca llega a un momento en que percibe su vida como una totalidad de sentido, porque no distingue el *finis quo* y el *finis cuius gratia*, el fin y la razón de sus acciones, es decir, nunca se concibe como sujeto de estas en su sucesión temporal, instintivamente determinada. De este modo, el ser como tal nunca se revela, y desde el punto de vista del animal no tenemos nada más que una especie de proceso orgánico amorfo. La forma viene con la razón. El advenimiento de la conciencia, que es el momento crítico en cuestión, marca el devenir-sustancia del proceso orgánico, es decir, del proceso instintivamente determinado de la vida. Y esto vale tanto para mi ser como para el de los demás seres vivos (y de modo más abstracto para el resto) en la medida en que no concebimos su ser si no por analogía con la vida consciente. Podemos decir entonces que las cosas en general son como nosotros somos. Por eso no podemos adoptar inocentemente el punto de vista del animal, ya que no podemos dejar de considerar al otro (persona, animal, etc.) como lo que es sin renunciar al mismo tiempo al punto de vista propiamente nuestro, el de una cierta totalidad de sentido, que da forma a nuestra vida.⁴⁸⁰

Estas afirmaciones permiten identificar algunos elementos importantes: el despertar de la razón al que se refiere Spaemann, que ocurre dentro del desarrollo

⁴⁸⁰ P. S. SABANGU, *Persona, natura e ragione*, 41. *L'animale permane innocente nella sua animalità ed interpreta costantemente i momenti successivi della sua vita rispetto all'istinto in generale'. Non giunge mai ad un momento in cui percepisce la sua vita come una totalità di senso, perché non distingue il finis quo e il finis cuius gratia, il fine ed il motivo delle sue azioni, cioè non si concepisce mai come soggetto di queste nella loro successione temporale, istintivamente determinata. In tal modo l'essere come tale non si rivela mai, e dal punto di vista dell'animale non abbiamo nient'altro che una sorta di processo organico amorfo. La forma viene con la ragione. L'avvento della coscienza, che è il momento critico in questione, marca il divenire-sostanza del processo organico, cioè del processo istintivamente determinato della vita. E questo vale tanto per il mio essere come per quello degli altri viventi (e in modo più astratto per il resto) nella misura in cui non concepiamo il loro essere se non per analogia con la vita cosciente. Possiamo allora dire che le cose in generale sono come noi siamo. Ecco perché non possiamo adottare innocentemente il punto di vista dell'animale, poiché non possiamo smettere di considerare l'altro (persona, animale, ecc.) come essendo ciò che è senza rinunciare allo stesso tempo al punto di vista propriamente nostro, quello di una certa totalità di senso, che dà forma alla nostra vita.*

evolutivo de la persona, no llega acaso. Está presente como forma de la vida y establece la capacidad de conocer no solo de modo sensible sino en orden a una totalidad de sentido⁴⁸¹. Esto es lo que hace que la persona no *sea* su naturaleza, sino que se relacione con ella poseyéndola.

La relación razón-naturaleza, razón vida, no se presenta como una contraposición, sino más bien como entendida dentro de la autorrelación y posesión de la propia naturaleza y, por tanto, para Spaemann, llamada a ser una relación de familiaridad. Esto plantea una posición privilegiada de las personas frente al resto de los vivientes. ¿Es este el motivo de dominio de la naturaleza?:

El mandato bíblico dado a los hombres de dominar la naturaleza le exige al hombre que se comporte como un señor benevolente respecto de sus subordinados, incluso cuando se sirve de ellos para sus propios intereses. El propio hombre es un animal que vive de una cierta rapiña de su medio ambiente. Sobre la base de sus específicas cualidades, puede ensanchar sin restricción el ámbito de su dominio, pero también en virtud de esas cualidades específicas puede él mismo ponerse límites.

Quien niega esa posición privilegiada del hombre, igualmente niega la posibilidad de una voluntaria autolimitación.

Afirmar una situación privilegiada del hombre sobre la base de su posición excéntrica no significa recaer en eso que he denominado espiritualismo. El hombre es un ser espiritual, e igualmente un ser natural, encarnado. El orden natural de proximidad y lejanía pertenece a la naturaleza humana. Si quiere, el hombre puede emanciparse de su naturaleza, pero tampoco en ese caso se convierte en Dios. Tan solo será un ser alienado en sí mismo, y únicamente mediante el suicidio podrá emanciparse de forma radical.

La conditio humana no es ni puramente biológica ni puramente espiritual. El orden natural no pierde vigor, sino que se transforma en un ordo amoris racional.⁴⁸²

⁴⁸¹ Por este motivo fundado en el hecho de que la razón constituye una diferencia radical con los demás seres vivientes, no es posible reducir la persona a su dato biológico, pues éste indica sólo un componente, el cual, siendo un dato importante y fundante, queda incompleto al hablar de la persona.

⁴⁸² R. SPAEMANN, «I due Interessi della Ragione». 17. *Il mandato biblico all'uomo di dominare la natura, esige che egli si comporti come un Signore benevolente nei confronti dei suoi sottoposti, anche se egli incidentalmente li utilizza per i suoi propri interessi.*

La relación naturaleza-razón requiere una profundización ulterior. «Lo natural y lo racional son conceptos correlativos»⁴⁸³. El parecer de Spaemann es que no es posible recabar la razón de la naturaleza, porque lo que él llama «dejar ser al ser»⁴⁸⁴, una de las características del ejercicio de la razón, no es posible obtenerla a partir de lo que es estrictamente natural. Alberto Magno afirma que la *natura semper recurva in seipsa*⁴⁸⁵. Como se había visto anteriormente, tal afirmación es coherente con los vivientes no personales, los cuales permanecen en la centralidad de su medio orgánico, su fin es autoconservarse y cuyos semejantes hacen parte de su mundo-ambiente (*Umwelt*). El despertar de razón impulsa a salir de tal centralidad y este impulso se da dentro de la trascendencia propia generada por el conocimiento. Este despertar se da paulatinamente en la persona en la medida en que tomando conciencia de sí es capaz de distanciarse de sus movimientos interiores y del exterior.

Esta relación entre vida y razón hace alusión a la relación materia-forma. Esta investigación hecha por el filósofo alemán conecta con el concepto de vida

L'uomo stesso è un animale che vive grazie a un certo sfruttamento del suo ambiente. Sulla base delle sue qualità specifiche egli può ampliare illimitatamente l'ambito del suo dominio, ma soltanto in virtù di queste specifiche qualità egli può porsi anche dei limiti. Chi nega questa posizione privilegiata dell'uomo, nega la possibilità di una libera autolimitazione. Affermare una posizione privilegiata dell'uomo sulla base della sua posizione eccentrica non significa ritornare a quello che io ho chiamato spiritualismo. L'uomo è un essere spirituale e in pari tempo un essere naturale, incarnato (...) La conditio humana non è né puramente biologica né puramente spirituale. L'ordine naturale non viene sminuito ma trasformato in un ordo amoris razionale. Trad. Es R. SPAEMANN, «Los dos intereses de la razón», 368-369.

⁴⁸³ R. SPAEMANN, «Das Natürliche und das Vernünftige», 126. *Das Natürliche und das Vernünftige sind streng korrelative Begriffe*. Trad. Es R. SPAEMANN, «Lo natural y lo racional», 111.

⁴⁸⁴ R. SPAEMANN, «Das Natürliche und das Vernünftige», 126. *Das Seinlassen des Seienden*. Esta expresión es recurrente en los textos de Spaemann cuando se trata de la razón y de la libertad, se traduce como dejar ser al ente. Trad. Es R. SPAEMANN, «Lo natural y lo racional», 112.

⁴⁸⁵ ALBERTO MAGNO, «Summa Theologiae», en *Opera Omnia*, XXXII, Vivès, Paris 1895, II, tr. 4 q. 14, m4, a. 2.,

lograda proveniente del pensamiento aristotélico⁴⁸⁶. Los contenidos de una vida tal están dados, según Spaemann, a partir de la estructura del impulso natural (*Naturtrieb*) del viviente. El significado de esto está lejos de colocar la felicidad en la satisfacción del instinto, pues:

El hombre ha conformado culturalmente su instinto natural. El contenido material de la vida buena no se puede reducir nunca ni a la exigencia de conservación física de uno mismo o de la especie, ni a la del bienestar psíquico.⁴⁸⁷

Esta afirmación está dirigida a concebir la correlación razón-vida como una unidad de sentido. Tal unidad se conecta con el intento de superación del dualismo naturaleza- cultura. En este orden de ideas, ambas operan como conceptos mediadores, es decir, la persona tiene acceso a la naturaleza a través de la cultura y a su vez, tiene acceso a la cultura a través de la naturaleza. Esto refuerza el argumento presentado anteriormente en el que se afirmaba que no es posible concebir algo en la persona como meramente biológico o meramente cultural. El comer y el beber están, por ejemplo, mediados socialmente en su esencia, pues la celebración y la ritualidad que los acompaña manifiestan el excedente ontológico que existe en las personas. El comer y el beber se transforman en actos trascendentes, en una especie de felicidad racional.

El comportamiento no es, pues, una sencilla secuencia de actividad instintiva. Se podría decir que para Spaemann la acción comienza cuando la persona

⁴⁸⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética*, 1095a 14ss. Para Aristóteles no se trata solo de vivir, sino de vivir bien (*zen, eu zen*). Esta vida buena, también llamada vida lograda (*gelingenden Lebens*) tiene tres modos de vida en los que Aristóteles estudia al hombre excelente o virtuoso: la vida del cuerpo (*bíos apolaustikós*), la vida con los otros (*bíos politikós*) y la vida con las ideas (*bíos theoretikós*).

⁴⁸⁷ R. SPAEMANN, *Glück und Wohlfühlen*, 114. *Der Mensch hat vielmehr von seinen uns bekannten Anfängen an den Naturtrieb kulturell überformt. Der materiale Gehalt des guten Lebens war zu keinem Zeitpunkt reduzierbar auf die Erfordernisse physischer Selbst- und Arterhaltung und auf diejenigen physischen Wohlbehagens.* Trad. Es R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, 138.

en relación consigo misma dirige el instinto y no está simplemente expuesta a él. El impulso no podría auto interpretarse. Es la persona la que puede hacerlo. Quien se abandona al instinto no hace lo que quiere, sino que precisamente renuncia a su voluntad. Con todo, la fuerza de la pulsión se percibe como algo que precede incluso la conciencia de sí, sin embargo, en la medida en que no es un *factum brutum*, la persona tiene la capacidad de traducirlo en lenguaje. Spaemann explica esta relación así:

El crecimiento natural del hombre y la dignidad del hombre se relacionan de un modo indisoluble, y la humanización de la tendencia natural no consiste en su desnaturalización, sino en su integración consciente en un contexto vital humano y social.⁴⁸⁸

De esta manera puede entenderse mejor la relación razón-vida. La razón como forma de la vida genera un excedente ontológico que abre a la dimensión de lo infinito, de lo absoluto. Consigo trae la capacidad de autorrelativizarse y de superar las exigencias de la autoconservación. La finalidad no es negar el dato natural, sino elevarlo a su sentido trascendente, el cual se puede interpretar a la luz de la razón:

El excedente en cuestión consiste en la apertura de una dimensión de incondicionalidad, es decir, de un horizonte que no es, por su propia esencia, relativo a los intereses de un ser vivo o de una especie natural, sino que, como horizonte esencialmente infinito, permite, por el contrario, relativizar todo interés finito.⁴⁸⁹

⁴⁸⁸ R. SPAEMANN, «Naturale e innaturale sono concetti moralmente rilevanti?», en *Cos'è il naturale: natura, persona, agire morale*, Rosenberg & Sellier, Torino 2012, 56-80, 65. *l'origine naturale dell'uomo e la sua dignità sono inscindibilmente connessi tra loro, e l'umanizzazione dell'istinto naturale non consiste nella sua denaturalizzazione, bensì nella sua cosciente integrazione in un contesto di vita umana e sociale*. Trad. Es R. SPAEMANN, ¿Son 'natural' e 'innatural' conceptos moralmente relevantes?

⁴⁸⁹ R. SPAEMANN, *Glück und Wohlfühlen*, 112. *Dieser Überschuß besteht in der Eröffnung einer Dimension der Unbedingtheit, das heißt eines Horizontes, der wesentlich nicht relativ ist auf die Interessen eines Lebewesens oder einer natürlichen Art, sondern als wesentlich unendlicher Horizont alle endlichen Interessen umgekehrt zu relativieren erlaubt*. Trad. Es R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, 135-136.

La razón implica otros aspectos importantes que se encuentran interconectados entre sí: el amor racional o benevolente y el *ordo amoris*. Sin entrar en la reflexión ética propia del discurso sobre el amor o, sobre el orden generado a partir de éste, resulta interesante atender a la reflexión que desarrolla Spaemann al respecto. El motivo es que permite tener una visión más completa de su pensamiento ya que al final todas estas estructuras se encuentran interconectadas. H. Zaborowski, un reconocido estudioso de Spaemann afirma lo siguiente acerca de lo que denomina la razón existencial (*existential reason*) de Spaemann:

Más bien, proporciona el esbozo de una 'razón existencial' que subyace, o precede, a la Razón teórica y práctica como facultades claramente diferentes. Al hacerlo, Spaemann también recuerda un amor que precede a la diferencia entre amor propio y amor desinteresado y, si se entiende correctamente, hace posible una nueva 'síntesis' de estos dos tipos de amor, una 'síntesis' que era imposible dentro del marco de una inversión de teleología.⁴⁹⁰

¿De qué tipo es tal síntesis? El discurso parecería tomar una connotación hegeliana, sin embargo, a partir de la obra *Reflexion und Spontaneität* se podría concluir que se trata más bien de una síntesis basada en la manera como Tomás de Aquino concibe el amor, sobre todo lo que se refiere al *amor perfectus*⁴⁹¹ como el primado ontológico del amor, es decir, el amor con el que se ama algo o alguien por amor de sí mismo:

En realidad, la cuestión a la que responde esta proposición tomista apunta a qué consecuencias se desprenden para el *ordo amoris* del hecho de que Dios

⁴⁹⁰ H. ZABOROWSKI, *Robert Spaemann's philosophy of the human person*, 227. Rather, he provides the outline of an 'existential Reason' which underlies, or precedes, both theoretical and practical Reason as distinctly different faculties. In so doing, Spaemann also remembers a love that precedes the difference between self-love and selfless love and, if properly understood, makes a new 'synthesis' of these two kinds of love possible, a 'synthesis' that was impossible within the framework of an inversion of teleology.

⁴⁹¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa de Teología*, II-IIae, q. 17, a 8.

constituya para los bienaventurados «la razón entera del amor»; lo cual implica que, para ellos, todo amor vive de su orientación al amor a Dios.⁴⁹²

Como se ha visto, no se trata únicamente de una razón que se ejercita en un ámbito estrictamente instrumental o funcional sino, que va más allá y al estar abierta, alcanza un horizonte de totalidad de sentido. Esta es una propuesta importante para ampliar el horizonte⁴⁹³ de la razón superando la mirada moderna en la que se le atribuye una función de producir certezas con una finalidad de dominio. Los instrumentos para ampliar la razón serían: la consideración del bien en sí como tendencia principal, este Bien en sí es Dios y a partir de esta consideración se deriva el *ordo amoris*. Tal ampliación de la razón es lo que Zaborowski podría tener en mente al sostener que Spaemann aboga por una razón existencial. Si la razón se abre a estas realidades que exceden su dominio, la trascendencia se vuelve una posibilidad real como finalidad de las personas. No en el sentido de que primero no lo fuera, sino de que la apertura de la razón es condición de posibilidad para la trascendencia y por lo tanto la totalidad de sentido del horizonte personal.

El amor racional o benevolente del que habla Spaemann no significa identificación sentimental de una persona con otra, aunque tampoco lo niega.⁴⁹⁴ Supone principalmente dos condiciones de orden metafísico: la percepción del ser como es en sí mismo y, de otra parte, la constitución teleológica del ser en cuestión para el que algo es bueno (bienes correspondientes). Estas dos condiciones dan luz sobre el contenido de los actos cognitivos, es decir, el conocimiento no responde únicamente a la pregunta moderna: ¿para qué sirve? sino más bien a la pregunta

⁴⁹² R. SPAEMANN, *Reflexion und Spontaneität: Studien über Fénelon*, Klett-Cotta, Stuttgart 1990, 90. *Sondern die Frage, auf die dieser Satz eine Antwort darstellt, zielt darauf, welche Folgen sich für den ordo amoris aus der Tatsache ergeben, daß Gott für die Seligen „der ganze Grund der Liebe“ ist, so daß für sie alle Liebe nur noch aus ihrer Hinordnung auf die Gottesliebe lebt.* Trad. Es R. SPAEMANN, *Reflexión y espontaneidad*, 149.

⁴⁹³ Cfr. BENEDICTUS XVI, «Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen».

⁴⁹⁴ Cfr. R. SPAEMANN, *Glück und Wohlwollen*, 123; Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, 147.

clásica: ¿qué es? Tales condiciones mantienen la concepción de la razón en un nivel más elevado, el cual manifiesta más allá de una acción, el modo de ser de la naturaleza humana. Spaemann cuestiona si es posible secundar el interés de otro sin primero percibir su ser y su constitución ontológica.

Se llega de esta manera a comprender que el filosofar de Spaemann sería coherente en sus cimientos, pues mantiene la vigencia de la pregunta “¿qué es?”, que aplicada a las personas sería ¿quién es? Este tipo de pregunta permite una mirada más completa a la realidad misma y esto es algo por lo que Spaemann aboga de manera transversal en sus obras. La benevolencia anclada en la razón⁴⁹⁵ como modalidad específica del ser de las personas se muestra como una estructura que media entre la ontología y la deontología, esfuerzo teórico de otro lado por medio del cual Spaemann quiere ofrecer una alternativa a Hume.⁴⁹⁶

⁴⁹⁵ Cfr. D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, 381-384. En esta parte de la obra, Hume coloca la benevolencia en el nivel del apetito y como contraria al odio con una tendencia mayor a asociarla a las sensaciones de amor y odio. Tomás de Aquino realiza un esfuerzo significativo por hacer las distinciones pertinentes e identificar el apetito sensitivo e intelectual. La postura de Spaemann se podría asemejar más a este modo de ver la realidad cuando introduce el concepto de amor racional. La lectura del Doctor Angélico puede encuadrar mejor el contexto desde el que Spaemann habla: Y tal es el apetito sensitivo en los animales, el cual, sin embargo, participa algo en los hombres de la libertad, en cuanto obedece a la razón. Hay, además, otro apetito que sigue a la aprehensión del que apetece según un juicio libre. Tal es el apetito racional o intelectual, que se llama voluntad. Ahora bien, en cada uno de estos apetitos se llama amor aquello que es principio del movimiento que tiende al fin amado. Y en el apetito natural, el principio de este movimiento es la connaturalidad del que apetece con aquello a lo que tiende, que puede llamarse amor natural, como la misma connaturalidad de un cuerpo pesado con su centro es por la gravedad, y puede llamarse amor natural. Y, de la misma manera, la mutua adaptación del apetito sensitivo o de la voluntad a un bien, esto es, la misma complacencia del bien se llama amor sensitivo, o intelectual y racional. Luego el amor sensitivo reside en el apetito sensitivo como el amor intelectual en el apetito intelectual. Y pertenece al concupiscible, porque se refiere al bien absolutamente, no bajo el aspecto de arduo, que es el objeto del irascible. TOMÁS DE AQUINO, *Summa de Teología*, I-IIae q 26, a1.

⁴⁹⁶ *In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remarked, that the author proceeds for some time in affairs ; when of the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human a sudden I am surprised to find, that instead of the usual copulations of propositions, is, and is not, I meet with no proposition that is not connected with an ought or with an ought. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence, for as this ought, or not, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it should be observed and explained; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether*

La percepción del ser del otro ocurre cuando se da el despertar a la realidad, esto es, con la razón. Este despertar se refiere más a una conciencia creciente sobre los objetos. El yo percibe al otro no como un mero existente, sino como un ser-sí-mismo y esto se logra a partir de la propia experiencia de ser también un sí-mismo. Este fenómeno se da en la medida en que se sale de la centralidad del medio orgánico y el yo se puede percibir como el otro del otro, es decir, como un *alter ego*:

En el acto de despertar a la razón aparecen a un tiempo, la realidad propia y la del otro. La manifestación de la realidad del otro equivale a la consumación de la propia como realidad teleológica, a la consumación de la realidad de un trascender volitivo. Sólo consumándose de este modo, deviene el otro real para nosotros. La razón está en que mientras se nos manifieste como un mero existente no es para nosotros lo que es en sí mismo. Sólo podemos entender lo que significa un sí mismo, porque nos vivimos siéndolo, es decir, porque aun siendo instinto hemos abandonado nuestra centralidad y nos percibimos como el otro del otro, y al otro por su parte como alter ego.⁴⁹⁷

¿Qué significado tiene esta percepción del ser del otro? Spaemann es meticoloso porque no quiere que esta percepción del ser del otro (*Wahrnehmung*)⁴⁹⁸ se asemeje a la dicotomía sujeto-objeto. El sustantivo utilizado es *Wahrnehmung* y

inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it. D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, 469.

⁴⁹⁷ R. SPAEMANN, *Glück und Wohlfühlen*, 130. *Das Sichzeigen der Wirklichkeit des Anderen ist gleichbedeutend mit dem Mitvollzug dieser Wirklichkeit als einer teleologischen, der Wirklichkeit eines Ausseins-auf. Nur in diesem Mitvollzug wird uns der Andere wirklich. Denn solange er uns bloß als ein Vorhandenes erscheint, ist er uns nicht das, was er „selbst“ ist. Was es heißt, ein Selbst zu sein, können wir nur dadurch realisieren, daß wir ein Selbst leben, also Trieb sind, aber gleichzeitig aus unserer Zentralität heraustreten und uns als den Anderen des Anderen wahrnehmen, den Anderen aber wiederum als alter ego.* Trad. Es R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, 154.

⁴⁹⁸ El término *Wahrnehmung* se traduce al español como percepción. Con todo su construcción en la lengua alemana contiene una unión interesante: *Wahr* (verdad) y *Nehmung* (verbo que indica tomar). Una traducción particular del término conduciría a una expresión similar a “tomar la verdad”. Según el diccionario etimológico Duden, *Wahrnehmung* significa prestar atención: *Aufmerksamkeit*. «*Wahrnehmung*», en *Duden Etymologie*, Bibliographisches Institut Mannheim 1963.

con él hace alusión a la atención (*Aufmerksamkeit*) debida a algo. Esta mirada sobre el otro en cuanto otro yo conduciría a considerar que aquél otro yo es también un viviente y por tanto poseedor de un principio vital en tensión a un fin (*zielgerichtet*). Más aun, si este otro yo pertenece a la comunidad de personas, se puede decir que no solo tiene un principio vital en tensión a un fin, sino que es capaz de conocerlo y asumirlo como propósito en una totalidad de sentido y de trascendencia. En relación con esta afirmación, Spaemann sostiene:

El ser no es la objetualidad. El ser es la sustancialidad, identidad que subyace a toda objetualidad. El caso paradigmático de una sustancialidad semejante es la subjetividad. A ella se le puede aplicar lo que Aristóteles dice de la sustancia: que todo se predica de ella, pero que ella no se predica de ninguna otra cosa. La sustancia no es propiedad del ente, sino que es de modo absoluto. Merced a su ser absoluto la sustancia es imagen: es el absoluto en el modo de la imagen. [...] ¿En qué consiste esa representación de lo completamente no relativo, del «absoluto»? Consiste en el ser de aquel ente finito en el que la idea del ser absoluto se funde íntimamente con el agradecimiento. El ente que piensa esta idea —es decir, la vida consciente— alcanza él mismo aquella condición absoluta, aquella «sustancialidad» que lo convierte en imagen del ser que adora, y le confiere la capacidad de reconocer que cualquier otro ser racional es imagen en el mismo sentido. A la actitud voluntaria ante un ser como el descrito la llamamos «respeto» o, también «veneración». La actitud referida tiene en principio un carácter negativo. Limita la intervención del sujeto y le exige dejar ser al otro de acuerdo con su genuina alteridad. En cambio, como respeto hacia sí propio, prohíbe reducir el propio ser a alguna manifestación suya que lo rebaje a la condición de objeto instintual de sí mismo. Manda considerar el propio yo como representación de lo incondicionado y, justo por ello, como definitivamente sustraído a toda orden caprichosa que proceda de sí mismo. Los deberes para consigo no son de una condición tal que permitan a alguien dispensarse de ellos.⁴⁹⁹

⁴⁹⁹ R. SPAEMANN, *Glück und Wohlwollen*, 127-128. *Sein ist nicht Gegenständlichkeit. Sein ist Substantialität, Selbstsein, das aller Gegenständlichkeit zugrunde liegt. Der paradigmatische Fall solcher Substantialität aber ist Subjektivität. Für sie gilt, was Aristoteles von der Substanz sagt: Von ihr wird alles ausgesagt, sie selbst aber wird von nichts anderem ausgesagt. Sie ist nicht Eigenschaft eines Seienden, sondern sie ist schlechthin. Und gerade in diesem schlechthinnigen Sein ist sie Bild, sie ist das Absolute in der Weise des Bildes. [...] Worin besteht das Sich-zeigen des schlechthin Unbezüglichen, des „Absoluten“? Es besteht im Sein desjenigen endlichen Seienden, in dem der Gedanke des unbezüglichen Seins ineins mit dem Dank aufgeht. Das diesen Gedanken denkende Seiende, also das bewußte Lebe, gewind darin selbst jene Unbezüglichkeit, jene „Substantialität“ durch die es zum Bild dessen wird, was es verehrt, und das in jedem*

El *ordo amoris* que de aquí se deriva, se configura como una jerarquía de bienes escalonados de acuerdo con la cercanía y la lejanía del propio yo y dentro de la benevolencia universal.⁵⁰⁰ Esto funda una legalidad del comportamiento, la cual, no parte de una norma o imperativo, sino que viene de la observación de la realidad (*Naturbetrachtung*), una observación universal que no es indiferente, sino que, por el contrario, porta consigo consecuencias normativas.

La jerarquía de bienes establecida en el *ordo amoris* conforma la relación con los demás individuos que rodean a la persona, no solo desde la relación con la cercanía y lejanía, sino también desde la jerarquía de las mismas realidades que representan. Un ejemplo de ello es la dignidad. En opinión de Spaemann, la dignidad con la cual se debe tratar una persona no reside solamente en su pertenencia a la especie humana (aunque la suponga), sino en que, la persona perteneciendo a esta especie tiene una relación consigo misma, es un sí mismo, un *Selbstsein*.

La razón como correlativa de la naturaleza y su modo específico de ser en el caso de las personas y la razón como forma de la vida ofrecen una mirada amplia sobre lo que es la razón. No se trata de un instrumento⁵⁰¹ y tampoco de un *additum*.

anderen vernünftigen Wesen eben jenes Bild wiedererkennt. Wir nennen die willentliche Haltung einem solchen Wesen gegenüber „Achtung“ oder auch „Ehrfurcht“. Diese Haltung hat zunächst einen negativen Charakter. Sie schränkt den Zugriff des Subjektes ein. Sie gebietet ihm das reine Sein-lassen des Anderen in seinem unrückführbaren Anderssein. Als Selbstachtung aber verbietet sie, das eigene Sein auf seine Erscheinung als Triebobjekt seiner selbst zu reduzieren. Es gebietet, das eigene Selbst als Darstellung des Unbedingten und daher als der eigenen willkürlichen Verfügung definitiv entzogen zu betrachten. Die Pflichten gegen sich selbst sind nicht von der Art, daß jemand sich von ihnen selbst dispensieren könnte. Trad. Es R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, 151-152.

⁵⁰⁰ L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, «La benevolencia como categoría fundamental de la Ética eudemonista», *Revista de Filosofía* 3/215 (1990), 215-222, 220.

⁵⁰¹ *When the idea of reason was conceived, it was intended to achieve more than the mere regulation of the relation between means and ends: it was regarded as the instrument for understanding the ends, for determining them.* M. HORKHEIMER, *Eclipse of reason*, Seabury Press, New York 1974^[Rev.], 10. (El subrayado es de la autora).

Se trata del modo de ser de la naturaleza humana, por medio del cual se establece una diferencia radical con los demás vivientes. Este modo de ser supone un excedente ontológico que despierta a la realidad e implica una conversión, es decir, no dejarse al mero fluir natural sino interpretar el fluir natural en relación con una totalidad de sentido. Esta apertura a la realidad y al mundo coloca el fin de la persona fuera de ella abriéndola al reconocimiento de los demás vivientes y personas que la rodean. Este proceso desemboca en el amor benevolente o racional que, da origen al *ordo amoris*.

5. Pluralidad de personas

Un elemento que para Spaemann es clave se refiere al hecho de que no se puede hablar de persona en singular. En su opinión, persona siempre debe decirse en plural. El ejemplo más claro de ello es la Trinidad. «Las personas solo existen en plural. La relación de reconocimiento mutuo es constitutiva para las personas».⁵⁰² Esto lo afirma del siguiente modo: «Las personas solo existen en relación con otras personas en plural, formando comunidades en las que los sujetos se vuelven objetivos unos para otros»⁵⁰³. Esto es coherente con su discurso en relación con el tema de la autotranscendencia y el reconocimiento. La persona es en sí una y para los demás⁵⁰⁴, dirá Pollini citando a Spaemann. En la mirada de los demás se descubre también como persona porque ésta sale de su mirada centrada en su mundo y se reconoce parte del mundo de otros.⁵⁰⁵

⁵⁰² R. SPAEMANN, *Personen*, 10. *Personen gibt es nur im Plural. Das gegenseitige Anerkennungsverhältnis ist für Personen konstitutiv*. Esta es una fuerte convicción del filósofo alemán. En otro aparte de la misma obra vuelve a decir: *Personen gibt es nur im Plural. Personen sind, indem sie das, was sie sind, als ihre Natur haben. Ibid.*, 162. Solo hay personas en plural. Las personas son por tener, como naturaleza, lo que son. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 137.

⁵⁰³ R. SPAEMANN, *Was macht Personen zu Personen? Personen gibt es überhaupt nur im Zusammenhang mit anderen im Plural als Personen, Gemeinschaften, in der Subjekte füreinander objektiv werden*.

⁵⁰⁴ Cfr. M. POLLINI, *Lineamenti della filosofia delle persone di Robert Spaemann*.

⁵⁰⁵ Cfr. R. SPAEMANN, *Personen*, 191. Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 158.

Los seres naturales son el centro de su mundo, pero la persona puede superar esto y verse desde fuera. La razón en cuanto despertar a la realidad supone una capacidad de preguntarse sobre la verdad de las cosas, contraria a lo que sería la limitación a una sola perspectiva. Esto se debe, según Spaemann, a que se relaciona con su naturaleza y no se identifica con ella. La persona es capaz de mirarse desde fuera como parte del mundo de alguien más, del mismo modo como el otro es parte del propio. Este modo de despertar a la realidad manifiesta la posición excéntrica de la cual habla H. Plessner. Spaemann afirma que el fenómeno de la autorrelación que caracteriza a las personas es la razón de su capacidad de verdad. El encerrarse en una sola perspectiva, en la propia finitud podría llegar a ser una evasión. En cambio, el levantar la mirada sobre la propia postura abre a la verdad y a la conciencia de la propia limitación.

Hablar de las personas en plural significa hablar de comunidad de personas. No se existe solo, se es-con (*Mitsein*). Retomando la doctrina trinitaria, la categoría de la relación pasa a ser constitutiva de la persona. La identidad está siempre marcada por referencia a alguien más⁵⁰⁶: se es hijo, hija, padre, madre, hermano, esposo, esposa, primo, amigo. La lista de títulos es incontable. Esta identidad relacional expresa de manera particular el origen de la persona, el cual es a través de la concepción por medio de una relación sexual en la que están involucrados un hombre y una mujer. Como se había dicho anteriormente, se llega a la comunidad de las personas por generación no por asociación. Esto es fundamental, porque la primera red de relaciones íntimas que entreteje la persona, si no la de valor más significativo, es la familia. Es necesario recordar que el ejercicio de la sexualidad en las personas no es meramente un ejercicio genital, sino una de las mayores expresiones de autotranscendencia, autoposición y reconocimiento del otro, es decir, es un ámbito personal. Se podría afirmar que hay una relación sexual de la que se

⁵⁰⁶ Es importante recordar el matiz interpretativo que Thomas Buchheim da a esta tesis de Spaemann. Para el discípulo la pluralidad de las personas se refiere sobre todo a la pertenencia por generación y no por asociación. De este modo, se está siempre ligado a la comunidad de las personas aun cuando una persona en particular se encuentre sola. Cfr. T. BUCHHEIM, *What are persons? Attempt at a normatively-neutral ontological account*.

es fruto y que marca la propia identidad en relación con la filiación y la fraternidad. Existe otra relación sexual que marca la identidad esponsal y maternal/paternal.

Cuando se habla de la comunidad de personas, se habla también de sociedad. El fundamento de ésta se encuentra en el reconocimiento de los miembros que pertenecen a ella por derecho propio. Este reconocimiento funda también el *ordo amoris* según un cerca y un lejos. Para Spaemann el reconocimiento es lo que funda el deber, el reconocimiento es previo a la experiencia de las normas y las funda.

El hecho de que las personas se den en plural pasa primero por la autorrelación consigo mismas como condición del reconocimiento. En esta relación consigo la persona desarrolla capacidad de percibir a otras personas y entrar en relación con ellas. Aquí entra la dimensión de la temporalidad como la expresión personal de la interioridad, como el paso del dentro al fuera.⁵⁰⁷

El hecho de que las personas existan en plural abre la cuestión de los fines naturales en el ámbito comunitario familiar y/o político. La persona alcanza su finalidad en la trascendencia de sí misma, en una forma de emancipación de sí que paradójicamente lleva su ser a la plenitud. La persona está toda ella presente en sus acciones y estas suponen una serie de estructuras presentes en el pensamiento del filósofo alemán. Se ha hablado ya de ellas, pero en vista de que los fines naturales y la asunción de estos en forma de propósito ocurren dentro de un marco también comunitario, se abordarán estas de modo más dedicado para poder comprender mejor su papel en aquel proceso. Se trata de: la trascendencia, el reconocimiento y la libertad.

⁵⁰⁷ Cfr. R. SPAEMANN, *Personen*, 129. Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 114.

G. Ámbitos personales: espacios donde la persona manifiesta que *posee* su naturaleza.

1. Definición: Ciudadano de dos mundos

Todas las acciones de las personas están imbuidas de esta modalidad de ser, es decir, son personales. El ser personal se relaciona consigo mismo, con las demás personas y con el mundo en cuanto persona. Ser persona determina una modalidad concreta de comportamiento y relación que hace estos elementos sean asumidos⁵⁰⁸ por la personalidad a través de la disposición del alma para actuar según la razón (racionalidad, virtud).

La respuesta a las necesidades no es comparable con la reacción animal, aunque los movimientos interiores tengan un componente de este tipo; no se puede separar la persona entre su “animalidad” y su “personalidad”. Comer y beber, por ejemplo, no son actos que simplemente satisfacen una necesidad biológica, sino que poseen rituales particulares y significativos, es decir, están mediados culturalmente. En los ambientes cristianos, por ejemplo, el comer y el beber son incluso actos de un elevado contenido religioso manifestados en la liturgia. Para Spaemann esto significa que, a través de la apropiación de sí, lo natural se hace personal y se integra como un elemento propio. En la medida en que el hombre es natural y es persona, a la vez que es uno, parece pertenecer a dos mundos, como sostiene De Finance. Dos mundos integrados en sí, los cuales suponen una elaboración interna:

Esta dualidad de puntos de vista pone en evidencia una singularidad, que impide considerar paradigmática la definición tradicional del hombre. Si la corporeidad y particularmente la corporeidad humana no está necesariamente implicada en la apertura al ser, ¿cómo excluir a priori que puedan existir otros sujetos pensantes, cuya apertura al ser no estaría mediatizada por la apertura al mundo? Podría ser que, entre los seres dotados de pensamiento, la especie humana solo represente la variedad más humilde.

⁵⁰⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa de Teología*, Ia q76.

El hombre sería así el ciudadano de dos mundos, y eso explicaría por qué él en ninguno de ellos se encuentra plenamente a gusto.⁵⁰⁹

Este modo de concebir la personalidad hace parte del debate con Peter Singer y con Derek Parfit. Para Derek Parfit⁵¹⁰ no hay continuidad entre el sueño y la vigilia de una persona. La persona es su autoconciencia. Cada sueño termina con la existencia de una persona y se despierta una nueva que hereda los pensamientos y la identidad psicológica de la precedente. La persona es tal en la medida en que despierta a sus estados de conciencia. En el caso de Spaemann, esto no es así, porque si bien la vida perfecta es la vida consciente, el filósofo alemán lo afirma como la vida potencialmente autoconsciente⁵¹¹. De nuevo, se muestra como para Spaemann ser persona no es un calificativo sino un modo de ser que comienza con el inicio del viviente.

No existe para el filósofo alemán una transformación posible de “cosa” a “alguien”. La persona es un alguien que pertenece a la especie *homo sapiens*⁵¹². Como se ha dicho precedentemente, esta condición no es únicamente biológica y el ser persona toca profundamente el ámbito relacional, haciendo de ello una característica constitutiva de la persona misma. Las relaciones otorgan una identidad que permanece en el tiempo: se es hijo de alguien, padre o madre, hermano, hermana, abuela, sobrino etc. Estas identidades si bien basadas en un dato biológico, reflejan la estructura relacional de la persona. Suponen el trabajo de apropiación de estas, poseerlas para desarrollar un parentesco “espiritual”, que

⁵⁰⁹ J. DE FINANCE, *Cittadino di due mondi: il posto dell'uomo nella creazione*, Teologia e filosofia 22, Libr. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1993, 15. *La suddetta dualità di punti di vista mette in evidenza una singolarità, che impedisce di ritenere paradigmatica la definizione tradizionale dell'uomo. Se la corporeità e particolarmente la corporeità umana non è necessariamente implicata nell'apertura all'essere, come escludere a priori che possano esistere altri soggetti pensanti, la cui apertura all'essere non sarebbe mediatizzata dalla apertura al mondo? Potrebbe darsi che, tra gli esseri dotati di pensiero, la specie umana rappresenti soltanto la varietà più umile. L'uomo sarebbe così il cittadino di due mondi, e ciò spiegherebbe perché egli in nessuno d'essi si trovi pienamente a suo agio.*

⁵¹⁰ Cfr. D. PARFIT, *Reasons and Persons*, Oxford University Press 1984.

⁵¹¹ R. SPAEMANN, *Personen*, 299. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 234.

⁵¹² Cfr. R. SPAEMANN, *Personen*, 289. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 229.

conduzca a la persona a desplegar relaciones del mismo tipo sobrepasando el vínculo biológico. Un ejemplo de ello es la fraternidad que se puede generar entre amigos, o la maternidad y paternidad espiritual que puede llegar a desarrollar aquel que es célibe.

Spaemann trae a colación otros elementos que pueden ayudar a comprender mejor su concepto de persona y la relevancia de la interioridad personal como espacio de relación y de consulta consigo. Para Spaemann la persona posee una naturaleza, no solo una conciencia. No son conciencias sin más, sino personas. La temporalidad permite una mejor explicación de la barrera dentro-fuera que está presente en el pensamiento del filósofo alemán.

La diferencia dentro-fuera es conocida por las personas sobre la base de la temporalidad. Es la temporalidad que hace emerger la relación de las personas consigo mismas. Se trata de la relación con el pasado, presente y futuro. Todo hecho vivido tiene dos caras: el hecho como tal y la vivencia subjetiva del mismo. Esta es la subjetividad que se exterioriza y de la que se crece en posesión. «La exteriorización de la subjetividad como temporalidad es la condición de la intersubjetividad esencial para las personas».⁵¹³ Todo lo que el otro puede presentar es el lado externo de sí que va cargado con su interioridad. La interioridad se da solo en representación simbólica porque todo lo que el otro puede transmitir es lo que externaliza.

Estos párrafos han servido para retomar lo ganado hasta ahora. Se puede concluir que la persona experimenta en su interior una *tensión hacia*, es decir, un impulso natural dirigido. Hasta ahora se han visto las estructuras de la persona en su ser tal, que permiten comprender el espacio interno de elaboración de sí, el cual,

⁵¹³ R. SPAEMANN, *Personen*, 130. *Das Sich äußerlichen werden der Subjektivität als Zeitlichkeit ist also die Bedingung der für Personen wesentlichen Intersubjektivität.* Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 115.

facilita el encuentro de las dos vertientes de la teleología: *in natura* y de la acción. Como ya se dijo, la elaboración de sí debería conducir a la asunción del fin natural (*Ziel*) como propósito (*Zweck*).

En esta parte se profundizará en lo que podrían ser las estructuras antropológicas de la *tensión hacia* que experimenta toda persona, a través de los escritos de Spaemann. Esa *tensión hacia* se tomará como la vocación trascendente de toda persona. Se abordarán tres estructuras: la dimensión relacional del conocimiento, el reconocimiento y la autotranscendencia y finalmente la libertad.

2. Dimensión relacional del conocimiento

Siguiendo este discurso, la persona sería, para decirlo con De Finance, “Ciudadano de dos mundos”. Tal condición indica una modalidad específica de relación consigo mismo y con el mundo. Se podría plantear aquí la pregunta por el conocimiento como ámbito personal también. Anteriormente se afirmó con Spaemann que, el conocimiento se da en una doble dirección, una especie de dinámica de ida y de vuelta. En el movimiento de ida la realidad se comprende por comparación con la persona misma y en el movimiento de regreso, la persona se comprende a sí misma por analogía con los vivientes que la circundan⁵¹⁴. La comprensión de la realidad que le es posible a un ser finito ocurre en estos dos movimientos. Una estudiosa de Spaemann, M.L. Pro afirma lo siguiente:

⁵¹⁴ *Die Wirklichkeit als sie selbst verstehen wollen, heißt, sie unter dem Aspekt größerer oder geringerer Ähnlichkeit mit uns zu betrachten. Die objektivierende Wissenschaft kennt am besten das uns Entfernteste, das Verhalten der einfachsten Elemente der unbelebten Materie. Und sie versucht, das uns Nächste und uns selbst als komplexe Kombination aus diesen Elementen zu verstehen. Je komplexer, desto schwieriger ist dieses Verstehen.* R. SPAEMANN, «Wirklichkeit als Anthropomorphismus», 201. Trad. Es Querer comprender la realidad como tal significa contemplarla bajo el aspecto de una similitud mayor o menor con nosotros. La ciencia objetivadora es la que mejor conoce lo más distante de nosotros, el comportamiento de los elementos más sencillos de la materia inorgánica. E intenta comprender lo más próximo y también a nosotros mismos como combinación compleja sobre la base de estos elementos. Cuanto más compleja tanto más difícil es esta comprensión. Trad. Es R. SPAEMANN, «Realidad como Antropomorfismo», 179.

En el antropomorfismo, la novedad es que, frente al antropocentrismo, el yo deja de ser el criterio para juzgar lo que es real, y lo es la variedad de contenidos que experimento en mi ser. De ahí su denominación como «antropomorfismo»: ver la realidad con forma humana o desde la perspectiva humana. En consecuencia, supondría que cada cosa posee una manera de ser en sí misma y un fin propio, esto es, un *telos*.⁵¹⁵

La dinámica en cuestión deja entrever la permeabilidad de la barrera dentro-fuera. El conocimiento no se da de modo solipsista sin contacto con el exterior, pero tampoco se da sin la autoexperiencia. Esta permite poner de sí en el encuentro con el mundo y con los demás vivientes. Esto llama en causa el concepto de ser-con (*Mitsein*). Los demás vivientes hacen de espejo y reflejan elementos o características de la persona que conoce en su contacto con la realidad.

a. Componente afectivo

El conocimiento en cuanto personal es relacional pues, establece vínculos con el mundo y de manera particular con los vivientes y la comunidad de personas. La persona tiende también a la verdad y al bien en sí. Sin embargo, el error se puede dar. En este caso porque se ofusca la conciencia, pero ¿qué la ofusca? Si la interioridad es también espacio de libertad, el ámbito afectivo tiene también un rol importante en el conocimiento. Si se aplica el pensamiento de Spaemann, se podría introducir el concepto de la *curvatio* y de la centralidad en el medio orgánico para comprender tal fenómeno.

El fenómeno afectivo que puede ocurrir favoreciendo u obstaculizando el conocimiento, es explicado por Karol Wojtyła a través de un análisis fenomenológico del querer. Wojtyła se refiere a dicho fenómeno como “emotivización de la conciencia” como se ha referido epígrafes anteriores. Para el

⁵¹⁵ M. L. PRO VELASCO, *Introducción a la ética de Robert Spaemann*, Filosofía hoy 82, Editorial Comares, Granada 2021, 57.

filósofo polaco, la libertad está contenida en la frase “yo quiero”. Esa sería, por así decirlo, la libertad en acto. De otra parte, estaría el querer en potencia. Este se refiere a “lo que me apetece”, lo cual no siempre está descifrado, en virtud de lo cual, se padece. Se trata del movimiento natural no interpretado y por tanto no poseído aún.

Permanece así hasta que se llega a un proceso de comprensión que debería llevar a la integración del querer potencial para integrarlo en el “yo quiero”. Este sería otro modo para describir lo que ocurre en la distancia de sí. Sin embargo, puede ocurrir que la fuerza de las emociones tenga tal ímpetu que nuble el “yo quiero”. En la filosofía de Wojtyla esto impediría que la conciencia continúe reflejando los objetos y por lo tanto el conocimiento se dificulta.

Para Spaemann, el descubrimiento de la persona es un punto clave. El influjo que sobre tal concepto ha tenido el cristianismo, lleva a nuestro autor a sostener que el lugar de las decisiones es el corazón como el lugar en donde el espíritu se vuelve en realidad determinante del hombre. El acto principal del corazón es el amor:

Pero el lugar de decisión entre espíritu y carne es el lugar de decisión sobre si el espíritu no permanece en espíritu, sino que se convierte en la realidad determinante del hombre. Este lugar es el corazón. El acto del corazón, cuando se expone a la luz, es decir, al espíritu, significa: amor⁵¹⁶

¿Sugiere esta postura que, en el proceso de comprensión de la realidad, el primer paso lo da el ámbito afectivo y luego entra el proceso de raciocinio? La

⁵¹⁶ R. SPAEMANN, *Personen*, 182. *Der Ort der Entscheidung aber zwischen Geist und Fleisch der Ort der Entscheidung darüber, ob der Geist nicht Geist bleibt, sondern zur bestimmenden Wirklichkeit des Menschen wird, dieser Ort ist das Herz. Der Akt des Herzens, wenn es sich dem Licht, also dem Geist aussetzt, heißt: Liebe.* Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 152.

respuesta no es sencilla, pues al tratarse de un ámbito personal hay muchos elementos en juego. El proceso de conocimiento entendido desde el realismo aristotélico tomista es un único proceso en varias etapas. Ciertamente se toma en cuenta el conocimiento sensitivo que adquiere sentido con el paso a la abstracción. En este caso, el conocimiento se aborda desde otro punto de vista que toma en consideración no solamente la persona que conoce sino su entorno exterior y también interior.

Si lo que hace que el alma sea espiritual es el corazón, pareciera que, de la manera como lo presenta Spaemann, el ámbito afectivo tuviera una cierta precedencia en este proceso. ¿De qué tipo de precedencia se trata? Es común que se diga “primero se piensa y después se decide”, esto tiene una lógica propia. Lo que se dice aquí es que “primero se decide y después se justifica”. En coherencia con lo que Spaemann plantea en sus escritos, no habría una precedencia temporal, sino más bien un intento de dar realce al elemento afectivo en la comprensión de la realidad, de sí y de los demás. Tampoco se trataría de una primacía ontológica. Es más bien una distinción dentro de un proceso complejo que supone una lectura integrada de los elementos implicados. En el fondo lo cognoscitivo va de la mano de lo afectivo. Aunque distintos no son separables. El resultado final del proceso puede fallar por cualquiera de ambos componentes. Se trata de un dinamismo psíquico muy complejo y sutil.

Para comprender mejor cuanto dice Spaemann habría que traer a colación algunos conceptos. Que el alma sea espiritual supone un proceso de divinización de ésta como se ha visto antes. Conlleva entonces lo que se entiende por benevolencia, es decir, el amor racional que busca el bien correspondiente para sí y para el otro, que busca en el bien sí. En este caso, la benevolencia ocuparía un lugar primordial en el raciocinio intelectual y, en cuanto a la naturaleza, se situaría en el marco de lo que Spaemann entiende por *Naturgemäßigkeit*. Un crecimiento natural de acuerdo con los fines.

Un escenario diferente vendría dado si por componente afectivo se entiende el afecto que se mantiene en la centralidad del yo, por tanto, en la *curvatio*. El conocimiento como tal estaría viciado, como lo afirman autores de la talla de Tomás de Aquino⁵¹⁷. Este conocimiento seguiría la lógica del crecimiento natural según un origen, pero no los fines: *Naturwüchsigkeit*.

b. Conciencia

Sin entrar en el debate ético, otro elemento que Spaemann considera es la conciencia (*Gewissen*). La conciencia es el signo más claro de la persona, aísla al hombre y al mismo tiempo lo sustrae del individualismo. Lo aísla en el sentido de que somete los vínculos desde la obligación y solidaridad a la responsabilidad por sí mismo. Está en juego un modo de ser que no se puede calificar como egoísmo sino como responsabilidad⁵¹⁸. No se trata de un oráculo, sino de un juicio. A su modo de ver, la responsabilidad se orienta hacia los conceptos de bien y mal, belleza y fealdad. Estos conceptos deberían ser asumidos por la persona en su responsabilidad.

⁵¹⁷ En las Cuestiones Disputadas sobre el Mal, Tomás de Aquino aborda esto: Lo que no es un bien verdaderamente, es un bien aparente de dos maneras. Algunas veces, ciertamente, por un vicio del intelecto, como cuando alguien tiene una falsa opinión sobre lo que hay que hacer, porque piensa que la fornicación no es pecado, o porque no tiene uso de razón; y un defecto de este tipo procedente del intelecto disminuye la culpa, o la excusa totalmente. Mas otras veces no es un defecto por parte del mismo intelecto, sino más bien por parte de la voluntad; pues "como es cada uno, tal es su concepción del fin" como se dice en la *Ethica*, pues por experiencia sabemos que lo que es bueno o malo nos parece de otro modo según lo amemos o lo odiemos. Y por esto, cuando alguien tiene un afecto desordenado hacia algo, dicha afección desordenada impide el juicio correcto del intelecto en tomo a una cosa por elegir. Y así, el vicio no está principalmente en el conocimiento sino en la afección. Y por esto, quien así peca, no se dice que obra por ignorancia, sino que obra con ignorancia, como se distingue en la *Ethica*. TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones Disputadas sobre el Mal*, EUNSA, Ediciones Universidad de Navarra, S.A, q2, a3.

⁵¹⁸ Cfr. R. SPAEMANN, *Personen*, 203; Cfr. R. SPAEMANN, *Personas*, 166.

El hecho de que la persona constituya un centro vital permite establecer que son también perspectivistas⁵¹⁹. Con esta idea Spaemann quiere aclarar la doble abstracción que ocurre en las personas en relación con los fines: al hacer la experiencia de ser causa elige algunos hechos como fines de la acción mientras rechaza otros. Para Spaemann esta doble abstracción sugiere que existe la posibilidad de incluir en los propios fines perspectivas diferentes de las propias o incluso limitarse en la consecución de algunos por no ser compatibles con algunos intereses.

Tal raciocinio supone la responsabilidad. En este caso la capacidad de responder por la propia vida ante los demás y también ante sí mismo. Esto conlleva el que la persona deba justificar sus intereses ante sí mismo y ante los demás según el significado de una vida recta. Estas reglas derivan de la consideración de la naturaleza humana en tensión perenne en relación con unos fines:

Las reglas de la vida recta derivan de una consideración de la naturaleza humana, de las leyes de la convivencia humana y de los deberes dados históricamente de antemano. Pero el carácter de obligación mismo, para una persona, no deriva de ninguno de estos contenidos. De todos ellos se puede distanciar reflexivamente. De ninguno de estos contenidos deriva una coacción instintiva. Somos nosotros los que creamos semejante coacción renunciando a la reflexión distanciadora y reconociendo una responsabilidad para con nosotros mismos. En la idea de responsabilidad para consigo mismo la persona se realiza de modo ejemplar. La renuncia a la reflexión distanciadora no es una recaída en la inmediatez natural, sino una inmediatez nueva, que es posible porque el hombre se distancia de todos los intereses, de los propios como de los de los demás, que valen inmediatamente para él. La razón está en que eso significa hacerse responsable de la propia vida como un todo, por tanto, también de los propios intereses y los impulsos que dirigen la acción. En principio, la reflexión se orienta también por estos intereses.⁵²⁰

⁵¹⁹ R. SPAEMANN, *Personen*, 198. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 163.

⁵²⁰ R. SPAEMANN, *Personen*, 200. *Die Maßstäbe dieses richtigen Lebens lassen sich zwar aus einer Betrachtung der menschlichen Natur, der Gesetze des menschlichen Zusammenlebens und aus den geschichtlich vorgegebenen Verpflichtungen gewinnen. Aber der Verpflichtungs-charakter selbst folgt für eine Person aus keinem dieser Inhalte.*

La persona sería responsable de sus propios intereses, a la luz de la vida recta de la que habla Spaemann. ¿Qué ocurre entonces cuando la conciencia se ofusca o es víctima del? Para autor alemán el problema de la ofuscación⁵²¹ de la conciencia no se debe tanto al desconocimiento⁵²² de la moral cuanto al no asumir sus exigencias. Esto reenvía a un problema afectivo en el proceso decisonal y de toma de conciencia (*Bewusstsein*) en la distancia de sí. En esto es preciso hilar fino. Spaemann distingue en esta postura dos elementos: subsunción⁵²³ (*Subsumption*) y decisión de conciencia (*Gewissenentscheidung*). El primero supone el juicio en el que la persona reconoce que su acción recae sobre *esta* regla y no sobre otra. Se trata de la intelección de valores (*Werteinsicht*) que se unen a una voz, que impulsa no solo a la subsunción de una determinada norma, sino al juicio mismo. El segundo elemento explica la conexión no necesaria que existe entre decisión y conciencia. Se puede tomar una decisión sin haber seguido el juicio de subsunción. La decisión no la toma la conciencia sino la persona que decide seguirla o no. El primer elemento juega un papel importante en el modo de concebir el carácter absoluto de la conciencia:

Zu all diesen kann sie ja reflektierend in Distanz gehen. Von keinem dieser Inhalte geht eine instinktive Nötigung aus. Wir selbst schaffen erst eine solche Nötigung, indem wir auf die distanzierende Reflexion verzichten und eine Verantwortung für uns selbst anerkennen. Im Gedanken der Verantwortung für sich selbst realisiert sich die Person auf exemplarische Weise. Der Verzicht auf distanzierende Reflexion ist ja nicht ein Rückfall in natürliche Unmittelbarkeit, sondern eine neue, die erst möglich wird dadurch, dass der Mensch sich von allen Interessen, sowohl eigenen wie denen anderer, die sich für ihn unmittelbar geltend machen, distanziert. Denn das bedeutet es, das eigene Leben als Ganzes, also auch die eigenen Interessen und handlungsleitenden Impulse zu verantworten. Trad. Es. R. SPAEMANN, *Personas*, 164.

⁵²¹ Cfr. R. SPAEMANN, *Personen*, 206. Cfr. R. SPAEMANN, *Personas*, 168.

⁵²² Es cierto que en muchas ocasiones se trata de un desconocimiento, sin embargo, este desconocimiento no se refiere tanto a la erudición en materia de moral, sino que, podría ser en el ámbito de la interpretación de las propias tendencias e instintos de acuerdo con su finalidad natural y el proyecto de sí.

⁵²³ Para Spaemann hay una imagen que explica esta subsunción. Se encuentra en el relato bíblico que se encuentra en 2 Sam 12, 7. La conversación del profeta Natán con el Rey David. El relato acerca del depredador de la oveja del pastor pobre conduce, al profeta a decirle al Rey David “Tú eres ese hombre”. Se trata del ejercicio personal iluminado por la razón en la que se dice “a mi se me aplica esta norma”.

El carácter absoluto de la conciencia significa solamente que nadie puede imponer a otro el acto de subsunción de sí mismo en algo general, pues el juicio de subsunción no se puede derivar por su parte de una regla, pues, de serlo, se produciría una iteración infinita. La regla que nos prescribe un determinado comportamiento de subsunción precisa un juicio que decida que se trata de un caso de aplicación de este comportamiento, y así sucesivamente. De ahí que el juicio no sea nunca sencillamente observar una regla.⁵²⁴

Si la persona tiende a la verdad y al bien en sí implica que pueda a su vez equivocarse. Con todo, en la conciencia se manifiesta la grandeza de esta tendencia: al absoluto. No se trata solamente del bien que subjetivamente le corresponde a una persona, sino del bien que en sí mismo le corresponde. A la razón práctica le supone una fatiga el ejercicio de subsunción, que se daría en el ámbito de la distancia de sí y de la relación consigo mismo. Tal fatiga, a su vez, implica la búsqueda de la verdad y de lo incondicionado por parte de la persona.

3. Reconocimiento y autotranscendencia

a. Fenomenología del concepto

La percepción interior de una *tendencia hacia* se relaciona con algunos aspectos de los que se ha hablado con anterioridad. La relación dentro-fuera, por ejemplo. Como se dijo en epígrafes anteriores, tal relación permite que una determinada interioridad se exteriorice y a su vez, que la exterioridad entre en la interioridad. Este movimiento que ocurre en los vivientes ocurre de manera particular en las personas. «La identidad hacia la que trascendemos, la otra persona,

⁵²⁴ R. SPAEMANN, *Personen*, 209. *Sie bedeutet nur, dass niemand einem anderen den Akt der Subsumtion seiner selbst unter ein Allgemeines aufnötigen kann. Denn das Subsumtionsurteil kann nicht selbst wieder aus einer Regel abgeleitet werden, sonst ergäbe sich eine unendliche Iteration. Die Regel, die uns ein bestimmtes Verfahren der Subsumtion vorschreibe, bedürfte wieder eines Urteils, das darüber befindet, dass hier der Fall für die Anwendung dieses Verfahrens vorliegt, usw. Urteilstkraft ist daher nie nur einfaches Regelbefolgen.* Trad. Es. R. SPAEMANN, *Personas*, 170.

se halla en nosotros en una relación de reciprocidad»⁵²⁵. De esto se puede concluir, que el otro es parte de *mi* mundo y que yo soy parte del suyo.

La identidad (numérica) a la que tiende una persona se da por las cualidades que en un primer momento manifiesta. Con todo, tal identidad no puede reducirse a las cualidades, pues según Spaemann, son susceptibles de simulación. Se trata de una renuncia a la simulación del otro bajo la forma “es para *mi*”. Se debería poder añadir “yo soy para él”. Se puede ver aquí también que para el hombre, según Spaemann, no existen relaciones puras sujeto-objeto, sino que más bien, las personas tienen con el mundo que las rodea una relación de coexistencia. Esta coexistencia no se reduce únicamente a la relación de las personas entre sí, sino con todos los vivientes.

En el caso de las personas, estas se manifiestan y ocultan. Cada acto manifiesta toda la persona, pero ésta no se reduce a tal acto concreto. Para Spaemann, las personas son simultáneamente sujetos y objetos. Pollini explica el modo de comprender esta parte de la filosofía de las personas del autor alemán. Este nexo es importante para comprender a Spaemann:

[...] un tal nexo intrínseco, que se puede expresar en los términos de una naturaleza dotada de una dimensión espiritual subjetiva y al mismo tiempo un espíritu dotado de una dimensión natural objetiva⁵²⁶

Esta apertura radical al otro, a los otros manifiesta entre otras cosas la vocación trascendente de la persona. Es a su vez el ejercicio de superación de la

⁵²⁵ R. SPAEMANN, *Personen*, 99. *Das Selbstsein, auf das hin wir uns transzendieren, die andere Person, steht zu uns in einer Beziehung der Gegenseitigkeit*. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 89.

⁵²⁶ M. POLLINI, *Lineamenti della filosofia delle persone di Robert Spaemann*, 28. [...] *un tale nesso intrinseco, che si può esprimere nei termini di una natura dotata di dimensione spirituale-soggettiva e, al tempo stesso, di uno spirito dotato di una dimensione naturale-oggettiva*.

curvatio natural para entrar en otro mundo que existe más allá de la centralidad del yo. La trascendencia en la esfera de pensamiento de Spaemann se relaciona con varios conceptos: reconocimiento y libertad. La trascendencia no existe sin el reconocimiento de las personas y tampoco sin la afirmación libre:

Teóricamente avanzamos hacia los objetos. Pero la individualidad se torna accesible únicamente en la afirmación libre, en un acto de aceptación. Este acto, empero, en el que la vida se trasciende a sí misma y deviene una totalidad que examina sus estados, sólo es posible merced a la suprema fuerza de la vida. Esta autotranscendencia de la vida es lo racional: en su forma más elemental hablamos de justicia; en la más alta, de amor.⁵²⁷

La trascendencia ocurre cuando el otro se vuelve “real para mí”, cuando no es un objeto, sino que es percibido como un sujeto, es decir, la persona renunció al reductivo “para mí”. En palabras más sencillas sería “yo soy real para el otro y el otro es real para mí” y entre los dos existe un vínculo relacional que parte de la coexistencia (*Mitsein*) en el mundo. Ser racional significa hablar desde la centralidad que “me” es peculiar como ser vivo y poder reconocer lo demás en el significado que tiene para “mi” y sobre todo el significado que “tengo” para los demás. La razón, en cuanto que despertar a la realidad, conlleva la conciencia de la realidad en la que el otro se vuelve real para *mí* y yo real para él. Desde este modo de verlo, la razón es un cambio de perspectiva al reconocer al otro en cuanto otro. Para Spaemann el reconocimiento (*Anerkennung*) del ser en sí es siempre un acto libre y lo considera el núcleo de la dignidad humana.⁵²⁸

⁵²⁷ R. SPAEMANN, *Glück und Wohlwollen*, 122. *Theoretisch dringen wir vor zu Objekten. Selbstsein wird nur zugänglich in freier Affirmation, in einem Akt der Anerkennung. Dieser Akt aber, in dem Leben sich selbst transzendiert und in dieser Selbsttranszendenz zu einem seine Zustände überprüfenden Ganzen wird, ist nur möglich aus der höchsten Kraft des Lebens. Diese Selbsttranszendenz des Lebens ist das Vernünftige: In ihrer elementarsten Form sprechen wir von Gerechtigkeit, in ihrer höchsten von Liebe.* Trad. Es. R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, 145.

⁵²⁸ Cfr. R. SPAEMANN - R. LÖW, *Die Frage Wozu?*, 294. *Die Fähigkeit zu solcher Anerkennung ist der Kern dessen, was wir Menschenwürde nennen.*

b. Estructura del concepto

Comprender el significado que Spaemann da al concepto de reconocimiento (*Anerkennung*) supone colocarlo teóricamente. Tal concepto no ha sido una invención del filósofo y en el modo de abordarlo se perciben algunas influencias del idealismo alemán. Sin ánimo de hacer una investigación detallada, se expondrá a continuación una breve explicación de este con el fin de poder encontrar algunas pistas sobre el origen del concepto en nuestro filósofo. Esto permitirá comprender de manera más completa su contenido.

La estructura del concepto como tal indica una relación entre dos extremos: x reconoce y en cuanto z (predicado atribuible). Y reconoce recíprocamente a x y, el vínculo genera una actitud mutua correspondiente. Se trata de una relación esencialmente recíproca de la que brotan consecuencias normativas para ambas partes. C. Halbig en un artículo que se titula *Struktur des Begriffs Anerkennung* (Estructura del concepto de reconocimiento) realiza una clasificación importante para situar el concepto, el cual no siempre ha sido visto de la misma manera por diferentes autores. Tal estudio se presenta como una investigación en torno a las preguntas: ¿entre quienes se da el reconocimiento? ¿cuáles son las características normativas objeto del reconocimiento y la ontología de tales características? En relación con la primera pregunta, C. Halbig establece dos tendencias primarias: Fichte y Hegel. Fichte por un lado se inclina por el reconocimiento únicamente entre sujetos autoconscientes (*Selbstbewussten*). Hegel a su vez amplía su ámbito de aplicación, según C. Halbig, de la siguiente manera:

[...]entre las personas, por una parte, y las instituciones sociales, por otra. Desde el punto de vista de Hegel, estas relaciones verticales de reconocimiento se forman en el plano horizontal e interpersonal: los cónyuges, por ejemplo, solo pueden tener una confianza adecuada entre sí

si pueden aceptar que esta esfera de confianza es socialmente respetada y está protegida por la ley.⁵²⁹

A partir de este análisis ya se podría decir que en Spaemann el concepto no es puro, es decir no es absolutamente hegeliano y tampoco fichteano. Se trata de una relación entre seres autoconscientes en acto, que no excluye a los que son potencialmente autoconscientes. Tampoco se trata de una lucha de autoconciencias⁵³⁰. Para Spaemann el reconocimiento es:

El reconocimiento [...] puede ser entendido como pertenencia a la especie *homo sapiens*. Si el reconocimiento no significara más que eso, el reproche de «especiesismo» estaría justificado. Un reconocimiento así sería parcialidad con la propia especie. El reconocimiento de un hombre como persona significa algo distinto, aun cuando reconozcamos por principio a todo hombre como persona, sin exigirle ulteriores cualificaciones, y asimismo en el caso de que el concepto de persona coincida extensionalmente con el de hombre⁵³¹

⁵²⁹ C. HALBIG, «Struktur des Begriffs «Anerkennung»», en *Handbuch Anerkennung*, Springer VS, Münster/Sydney 2020, 29-39, 31. [...] zwischen Personen einerseits, Gemeinschaftsformen sozialen Institutionen andererseits bestehen. Aus Hegels Sicht bilden solche vertikalen Anerkennungsbeziehungen auf der horizontalen, interpersonalen Ebene: Ehepartner etwa können einander nur dann ein angemessenes Vertrauen entgegenbringen, wenn sie annehmen dürfen, dass diese Vertrauensphäre sozial geachtet und rechtlich geschützt ist.

⁵³⁰ Así interpreta Kloc-Koncolowicz la lucha por el reconocimiento presenta en la Fenomenología del Espíritu de Hegel. La lucha radica en que una de las autoconciencias: primero entra la exclusión de la autoconciencia del otro y la prueba de la independencia de la propia. Entra la dinámica señor (autoconciencia fuerte) y siervo. A través del trabajo, la conciencia de los esclavos se separa de los objetos. El trabajo y la educación tienen por ello un propósito liberador y creador de cultura, esto les permite ser reconocidos por la autoconciencia primera. El reconocimiento es a través del trabajo. Este reconocimiento también se da a nivel político: los Estados se excluyen por la guerra. Aceptan las limitaciones según el derecho internacional. Cfr. KLOC-KONKOLOWICZ, «Georg Wilhelm Friedrich Hegel», en *Handbuch Anerkennung*, Springer VS, Münster/Sydney 2020, 127-133, 128.

⁵³¹ R. SPAEMANN, *Personen*, 222. Sie kann verstanden werden als Zugehörigkeit zur selben Spezies *homo sapiens*. Wenn Anerkennung nichts, als dies bedeutete, so wäre der Vorwurf des »Speziesismus« berechtigt. Anerkennung wäre dann nur so etwas wie Parteilichkeit für die eigene Art. Anerkennung eines Menschen als Person bedeutet etwas anderes, und zwar auch dann, wenn wir prinzipiell jeden Menschen als Person anerkennen, ohne weitere Qualifikationen zu verlangen, ja sogar, wenn der Personbegriff extensional mit dem des Menschen zusammenfiele. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 180.

Se ha dicho que el reconocimiento supone una adecuación en el comportamiento, en cuanto acto libre de acogida mutua que, permite el surgimiento de la relación yo-tú, yo-nosotros. El surgimiento de la realidad “nosotros” le quita la predominancia al yo. Esta relación yo-nosotros mantiene una importante tensión y no es recomendable que se traslade la predominancia a ninguno de los extremos.

Las características normativas como objeto del reconocimiento son agrupadas por C. Halbig en dos grupos⁵³²: monista cuyo representante principal sería Fichte y pluralista cuyos principales representantes serían C. Taylor y A. Honneth. El primer modelo sostendría que la autoconciencia manifestada en la libertad funda el reconocimiento y sus consecuencias normativas. En el caso del segundo, para C. Taylor habría dos elementos: el reconocimiento basado en la igualdad universal de las personas como objetos morales y entidades jurídicas. A. Honneth añadiría al reconocimiento tres dimensiones: el amor como una relación de reconocimiento en sí misma, la confianza en sí mismo en cuanto sujeto de derechos y la autoestima y solidaridad como sujeto de capacidades y obligaciones.

La ontología de estas características normativas brota en C. Halbig de una pregunta de fondo⁵³³: ¿son estas características una construcción o pertenecen al sujeto en cuanto tal? Al respecto afirma que existen autores que consideran el reconocimiento desde una perspectiva positivista: el objeto debe cumplir con ciertos requisitos para ser reconocido porque el reconocimiento es fuente de normatividad. Una visión más realista sostendría que el reconocimiento es constitutivo de la subjetividad.

c. Cosmovisión de fondo

⁵³² Cfr. C. HALBIG, «Struktur des Begriffs «Anerkennung»», 33.

⁵³³ Cfr. *Ibid.*, 33-34.

Habiendo iluminado el concepto de reconocimiento desde varias aristas, se podría decir que para Spaemann, aunque el reconocimiento tenga consecuencias éticas, no se juega en el campo ético. En el fondo radica en una pregunta no menos importante: ¿cómo se puede justificar que el *otro, que no soy yo* tiene el mismo estatuto ético? En el caso de la reflexión de Spaemann, no se trata de un devenir reconocible sino de un razonar que permite concluir algo. El vínculo con la alteridad se da desde el momento mismo en que se es persona, porque significa reconocer (no otorgar) el lugar que tiene una determinada persona en la comunidad de las personas.

Reconocer es para el filósofo alemán un ejercicio de autotrascendencia opuesto a la autoafirmación y que se entiende como expresión del amor.⁵³⁴ Se asocia también al ejercicio en el que el otro se vuelve real *para mí*. En este espacio de reconocimiento en el que la persona se trasciende a sí misma se dan una serie de renunciaciones⁵³⁵ que Spaemann enuncia de la siguiente manera: renuncia a la autoafirmación ilimitada, renuncia a ver la realidad únicamente bajo el contexto vital y la renuncia a objetivizar al otro y a verlo como medio para fines.

En un nivel más fundamental esta es la base de la moralidad y el concepto que utiliza el filósofo alemán es dejar-ser (*seinlassen*). Este dejar ser la realidad en sus personas, vivientes y demás realidades supone una mirada previa a la normatividad. Se trata de la actitud de lectura de lo real. Si bien pensar en el abandono en el ser y el dejarlo ser (*Gelassenheit* y *seinlassen*) evoca de, inmediato las célebres afirmaciones heideggerianas en *Vom Wesen der Wahrheit*⁵³⁶ (Sobre la

⁵³⁴ *Riconoscimento è autotrascendenza. Il suo movente è opposto all'autoaffermazione. Possiamo chiamarlo "amore", se noi intendiamo qui il movimento con cui l'altro diventa per me reale.* R. SPAEMANN, «I due Interessi della Ragione», 25. Trad. Es Reconocimiento es autotrascendencia. Su motivo es opuesto al de la autoafirmación. Podemos llamarlo amor [*Liebe*] si con ello entendemos el movimiento mediante el cual el otro se vuelve real para mí. Trad. Es R. SPAEMANN, «Los dos intereses de la razón», 382.

⁵³⁵ Cfr. R. SPAEMANN, *Personen*, 225-228. Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 181-184.

⁵³⁶ Heidegger en su célebre conferencia se refiere con estas palabras al abandono (*Seinlassen*): Por lo general, hablamos del abandono cuando, por ejemplo, nos abstenemos de una empresa prevista» Dejamos de hacer las cosas, es decir, ya no las tocamos ni las

esencia de la verdad), podría ser interesante indagar qué entiende Spaemann por este concepto. *Seinlassen* se colocaría como un concepto relevante dentro de la transformación que Spaemann quiere operar: la recuperación de la mirada contemplativa sobre el mundo. Del mismo modo dígame de *Gelassenheit*, cuya mejor traducción es serenidad.

Spaemann considera dos tendencias en dicho concepto: uno estoico y otro cristiano. El estoico asociado a la *apathía* (*Leidschaftlosigkeit*), es decir, a una cierta imperturbabilidad. El cristiano⁵³⁷, por otro lado, considera la realidad como obra

molestamos. El abandono de algo tiene aquí el sentido negativo de la ausencia de algo, de la renuncia a algo, de la indiferencia e incluso de la omisión. *Gewöhnlich sprechen wir vom Seinlassen, wenn wir z. B. von einem geplanten Unternehmen abstecken. »Wir lassen etwas sein«, heißt: wir rühren nicht mehr daran und machen uns dabei nicht weiter zu schaffen. Das Seinlassen von etwas hat hier den verneinenden Sinn des Absehens von etwas, des Verzichtens auf etwas, der Gleichgültigkeit und gar der Unterlassung.* M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, en (1954), 15. Spaemann titula el último capítulo de su obra *Moralische Grundbegriffe* (Trad. Es Cuestiones fundamentales de Ética): *Gelassenheit*. La edición española lo traduce como *serenidad*. Si bien no es equivocada la traducción, se podría decir que no abraza de todo el concepto de *dejar ser* que supone *seinlassen*. Si bien *Gelassenheit* y *seinlassen* no significan lo mismo, se puede afirmar que ambos conceptos están relacionados. *Gelassenheit* como “abandono” y *seinlassen* como “dejar ser” indican ante todo un tipo de actitud ante el ser, abandonarse en él y dejarlo ser. En Heidegger esto tiene una tonalidad existencial particular de corte pagano, en Spaemann tal tonalidad es también existencial, pero supone una cosmovisión cristiana.

⁵³⁷ *In diesem Punkt unterscheidet sich die christliche Lebenslehre von der stoischen. Auch sie lehrt, wie alle Weisheitslehren der Welt, die Ergebung in das Schicksal. Aber sie unterscheidet sich von den anderen Weisheitslehren durch größeren Realismus einerseits und durch eine neue Motivation andererseits. Der Realismus liegt darin, daß die Grenzen der natürlichen Subjektivität wirklich ausgemessen werden. Der in diesem Sinne Gelassene trickst nicht sozusagen die Götter aus, indem er erklärt, die Trauben, die sie ihm vorhalten, seien ihm ohnehin zu sauer. Er ist nicht leidenschaftslos, nicht gleichgültig gegen den Erfolg oder Mißerfolg seiner Absichten, wie die Stoiker lehrten. Deshalb wird sein Scheitern dramatischer. Im Alten Testament wird Hiobs Hader mit Gott geschildert, seine verzweifelten Anklagen gegen Gott; denn im Unterschied zum Zyniker besteht Hiob darauf, daß die Wirklichkeit als Werk Gottes sinnvoll sein müsse. Aber er kann diesen Sinn nicht entdecken. Am Ende steht dann einfach die Kapitulation vor der Übermacht Gottes, der ihm vorhält, daß er und nicht Hiob schließlich das Krokodil und das Nilpferd gemacht hat. Und auch Jesus ist offenbar alles andere als ein stoischer Weiser, wenn er in Todesangst um sein Leben bittet, um dann hinzuzufügen: „Nicht mein, sondern dein Wille geschehe.“* R. SPAEMANN, *Moralische Grundbegriffe*, 105. La doctrina cristiana sobre la vida se diferencia en este punto de la de los estoicos. Ella, lo mismo que todas las doctrinas de sabiduría del mundo, enseña también la serenidad ante el destino. Pero se diferencia de cualquier otra, de una parte, por su mayor realismo, y de otra, por una motivación nueva: el realismo consiste en que los límites de la subjetividad natural son delimitados de acuerdo con la realidad. La persona serena en el sentido indicado no engaña, por así decir, a los

divina y, por tanto, llena de sentido (*sinnvoll*) y sugiere retraer la voluntad ante el fluir de los acontecimientos con la actitud con la cual lo hizo Cristo en el Huerto de Gestemán (*Gelassenheit*). No significa pasividad, sino afirmación de la realidad en cuanto valiosa, en cuanto es un valor y sugiere realismo frente a las contrariedades que, hacen parte de la existencia.

El *seinlassen* de Spaemann se puede explicar a partir del uso de dos conceptos que él mismo describe en dicho texto: el fanático y el cínico⁵³⁸. Al fanático asocia el comportamiento de quien considera que la realidad posee el sentido que él subjetivamente le da. En el caso del cínico se ve la renuncia al sentido y se limita al acontecer mecánico. Con esto se percibe que el filósofo alemán quiere presentar lo que no es el contenido de *seinlassen*.

Para el filósofo alemán, la realidad contiene ya originariamente la normatividad. Las etapas del *Selbstsein* desde las plantas hasta llegar al hombre tienen una intensidad gradual y análoga.⁵³⁹ El dejar-ser (*seinlassen*) podría indicar una forma de asombro, reverencia (*Ehrfurcht*) o estupor ante aquello que se vuelve real y que a su vez tiene una intensidad gradual. Existe, por ejemplo, una diferencia en el grado de posible reprensión entre pisotear una flor y un asesinato. Con todo ambos hechos tienen en común la falta de reverencia (*Ehrfurcht*) y respeto. Esto

dioses, explicando que las uvas que se le ofrecen están demasiado verdes para ella. No se queda impasible, ni le da lo mismo el éxito o fracaso de sus propósitos, como enseñaban los estoicos. Por eso son más dramáticos sus fracasos. En el Antiguo Testamento se describen las disputas de Job y sus desesperadas reclamaciones frente a Dios; ahora bien, Job, a diferencia del cínico, se apoya en que la realidad, como obra de Dios, debe estar llena de sentido. Pero él no puede descubrirlo. Al final tenemos sencillamente la capitulación ante el poder de Dios, que le muestra cómo Él y no Job ha hecho, en definitiva, el cocodrilo y el hipopótamo. Evidentemente también Jesucristo es muy distinto de un sabio estoico, cuando, en su angustia mortal, ruega por su vida añadiendo después: «... no se haga mi voluntad sino la tuya». Trad. Es R. SPAEMANN - J. MARÍA. YANGUAS, *Ética*, 131-132.

⁵³⁸ Cfr. R. SPAEMANN, *Moralische Grundbegriffe*, 102; Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN - J. MARÍA. YANGUAS, *Ética*, 127.

⁵³⁹ E. RECKTENWALD, *Natur und Teleologie bei Robert Spaemann*.

introduce la categoría del reconocimiento (*Anerkennung*) como importante para la moralidad y el ordenamiento jurídico.

Si se parte de lo dicho hasta aquí, se puede entender el reconocimiento a partir del asombro y reverencia por la realidad en lo concreto de las personas. El concepto se explica a partir de cómo se dan las personas unas a otras. Ya se ha visto que esta noción hace referencia a un habitarse mutuo de las personas (yo soy real para el otro y el otro es real para mí, por tanto, yo soy parte de su mundo y él parte del mío). Esto no se puede entender a partir del paradigma de cómo se dan las cosas naturales. Es más bien al contrario, las cosas naturales se dan análogamente a como se dan las personas: no se absorben las unas a las otras y su ser no coincide con la percepción (*Wahrnehmung*) de sí mismas.⁵⁴⁰ Esta excelencia del ser-sí-mismo (*Selbstsein*) en cuanto interioridad se sustrae al ser objetivado. Spaemann considera que el conocimiento de las personas no se da por objetivación, sino precisamente por reconocimiento.

El reconocimiento (*Anerkennung*) en cuanto el paso de la persona a la autotranscendencia supone, en primer lugar, la aceptación de que existen otros centros de significación más allá del propio ser-sí-mismo (*Selbstsein*). Existen otras subjetividades más allá de la propia. Es el paso que va más allá de la significación que se da en el mundo de los vivientes (*Lebenswelt*), renunciando a ver las personas como parte del propio mundo ambiente (*Umwelt*) y en consecuencia en función de su utilidad *para mí*. Para Spaemann el reconocimiento significa que, el otro es real. De la aceptación de un centro de significación absoluto se deriva la exigencia de una afirmación incondicionada frente a la cual la afirmación de sí no tiene cabida. Esto sería un modo de ver la emancipación reflexiva de la naturaleza dentro de la paradoja en la que la trascendencia (emancipación) es su realización. El reconocimiento del otro y de modo particular de las personas es un acto de libertad según Spaemann. ¿Qué significado tiene esto?:

⁵⁴⁰ Cfr. R. SPAEMANN, *Personen*, 217. Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 177.

El reconocimiento de la persona como un “alguien” no es una conclusión analógica o por la certeza subjetiva de algo objetivamente probable [...] Se trata de la libre adjudicación de propiedades que están presentes o no están presentes, aunque no tengamos ningún modo de demostrar ninguna de estas dos cosas.⁵⁴¹

A todo ello se podría hacer una objeción: ¿si el reconocimiento de las personas es un acto libre, entonces se trata de una acción subjetiva y cada persona reconoce a quienes quiere reconocer como tales? Desde luego no sería éste el sentido que Spaemann da al reconocimiento. De hecho, afirma que cuando existe un alguien, éste existe desde que existe el organismo vivo. «El ser de la persona es la vida del ser humano»⁵⁴². El reconocimiento de las personas no se encuentra en ese nivel. Ser persona no es una ficción jurídica, no es la determinación de si se es o no se es persona, ni tampoco es la afirmación de lo mismo en virtud de ciertas características. La clave para entender el reconocimiento es el darse de las personas unas a otras. En otras palabras, el reconocimiento para Spaemann no sería un concepto ético, sino metafísico emanado de la realidad de las personas. Sin duda tiene un impacto ético, pero no encuentra en ese nivel su fundamento:

¿Todos los hombres son personas? Resulta que la respuesta afirmativa tiene requisitos previos. Presupone que, aunque las personas están *a priori* en una relación recíproca basada en el reconocimiento, este reconocimiento no precede a la persona como su condición, sino que responde a una reclamación que emana de alguien.⁵⁴³

⁵⁴¹ R. SPAEMANN, *Personen*, 218. *Der Anerkennung der Person, als eines „Jemand“ ist nicht ein Analogieschluss oder subjektive Gewissheit eines objektiv nur Wahrscheinlichen [...] hier handelt es sich um das freie Zuerkennen von Eigenschaften, die entweder vorhanden oder nicht vorhanden sind, auch wenn wir beides nicht irgendwie „beweisen“ können.* Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 178.

⁵⁴² R. SPAEMANN, *Personen*, 303. *Das Sein der Person ist das Leben eines Menschen.* Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 236.

⁵⁴³ R. SPAEMANN, *Personen*, 11. *Sind alle Menschen Personen? Es zeigt sich, dass die bejahende Antwort Voraussetzungen hat. Sie setzt voraus, dass Personen zwar apriori in einer Anerkennung basierenden wechselseitigen Beziehung stehen, aber dass diese Anerkennung nicht dem Personsein als dessen Bedingung vorausgeht, sondern auf einen*

Spaemann sugiere que el ser-sí-mismo (*Selbstein*) y el reconocimiento del otro están en una relación de reciprocidad: “yo soy parte de *su* mundo” y “él es parte del *mío*”. En otras palabras, si el yo no se descubre como un tú, no puede ser un yo.⁵⁴⁴ El reconocimiento ocurre en el ámbito propio de la persona que es el mundo de los vivos y también en el cuerpo. No se trata de algo desencarnado o un mero ejercicio a priori. La corporeidad juega un papel muy importante, pues es el medio de ser para los demás. El modo de estar en el mundo del hombre es por medio de su cuerpo. La corporeidad pertenece esencialmente a su personalidad, permite percibir la revelación del otro y su esconderse como persona. Con este modo de abordar la cuestión, Spaemann se acerca a la filosofía dialógica de M. Buber⁵⁴⁵.

Para Spaemann, las personas no son algo que “hay” (*gibt*), que es un modo de darse más bien propio de las plantas y los animales. Las personas al existir en plural no solamente están ahí, sino que existen y esta modalidad está también dada por el hecho de su interconexión a través del reconocimiento. Esta profunda conexión es lo que también permitiría descubrir que son personas.

Tal vez sea importante introducir otro concepto utilizado por Spaemann y asociado al reconocimiento. Se trata del concepto de percepción (*Wahrnehmung*)⁵⁴⁶.

Anspruch antwortet, der von jemandem ausgeht. Este texto pertenece a la introducción a la obra *Personen*. La introducción a la traducción en lengua española es diferente.

⁵⁴⁴ Cfr. M. BUBER, *Yo y tú y otros ensayos* (2a. ed.), Prometeo Libros, Buenos Aires 2013. Las palabras básicas no expresan algo que existe fuera de ellas, si - no que una vez dichas, fundan una existencia. Las palabras básicas se dicen con el ser. Cuando se dice tú, se dice también el yo del par yo-tú. Cuando se dice eso, se dice también el yo del par yo-eso. Solo se puede decir la palabra básica yo-tú con todo el ser. Nunca se puede decir la palabra básica yo-eso con todo el ser.

⁵⁴⁵ Cfr. M. MAIER, *Philosophie der Begegnung: Studien über Robert Spaemann*, Eichstätter philosophische Studien 5, Verlag Karl Alber, Freiburg 2021^{Originalausgabe}, 920. Este filósofo desarrolla una tesis dentro de la que sostiene entre otras cosas, que existe cercanía entre la filosofía dialógica de Martin Buber y la filosofía de las personas de Robert Spaemann.

⁵⁴⁶ En un libre ejercicio etimológico, el término utilizado en alemán “*Wahrnehmung*” se podría analizar de una manera que permitiría entender mejor lo que Spaemann quiere decir. *Wahrnehmung* tendría una doble composición: *Wahr* (verdad) y *nehmung* (tomar). Lo que

Para Spaemann, percibir los intereses de una persona tiene que ver con el asumirlos y representarlos ante terceros. Solo en ese sentido serían percibidas (*wahrgenommen*) las personas.⁵⁴⁷ El reconocimiento es entonces autotranscendencia y este acto en el que el otro se hace real es llamado amor por Spaemann. De ahí nace el amor de benevolencia. Esta idea la desarrolla el filósofo alemán queriendo fundar el reconocimiento antes de todo imperativo moral. En efecto, al imperativo precede la pregunta por el motivo por el cual debe ser obedecido. El fondo del reconocimiento por el cual la otra persona se hace real tiene un sentido profundo en el asumir⁵⁴⁸ sus intereses en virtud del lugar que ocupa por derecho propio en la comunidad de las personas.

Por este motivo para Spaemann el reconocimiento es el primer paso de la moralidad. Percibir (*wahrnehmen*) a los demás como personas significa percibir este espacio relacional previo a todo imperativo que constituye la personalidad. La percepción de las personas es el fundamento de las obligaciones (*Pflichten*), pues se habla de obligaciones en relación con las personas. La experiencia del deber sería derivada de la percepción de las personas. Esta percepción no puede ser una simple receptividad, porque el ser-sí-mismo (*Selbstsein*) no se da como fenómeno, la persona solo podría ser el correlato de un acto de reconocimiento.⁵⁴⁹

La persona posee una naturaleza y está llamada a asumirla como propósito (*Zweck*), del mismo modo podría decirse que ocurre con el reconocimiento de las

se podría decir entonces es que la percepción indicaría un concepto aun más preciso: tomar la verdad.

⁵⁴⁷ Cfr. R. SPAEMANN, *Personen*, 220. Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 179.

⁵⁴⁸ Spaemann ofrece un ejemplo significativo con el relato de Caín y Abel que se encuentra en el cuarto capítulo del libro del Génesis. Cuando Dios le pregunta a Caín por su hermano, sostiene Spaemann, no le pregunta por su falta en el cumplimiento del deber de “no matar”, sino que le pregunta por su hermano, a lo que Abel responde si es acaso su guardián. El reconocimiento de las personas según Spaemann, se refiere más a esto que, a un ejercicio crítico. Las personas se reconocen unas a otras por el modo como se dan.

⁵⁴⁹ Cfr. M. MAIER, *Philosophie der Begegnung*, 607.

demás personas.⁵⁵⁰ Éste supone que la persona asume los intereses de las demás personas como propósitos. Así puede entenderse el significado del amor benevolente de un modo que va más allá de la identificación afectiva con el otro y asume como propia su tendencia al bien en sí. Las aplicaciones de esta cosmovisión van desde una mejor comprensión de las relaciones interpersonales hasta un planteamiento más adecuado de las relaciones políticas⁵⁵¹ enriqueciendo el concepto de bien común.

Habría dos modos equivocados de entender el reconocimiento: el primero tendría que ver con la pertenencia a la especie *homo sapiens*. Si el reconocimiento se redujera a esto, la acusación de especismo sería justa. «Reconocimiento sería parcialidad con la propia especie»⁵⁵². El argumento central es que identificar reconocimiento con pertenencia a la especie *homo sapiens*, no da motivos para evitar el sacrificio de uno de estos miembros en favor del todo. La prohibición de sacrificar un individuo en favor del todo no deriva tanto del valor elevado de las personas en relación con los demás vivientes, sino de que «el hombre es incommensurable, también respecto de los demás hombres. Esa es la razón por la

⁵⁵⁰ En este sentido, A. Kucinski, un estudioso del derecho natural en la obra de Spaemann, afirma lo siguiente: Teniendo en cuenta este principio [*vivere viventibus esse*], se puede afirmar que la persona tiene un derecho incondicional de reconocimiento que debe cumplirse en las relaciones con otras personas pero también que esta pretensión es prioritaria para todo reconocimiento y, en consecuencia, la personalidad no se constituye solo por el reconocimiento. *Unter Berücksichtigung dieses Prinzips [vivere viventibus esse] lässt sich behaupten, dass von der Person ein unbedingter Anerkennungsanspruch ausgeht, der in den Beziehungen mit anderen Personen eingelöst werden muss, aber auch dass dieser Anspruch zu jeglicher Anerkennung vorrangig ist und folglich Personalität nicht erst durch die Anerkennung konstituiert wird.* A. D. KUCIŃSKI, *Naturrecht in der Gegenwart*, 343.

⁵⁵¹ Spaemann sugiere, por ejemplo, que los conflictos de talla internacional son conflictos entre personas y por tanto, hablar de paz supone ir más allá de los acuerdos que ponen fin al uso de las armas. La paz es tal en la medida en que las relaciones entre las personas parten del reconocimiento y de su mutuo habitar.

⁵⁵² R. SPAEMANN, *Personen*, 222. *Anerkennung wäre dann nur so etwas wie Parteilichkeit für eigene Art.* Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 180.

que no hablamos de valor del hombre, sino de dignidad»⁵⁵³. Las personas construyen sistemas de relación en los que cada una tiene un lugar

El segundo modo equivocado de entender el reconocimiento del otro es verlo como “mi igual” (*meinesgleichen*). El reconocimiento no se da en virtud de lo que el otro tiene de igual, sino en su incomparabilidad (*Unvergleichlichkeit*) y singularidad (*Einmaligkeit*). Las personas pueden o no ser parecidas entre sí. Sin embargo, no es el parecido de lo que se trata en el reconocimiento, sino de que cada uno es inconmensurable en su dignidad. Para Spaemann el concepto de “mi igual” como determinante del reconocimiento, tendría también otro problema y sería el de concluir que primero se percibe cada uno como persona y luego los demás por analogía.

Hay que recordar que para Spaemann la persona ocupa un lugar que le pertenece por derecho propio en la comunidad de personas y, pertenece a un ámbito personal de relación. En este sentido, percibir a las personas como tales se refiere sobre todo a la percepción, como se dijo anteriormente, del espacio de relación a priori constituido por la personalidad. «Sólo percibiendo este espacio de relaciones nos descubrimos a nosotros mismos como personas»⁵⁵⁴. Esto tiene profundas implicaciones en la vida en sociedad de las personas y a su vez en la vida política de las comunidades de personas. No se entrará en los particulares porque excede el objetivo de este trabajo. De todos modos, hay algunos conceptos que es importante retener: nadie debe a otro (con minúscula) su ser-sí-mismo (*Selbstsein*), de donde el ser reconocido no es un acto “en pago”, sino, por así decirlo, exigible y por tanto, obligatorio en virtud del espacio relacional de las personas.

⁵⁵³ R. SPAEMANN, *Personen*, 222. [...] sondern daraus, dass es überhaupt inkommensurabel ist, auch in Verhältnis zu allen anderen Menschen. Darum sprechen wir nicht von einem Wert des Menschen, sondern von seiner Würde. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 181.

⁵⁵⁴ R. SPAEMANN, *Personen*, 223. Und nur zusammen mit diesem Beziehungsraum entdecken wir uns selbst als Personen. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 181.

El último capítulo de *Personen*⁵⁵⁵ versa sobre seis argumentos con los cuales Spaemann quiere demostrar que todos los hombres son personas. Este capítulo podría decirse es la clave de lectura de toda la obra como se ha visto anteriormente. Los argumentos son: la relación persona-especie, el reconocimiento, la intencionalidad, el status ontológico de los enfermos mentales, el status ontológico de los niños y la incondicionalidad del reconocimiento de las personas. Es curioso observar el modo como el concepto del reconocimiento no solamente es un argumento en sí, sino que está presente también en los otros cinco. En el fondo el hincapié que él podría querer hacer sería justamente que, no hay un salto⁵⁵⁶ ontológico del “algo” (*Etwas*) al “alguien” (*Jemand*), sino que quien pertenece al género humano será siempre un alguien y por tanto nada de lo que realice será “simplemente” animal. El reconocimiento se da a la persona como un todo, no a una de sus cualidades y tampoco en virtud de sus cualidades.

Como conclusión se podría decir que el concepto de reconocimiento es fundante de la intersubjetividad y, por tanto, es la base de una moralidad fundada en la normatividad de lo real. En breve el reconocimiento es el fundamento de todos los imperativos que exige el respeto (*Achtung*) que merecen las personas. Esta intersubjetividad es espacio de autotranscendencia en la medida que superando la centralidad del yo, la persona no solo elabora sus propias vivencias y movimientos para asumirlos, sino que asume los intereses y fines de los demás como propios comprometiéndose con ellos en su cumplimiento. El otro personal *es tan real para mí como yo mismo lo soy para mí*. Esta cosmovisión de la realidad manifiesta, las coordenadas dentro de las cuales se comprende el amor benevolente y el *ordo amoris*. Sólo afirmando la realidad y encontrando en ella el valor correspondiente

⁵⁵⁵ Cfr. R. SPAEMANN, *Personen*, 289. Este capítulo permite corroborar lo que ya en la introducción de la obra estaba presente: que, la obra fue escrita como parte del debate sobre el concepto de persona con Peter Singer y Derek Parfit.

⁵⁵⁶ Por lo mismo no existen personas potenciales, existen personas autoconscientes en potencia. Por esto el inicio y el fin de la existencia de la persona no pueden separarse del inicio y del fin de la vida humana.

sería posible dar un paso de autotranscendencia. El reconocimiento como acto de autotranscendencia es un acto de libertad.

En el siguiente epígrafe se hará un análisis de la libertad en relación con el proceso del que se viene hablando. Será importante retomar algunos aspectos mencionados en el primer capítulo y que recuerdan la teleología *in natura*. Será del caso retomar algunos conceptos desarrollados en relación con la persona para poder comprender mejor un concepto de libertad, que es ante todo la asunción de la propia naturaleza basada en la admiración.

4. Libertad: un marco adecuado

a. Teleología de la acción supone la teleología de la naturaleza

El mundo de la sola facticidad o del *factum brutum* no conoce el deber, pues en un primer momento el fin natural se presenta como una «coacción»⁵⁵⁷. El hambre, la sed, el dolor, esas primeras necesidades las tiene el hombre en común con los demás animales y este podría llamarse el hombre natural. Seguidamente aparecen los deberes que se presentan al mismo hombre en cuanto un ser moral. El perro no tiene opciones ante el plato de comida. El hombre por el contrario puede decidir si come o no y por qué motivos lo hace sopesando los fines que pondera. No los crea, los adopta en el marco de un “yo quiero”. Esto quiere decir que la teleología de la acción supone la teleología de la naturaleza. Existe una estructura lógica sobre la base de la teleología que abre la posibilidad a los propósitos de la acción de la naturaleza humana. Se pueden establecer como fines, medios para apuntar a fines que el hombre encuentra en su estructura de necesidades.

⁵⁵⁷ E. RECKTENWALD, *Natur und Teleologie bei Robert Spaemann*.

Esto parecería diametralmente opuesto a la moral kantiana. El filósofo de Königsberg elabora el fenómeno de la moral a partir del antagonismo deber-inclinación. Para Kant la acción moral comienza cuando el hombre se libera de una determinación heterónoma⁵⁵⁸ causada por sus inclinaciones. Se puede operar una distinción que aparece cuando el hombre se hace consciente de sí. No está dominado por el instinto, más bien puede distanciarse de los fines de la naturaleza y decidir secundarlos o no. En la fenomenología del instinto se puede encontrar su finalidad y por ello optar por secundarla o no.

Esto abre el camino para dos posibles motivaciones del impulso y de un «desacoplamiento intencional o incluso real de ambas»⁵⁵⁹. Spaemann cita a menudo el ejemplo de las fiestas romanas en las que se comía más allá de la saciedad y, por tanto, se ponía a disposición de los invitados los vomitorios. En ese caso se satisface el impulso de comer sobre la base de un fin objetivo: el hambre, pero se cae también en el vicio de la gula. Con un ejemplo de ese tipo se muestra la posibilidad de desacoplamiento intencional y real de los fines. En el caso de las fiestas romanas, el hambre se saciaba, pero se caía en una forma de degradación moral contraria al fin que supone saciar el hambre.

¿Cuál es para Spaemann el “centro” decisional donde toda esta reflexión ocurre? El filósofo alemán se adhiere, como se vio anteriormente, a la división tripartita del hombre que, encuentra en la Ética Nicomaquea y luego en las cartas paulinas: espíritu, alma y cuerpo. Para él es importante recurrir a lo que entiende por alma (*Seele*) que en el hombre recibe el nombre de alma espiritual (*Geistseele*).

⁵⁵⁸ Cuando la voluntad busca la ley que ha de determinarla en algún otro lugar diferente de la aptitud de sus máximas para su propia legislación universal y, por lo mismo, sale fuera de sí misma a buscar esa ley en la constitución de algunos de sus objetos, se produce entonces, sin lugar a dudas, la heteronomía. No es entonces la voluntad la que se da a sí misma la ley, sino que es el objeto, por su relación con la voluntad, el encargado de dar tal ley. [...] Esta relación no hace posibles más que imperativos hipotéticos, tales como debo hacer esto o lo otro porque quiero alguna cosa. I. KANT - R. R. ARAMAYO - I. KANT, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, 120-121.

⁵⁵⁹ E. RECKTENWALD, *Natur und Teleologie bei Robert Spaemann*.

El alma (*Seele*) es para él el principio vital⁵⁶⁰, la sustancia separada, el punto egocéntrico y del impulso teleológico natural⁵⁶¹. El Espíritu (*Geist*) es a través de lo cual se constituye la diferencia dentro-fuera a la luz del universal y lo eterno. «El espíritu humano se da solo como vida consciente [...]el que no conoce no vive completamente, sino que tiene vida a la mitad».⁵⁶²

Con el cristianismo el espíritu se comenzó a entender como el lugar de la verdad y gracias a lo cual se es partícipe de lo divino (*Teilhabe am Göttlichen*). Sería en el espíritu donde ocurre la diferenciación con la carne (*Fleisch*) asociada al impulso y a la tendencia egocéntrica. El lugar de la decisión entre lo espiritual y lo carnal y donde el espíritu toca la realidad más honda de la persona es el corazón⁵⁶³. El acto del corazón es el amor y para Spaemann es el corazón lo que hace que el alma se haga espiritual. El amor es el acto específico del alma espiritual y por tanto del alma personal.

El concepto de alma espiritual (*Geistseele*) es importante para diferenciar el alma del hombre del principio vital de los animales y plantas. Por el hecho de ser espiritual, el alma personal participa en la inmortalidad del espíritu. Con esto Spaemann quiere evidenciar que el alma se define por su función más alta: la espiritual:

Lo que hace hombre al hombre es el espíritu. El alma humana es esencialmente un alma espiritual, es decir, espíritu que al mismo tiempo es el principio de la vida material y diferencia las funciones animales y vegetativas. Por tanto, el alma participa en la inmortalidad del espíritu. Separada del cuerpo, las funciones materiales desde la nutrición hasta la

⁵⁶⁰ ARISTÓTELES, *De Anima*, II, 1, 412a 27-29. El alma es pues la entelecheia de un cuerpo natural que tiene vida en potencia y la vida es la nutrición y el crecimiento y la decadencia.

⁵⁶¹ Cfr. R. SPAEMANN, *Personen*, 181. Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 151-152.

⁵⁶² R. SPAEMANN, «Seelen», 144. *Menschlichen Geist gibt es nur als bewusstes Leben [...] Wer nicht erkennt, lebt nicht vollkommen, sondern hat nur ein halbes Leben.*

⁵⁶³ Cfr. R. SPAEMANN, *Personen*, 182. Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 152.

percepción sensual permanecen latentes, por así decirlo hasta la resurrección de la carne⁵⁶⁴

Partiendo de lo dicho, el espacio decisonal en el interior de la persona sería el corazón. Esto sugiere que el conocimiento e interpretación de los fines naturales y de la teleología de la acción tienen también un componente afectivo. Esto significa que puede potenciar el secundar ciertos fines, pero a la vez nublar la asunción de unos en favor de otros. En este espacio interior es posible asumirlos o rechazarlos. El amor como el acto del alma espiritual entendido como la tendencia al bien, no solo bien para “mí”, sino el bien en sí es la reflexión que permite ver que lo que impulsa el movimiento hacia un fin, es el amor por tal fin (*um willen*) y esto tanto la natural como la de la acción.

Reconocer la teleología *in natura* implica el reconocimiento de un fin intrínseco a partir de un movimiento que, igualmente tiene su origen en el interior del ser. La acción humana puede poner fines en el horizonte del fin natural. Ambos fines, natural y “libre”, están interconectados por el proceso de conocimiento de sí y de la realidad. La distancia de sí, el ser excéntricos permite, por un lado, asumir libremente los fines naturales, pero, por otro lado, existen también situaciones problemáticas que se generan cuando en virtud del libre albedrío, los fines natural y “libre” se desconectan.

Un ejemplo es el instinto sexual. Si no es un *factum brutum* ¿qué podría comunicar? El deseo del contacto sexual habla de un impulso, de un salir de sí y de

⁵⁶⁴ R. SPAEMANN, *Personen*, 183. *Was den Menschen zum Menschen mache, sei vielmehr der Geist. Die menschliche Seele sei wesentlich eine einige geistige Seele, das heißt Geist, der zugleich Prinzip materiellen Lebens ist und aus sich animalische und vegetative Funktionen ausdifferenziert. Deshalb partizipiere die ganze menschliche Seele an der Unsterblichkeit des Geistes. Getrennt vom Körper blieben die materiellen Funktionen, von der Ernährung bis zur sinnlichen Wahrnehmung, sozusagen latent, bis zur Auferstehung des Fleisches.* Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 153. El inicio de esta afirmación en Spaemann puede tener resonancias de la obra de Max Scheller *Die Stellung des Menschen in Kosmos*.

acogida de otro en un encuentro físico, de esta manera se puede observar la marca de la trascendencia en un movimiento interior cargado de lenguaje. La aproximación fenomenológica y la simbólica son una herramienta importante para reconocer qué elementos se encuentran presentes y descifrar su lenguaje. La persona podría ciertamente seguir el impulso en una óptica de objetivación del otro o seguir el impulso en una óptica de autotrascendencia en el don de sí. Cada una de estas actitudes supone una visión de la realidad y una postura interior ante aquello que percibe como fin. En ambas suposiciones, la unión de tipo sexual pudo haber ocurrido, pero claramente desde dos finalidades diferentes. Spaemann comenta esto:

Mediante conformaciones humanas y personales, la sexualidad fue integrada como elemento natural básico en una relación y personal. Eso significa también un aumento de intensidad y de significación. Santo Tomás de Aquino sostiene la opinión de que, en los hombres del paraíso, es decir, en los hombres plenamente humanos, el placer del acto sexual era el mayor posible, puesto que a la perfección le corresponde una sensibilidad perfecta. En cambio, la separación sistemática del placer sexual de su función natural —la transmisión de la vida humana— privaría al amor entre los sexos de la dimensión específicamente humana. El espiritualismo, de un lado, y el naturalismo, de otro, harían desaparecer lo verdaderamente humano. Cuando Max Horkheimer escribió que «la píldora nos ha costado la muerte del cuerpo erótico» pensaba en esto.⁵⁶⁵

La formación de la propia identidad sería otro ejemplo para tener en consideración. Cada persona asigna un lugar particular a algunas vivencias como

⁵⁶⁵ R. SPAEMANN, *Glück und Wohlfühlen*, 216. *Durch humane und personale Überformung wurde die menschliche Sexualität als elementares Naturelement in eine personale Beziehung integriert. Das bedeutet Aquin war der Meinung, der Lustgewinn des Beischlafs sei beim paradiesischen, also dem vollkommenen humanen Menschen der größtmögliche gewesen, weil zur Vollkommenheit die vollkommene Sensibilität gehört. Aber die systematische Ablösung des sexuellen Lustgewinns von dem natürlichen Funktionszusammenhang der Weitergabe menschlichen Lebens würde umgekehrt die Liebe zwischen den Geschlechtern der spezifisch humanen Dimensionen berauben. Spiritualismus auf der einen Seite, Naturalismus auf der anderen würde eigentlich Menschliche zu verschwinden bringen. Als Max Horkheimer schrieb: „Die Pille müssen wir mit dem Tod der erotischen lieben bezahlen“, da hatte er diesen Zusammenhang im Auge.* Trad. Es R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, 246.

claves de lectura de la experiencia existencial. Esto supone un ejercicio de libertad que no siempre es del todo fluido, no está exento de obstáculos. Más delicado se hace tal ejercicio cuando se trata de la elaboración personal de la propia masculinidad o feminidad.

La elaboración de la propia masculinidad o feminidad supone un proceso personal de integración de las propias vivencias biológicas, psíquicas; entra en juego también la libertad, la educación, la cultura de proveniencia y en la que se vive. Entran en juego también las categorías con las que una determinada época designa ciertas vivencias⁵⁶⁶. Si bien la identidad no es una autoconstrucción, sí supone la integración de un dato dado (natural), de la propia cultura y educación en una totalidad de sentido. La elaboración que tal ejercicio comporta pone en juego la teleología natural y la teleología de la acción. Una sana integración de ambas llevaría a través de un vector de sentido a la autotrascendencia. R. Buttiglione hace una interesante reflexión al respecto:

El instinto sexual [...] es extremadamente plástico y puede tomar las formas más diversas. Ni siquiera se puede dar por supuesto que se oriente hacia un individuo del sexo opuesto. Su primera manifestación en el niño es fuertemente indiferenciada [...] La fijación como objeto de deseo de un individuo de la misma especie del sexo opuesto es el resultado de un proceso cultural, que se desarrolla en el interior de la familia [...].

Cuando ponemos en evidencia el hecho de que el instinto sexual es originalmente plástico y que viene determinado con posterioridad a través de un proceso cultural, no queremos negar que existan metas naturales y metas antinaturales de tal deseo. Solamente contemplamos que lo que es natural en el hombre es el resultado de un proceso de educación y aprendizaje. Natural, en el sentido de correspondiente a la naturaleza humana, no coincide en absoluto con innato, es decir, que está presente en el hombre antes de cualquier proceso educativo e independientemente de ese proceso. Cuando algunos defensores de la licitud del comportamiento

⁵⁶⁶ No es lo mismo la elaboración de la feminidad y de la masculinidad en un determinado contexto histórico, por ejemplo, en el siglo XVIII o en el siglo XXI. El dato natural también es modelado por el cultural. Se trata de dos elementos inseparables en la experiencia personal. Es interesante analizar las novelas de la escritora inglesa Jane Austen y la crítica que manifiestan en relación con algunas categorías asociadas a la feminidad.

homosexual afirman que el comportamiento heterosexual es un comportamiento adquirido, tienen, en parte al menos, razón⁵⁶⁷

b. Hermenéutica de sí y de la realidad

El problema vuelve a ser el mismo: ¿quién es el intérprete autorizado de la realidad para conocer con certeza la finalidad que en ella se encuentra? La realidad no es un *factum brutum*. Expresa un lenguaje que se puede descifrar con los elementos que ofrecen la ciencia y la autoexperiencia.⁵⁶⁸ Si la estructura de la persona está marcada por la trascendencia, sus movimientos interiores, por ejemplo, tendrían algo que decir al respecto en la medida en que también estarían intrínsecamente marcados por ella.

Aristóteles ofrece una lectura que puede arrojar luz. Se trata de la distinción entre vida y vida buena, lograda⁵⁶⁹. Entre una supervivencia, por así decirlo, “desnuda”, la cual, luego se reflejará en lo característico de la teoría de la evolución, cuya finalidad es la autoconservación y, la vida lograda que consiste en la realización de las posibilidades del propio ser, hay una gran diferencia. En el hombre su actividad más noble es la razón que lo lleva a la contemplación de la verdad. Para Tomás de Aquino *omne ens est propter finem*.⁵⁷⁰ Esta es la

⁵⁶⁷ R. BUTTIGLIONE, *La Persona y la Familia*, Biblioteca Palabra, Madrid 1999, 56-58.

⁵⁶⁸ *Das Verhältnis von Bewusstsein und Sein als ein Verhältnis der Analogie zu denken setzt den Mittelbegriff des Lebens voraus.*

Die subjektiven Erfahrungen des Lebendigseins - Gefühl, Schmerz, Lust, Begierde, Streben, Trieb - sind Bewusstseins inhalte, die durch einen vektoriellen Sinn charakterisiert sind. Sie transzendieren das Bewusstsein, und zwar nicht auf ein Jenseits, sondern auf ein Diesseits des Bewusstseins. Wir finden uns durch sie immer schon in einer teleologischen Struktur vor, die aller Bewusstheit voraufliegt und die uns mit allem Lebendigen verbindet. R. SPAEMANN, «Das Sum in Descartes cogito Sum», 138. Trad Es. Pensar la relación entre la conciencia y el ser como una relación de analogía presupone el término medio de la vida. Las experiencias subjetivas de estar vivo - sentimiento, dolor, alegría, deseo, aspiración, impulso - son contenidos de conciencia caracterizados por un sentido vectorial. Trascienden la conciencia, y no a un más allá, sino a un lado de la conciencia. A través de ella, siempre nos encontramos en una estructura teleológica que precede a toda conciencia y que nos conecta con todo lo vivo.

⁵⁶⁹ Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, 434b21; Cfr. ARISTÓTELES, *Ética*, 1098b20.

⁵⁷⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, 2, 3.

trascendencia de sí y el amor a Dios no como bien para sí, sino como el Bien en sí. La simple vida como la llama Spaemann queriéndola diferenciar de los vivientes autoconscientes que son aquellos que poseen la vida perfecta⁵⁷¹, se dice de aquellos vivientes que son su naturaleza, por lo tanto, no se trascienden, carecen de libertad y de la posibilidad de orientar su vida de acuerdo con un proyecto concreto.

Tanto la teleología *in natura* como la teleología de la acción es necesario mantenerlas unidas en el proceso de interpretación de los fines. Si se hace un énfasis mayor del debido del lado natural, se correría el riesgo de caer en el naturalismo y si se hiciera un énfasis mayor del debido en la libertad, se correría el riesgo de caer en el espiritualismo.⁵⁷² En virtud de esto el concepto de vida ocupa un lugar mediador importante. Es importante la comprensión de la realidad, de la mano de la explicación que ofrecen las ciencias naturales. Se hace necesaria la rama explicativa de la pregunta “¿para qué?”. La explicación científica en cuanto un modo de conocimiento, no es exhaustiva de la realidad, aunque, sí aporta datos importantes para la lectura de esta. La física, la matemática, la química hacen posible descifrar en parte los fenómenos, o al menos su funcionalidad y el modo en el que ocurren. La interpretación teleológica de los fenómenos naturales que excluya de manera radical la física, se vuelve también problemática. Ambos tipos de acercamiento a la realidad: comprender (*verstehen*) y explicar (*erklären*) son necesarios en orden a la integración diferenciada de ambos tipos de teleología.

El hombre como se decía anteriormente es un ser natural y también es un ser racional. No hay una anulación, sino integración mutua. Como ser natural busca

⁵⁷¹ Cfr. R. SPAEMANN, «Zum Begriff des Lebens», 82.

⁵⁷² *Die wesentlich unabschließbare objektive Dialektik spielt sich ab zwischen Naturalismus und Transzendentalismus. Der reduktionistische Naturalismus erklärt - cartesisch - Leben als Aggregatzustand der res extensa und Bewusstsein als höheren Komplexitätsgrad des Lebendigen.* R. SPAEMANN, «Das Sum in Descartes cogito Sum», 138. Trad. Es la dialéctica objetiva, esencialmente indeleble, se desarrolla entre naturalismo y trascendentalismo. El naturalismo reduccionista explica - cartesiano - la vida como estado agregado de la res extensa y la conciencia como un mayor grado de complejidad de lo vivo.

su autoafirmación, como ser racional se encuentra en el horizonte infinito del ser. «En esta reflexión se incluye la teleología del propio organismo corporal y a respetar poniendo límites a los deseos manipuladores, incluso si estos ocurren bajo el nombre de autodeterminación»⁵⁷³.

Este preciso espacio de consulta interior que comporta la interioridad es donde ocurre la distancia de sí. Es preciso abordar dos elementos: la interpretación y la normalidad. Spaemann sostiene que «la teleología es hermenéutica de la naturaleza»⁵⁷⁴. Es importante entender que la comprensión se da en una especie de fusión de horizontes que conlleva el riesgo de la interpretación. Esta “fusión de horizontes” de la que habla en su artículo *Natur und Handlung* (1977) da origen a una zona imprecisa (de la que se habló anteriormente) que comprende dos extremos, a saber: el concepto de un resultado de procesos no dirigidos, los cuales son apropiados o convenientes para la conservación de un determinado sistema y la acción intencional y libre. Para Spaemann no es posible decir que sólo la acción tiene propósitos pues, la acción se basa en la experiencia de la teleología natural de conducir⁵⁷⁵ hacia un fin. Un ejemplo de esta conducción, que se conoce en la experiencia de sí son los instintos, los cuales como se ha venido diciendo no son impulsos ciegos ni pura facticidad, sino que contienen una dirección vectorial descifrable. El concepto mediador en esta fusión de horizontes es el concepto de vida. En la visión de Spaemann no existe lo que Ryle utilizó para describir el dualismo cartesiano mente-cuerpo como «*the ghost in the machine*».⁵⁷⁶ Para

⁵⁷³ E. RECKTENWALD, *Natur und Teleologie bei Robert Spaemann*.

⁵⁷⁴ R. SPAEMANN, «Naturteleologie und Handlung», 49. *Naturteleologie ist daher Hermeneutik der Natur. Ihr Ziel ist verstehen und dies durchaus im Sinne einer Art Horizontverschmelzung, eines Nachvollziehens natürlicher Prozesse*. Trad. Es La teleología natural es, por tanto, hermenéutica de la naturaleza. Su objetivo es comprender, y esto enteramente en el sentido de una especie de fusión de horizontes, de un revivir los procesos naturales. Trad. Es R. SPAEMANN, «Teleología natural y acción», 57.

⁵⁷⁵ Cfr. R. SPAEMANN, «Naturteleologie und Handlung», 50. Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN, «Teleología natural y acción», 59.

⁵⁷⁶ Cfr. G. RYLE, *The concept of mind*, University of Chicago Press, Chicago 1984^{University of Chicago Press ed}.

Spaemann el sujeto que actúa no es un espíritu que controla los movimientos de una máquina. De hecho, afirma:

No sabríamos poner nuestro cuerpo en una cierta dirección de movimiento si el estar dirigido no lo definiera ya «por naturaleza» como cuerpo vivo. No existe un puro obrar en un mundo de objetos sin que lo uno y lo otro esté mediado por eso que llamamos «vida».⁵⁷⁷

La interpretación del instinto no ocurre por sí misma, sino que ocurre a través de la razón, pues solo a través de la razón el hombre se descubre como un ser natural. En este descubrimiento encuentra que impulsos como el hambre se le revelan como necesarios para su autoconservación. Para Spaemann «el sentido del instinto se revela únicamente cuando pierde su fuerza inmediatamente como instinto y se entiende como algo susceptible de ser traducido en el lenguaje [...] *inclinatio non est necessitas*».⁵⁷⁸ Spaemann considera que la comprensión del yo y la comprensión de la naturaleza van de la mano y un ejemplo de ello se encuentra en las situaciones de peligro donde la persona se ve obligada a repensar su acción respecto de la naturaleza:

En su ingenuidad original, la autocomprensión concibe su discurso, su pensamiento, su acción como una actividad con propósito y sentido. Esta autocomprensión teleológica espontánea constituye el patrón fundamental hermenéutico a partir del cual y en relación con el cual se realizan todas las demás categorizaciones. El lugar sistemático de la comprensión se encuentra en las situaciones normativas teleológicamente procesadas de la autoexperiencia cotidiana desde las que cualquier fenómeno (problemático)

⁵⁷⁷ R. SPAEMANN, «Naturteleologie und Handlung», 51. *Wir könnten nicht unseren Körper in eine Bewegungsrichtung bringen, wenn Gerichtetsein ihn nicht schon „von Natur“ als lebendigen Körper definierte. Es gibt kein reines Handeln in einer Welt von Objekten, ohne dass beides miteinander vermittelt, wäre durch das, was wir Leben nennen.* Trad. Es R. SPAEMANN, «Teleología natural y acción», 60.

⁵⁷⁸ R. SPAEMANN, *Glück und Wohlfühlen*, 214. *Der Sinn des Triebes enthüllt sich erst, wo er als Trieb seine unmittelbar determinierende Kraft verliert und als etwas in Sprache Übersetzbares verstanden wird[...] inclinatio non est necessitas.* Trad. Es R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, 244.

se transfiere e integra en fenómenos de autoconfianza, mediante el principio de la analogía de la interpretación.⁵⁷⁹

c. Normalidad y naturalidad

Queda claro que en la fusión de horizontes a la que Spaemann hace alusión al referirse al “punto de encuentro” entre teleología in natura y teleología de la acción, se encuentra la integración de ambos tipos de teleología, ambos necesarios si se quieren alcanzar los fines en su conjunto. Se ha sostenido también que tal fusión de horizontes tiene siempre el riesgo de la interpretación, es preciso entonces introducir otro concepto del que poco se ha hablado: la normalidad. Pensar algo como “normal” implica asociarlo a un parámetro externo con el que se debe comparar. Si está dentro del mismo, entonces se le atribuirá el adjetivo “normal”. ¿Cómo entender la normalidad? Aun cuando este concepto es importante para el estudio de la moralidad no será abordado bajo ese punto de vista, sino desde su significado.

Spaemann considera que, la normalidad no es estadística, es decir, la normalidad no está dada necesariamente por la frecuencia con la que ocurre un determinado fenómeno. Su discurso en este sentido inicia con un análisis sobre la dotación instintiva del hombre, la cual es bastante rudimentaria y por tanto no es suficiente para orientar la acción. Los instintos no bastan para hacer posible la vida del hombre en sociedad. Se podría pensar que en las personas la normalidad está

⁵⁷⁹ E. ZWIERLEIN, «Das höchste Paradigma des Seienden. Anliegen und Probleme des Teleologiekonzepts Robert Spaemanns», 122. *Das Selbstverstehen begreift in ursprünglicher Naivität sein Sprechen, Denken und Handeln als zielgerichtete und sinnvolle Aktivität. Dieses spontane teleologische Selbstverständnis bildet das hermeneutische Fundamentalmuster, von dem aus und auf das bezogen alle weiteren Kategorisierungen vorgenommen werden. Der systematische Ort des Verstehens liegt dabei in teleologisch verfaßten Normalsituationen der alltagsweltlichen Selbsterfahrung, von denen aus beliebige (problematische) Phänomene mittels des hermeneutischen Prinzips der Deutungsanalogie in Sinnkontexte der Selbstvertrautheit überführt und integriert werden.*

dada por una integración de naturaleza y razón, naturaleza y cultura. El hombre es el ser no fijado por los instintos, un ser que para sobrevivir se tiene que procurar una especie de segunda naturaleza a través de la cultura. La orientación moral pertenece a la segunda naturaleza. Esa orientación depende de las condiciones socioculturales determinadas espacial y temporalmente. A este respecto sostiene Spaemann:

El concepto de lo justo por naturaleza surge por vez primera en conexión con el descubrimiento de la diversidad en cuestión (culturas y costumbres humanas), pues sólo la diversidad de costumbres y culturas hace surgir la pregunta sobre si disponemos de un criterio que nos permite distinguir las costumbres mejores de las peores.⁵⁸⁰

Lo normal, asociado a lo natural, no se daría en estado “puro”. Habría que entenderlo dentro de la lectura integrada entre razón y naturaleza, naturaleza y cultura. Existen aspectos normales o mejor dicho naturales comunes a todos los seres humanos: comer, beber, vivir en sociedad, procrear. Sin embargo, el modo como esto es conducido por los mismos sujetos varía y tiene matices o diferencias radicales marcadas por la historia, la geografía y demás elementos constitutivos de la identidad personal. Un ejemplo podría ser el sentido del pudor. Es natural que las personas cubran su cuerpo. En lugares tropicales se observa menos cobertura de este y en lugares con un clima opuesto las personas irán más cubiertas. Este tema merecería un estudio de tipo sociológico que excede el objetivo de este trabajo porque se presentan variables muy interesantes en las culturas. Sin embargo, este es también un modo de explicar la barrera “dentro fuera” de la que habla Spaemann en la que el viviente reacciona y se adapta a un mundo que interpreta, porque de él recibe los estímulos de orígenes muy variados. Spaemann sostiene que la cultura es naturaleza humanizada, no abolida, es decir «la humanización del impulso natural

⁵⁸⁰ R. SPAEMANN, *Glück und Wohlfühlen*, 210. *Der Begriff des von Natur Gerechten entsteht überhaupt erst im Zusammenhang mit dieser Entdeckung. Denn erst die Verschiedenheit von Sitten und Kulturen lässt die Frage entstehen, ob wir vielleicht über einen Maßstab verfügen, der es uns erlaubt, bessere von schlechteren Sitten zu unterscheiden.* Trad. Es R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, 240.

no consiste en su desnaturalización sino en su consciente integración en un plexo vital humano y social».⁵⁸¹

Esta integración ocurre a través de mediaciones, la primera es la vida y la segunda se encuentra dentro de la vida misma y es el lenguaje. La vida en cuanto movimiento tendiente al ser es movimiento, es impulso que mueve el sujeto en el tiempo. El mundo no es mera facticidad. Está por el contrario cargado de significados que se expresan a través del lenguaje. El hombre en cuanto ser consciente sí tiene la capacidad de descifrar el lenguaje impreso en sus impulsos:

Por tanto, el instinto es para nosotros motivo suficiente para hacer algo tendiente a satisfacerlo sólo cuando lo secundamos, cuando asumimos libremente el sentido vectorial que en él se esconde. A su vez podemos hacerlo sólo cuando percibimos el sentido referido como sentido, no cuando lo percibimos como *factum brutum*, sino como algo susceptible de interpretación, como algo que es ya un modo de lenguaje.⁵⁸²

Aquí vale la pena una distinción importante que opera E. Cassirer a partir de los descubrimientos del biólogo J. von Uexküll.⁵⁸³ En la observación del mundo animal este último explica que los animales reaccionan al mundo- ambiente (*Umwelt*) en el que viven. Reconocen donde pueden establecer un nido, donde se pueden procurarse alimento, reconocen la presa potencial como su alimento u otro tipo de animal con el que incluso pueden establecer una relación simbiótica o parasitaria. A los ojos del biólogo los animales reaccionan al mundo-ambiente

⁵⁸¹ R. SPAEMANN, *Glück und Wohlfühlen*, 217; Trad Es R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, 246. *Die Humanisierung des Naturtriebes besteht nicht in seiner Denaturierung, sondern in seiner bewußten Integration in einen humanen und sozialen Lebenszusammenhang.*

⁵⁸² R. SPAEMANN, *Glück und Wohlfühlen*, 214; Trad Es R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, 244. *Der Trieb selbst ist uns also nur dann hinreichender Grund, etwas zu seiner Befriedung zu tun, wenn wir ihn dazu machen, wenn wir den vektoriellen Sinn, der in ihm liegt, in Freiheit übernehmen. Und das können wir nur wenn wir diesen Sinn als Sinn wahrnehmen, nicht als factum brutum, sondern als etwas das einer Interpretation zugänglich, das schon eine Art von Sprache ist.* Trad Es R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, 244

⁵⁸³ Cfr. E. CASSIRER, *Antropología Filosófica*, Fondo de Cultura Económica 1968.

(*Umwelt*). Cassirer a partir de esto se pregunta si con el hombre ocurre igual. Para este, el hombre pertenece no tanto al mundo-ambiente, sino al mundo de la vida (*Lebenswelt*).⁵⁸⁴ En tal sentido el hombre no reacciona (aunque ciertamente podría ocurrir), sino que responde. El concepto de “responder a” marca un nivel más elevado que la simple reacción ya que contiene la razón y el lenguaje. Esto supone que la lectura de un determinado hecho a la luz de un contexto y la expresión de tal elaboración establecería la postura ante tal o cual hecho. En el espacio interior de la elaboración de la respuesta es donde ocurriría la integración del instinto en el plexo vital, humano y social.

d. *Mitsein* como constitutivo de la realidad y de la hermenéutica de sí.

Un elemento mencionado anteriormente que viene en ayuda de esta mediación de teleología natural y teleología de la acción en la distancia de sí que ocurre en el sujeto, es precisamente el concepto de *Mitsein*. La autoconciencia, gracias a la cual es posible distanciarse de sí para estar delante de los fines naturales y relativos a la acción libre, no puede ocurrir sin los otros. A través del ser-con otros es posible como dice Spaemann:

aprender a actualizar nuestro propio ser como personas [...] a través del reconocimiento como “alguien” a través de otros “alguien” adquirimos la autoestima elemental o aquel amor propio natural y fundamental sin el cual no puede haber amor.⁵⁸⁵

A través de la relación con los demás, la persona se vuelve también real para ella misma. Siguiendo este orden de ideas, la relación es propiamente real y

⁵⁸⁴ Cfr. E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología*, Editorial Crítica, Barcelona 1990.

⁵⁸⁵ R. SPAEMANN, «Wirklichkeit als Anthropomorphismus», 211. *Erst durch andere Personen lernen wir unser eigenes Personsein zu aktualisieren. Erst kann. [...] durch Anerkennung als „jemand“ durch andere „jemande“ gewinnen wir Selbstachtung bzw. jene natürliche und fundamentale Selbstliebe, ohne die es keine Liebe geben kann.* Trad. Es R. SPAEMANN, «Realidad como Antropomorfismo», 185-186.

constitutiva de la realidad. Para Spaemann, pues lo real no sería lo desvinculado, lo aislado, el objeto en estado puro, sino la amalgama de vínculos entre la comunidad de las personas y de estas con todo el mundo material. Esta visión de los demás sobre sí contribuye también al fenómeno de la autorelativización «*Selbstrelativisierung*» y de la autotranscendencia «*Selbsttranszendenz*». Ambas son características del *Selbstsein* en su relación consigo y con los demás. Los polos de esta relación son relativos el uno al otro, pero lo que es real es la relación y el poder concebirla como real es para Spaemann algo propio del hombre y además la más elevada forma de actividad espiritual.

Hay una idea que el filósofo alemán repite en algunos de sus escritos para subrayar esto que se viene diciendo. Sostiene nuestro autor que algo no es más real cuanto más pasivo es el sujeto que lo conoce. El acercamiento a la realidad pasa a través del propio ser con la propia experiencia de vida, es decir, no se es pasivo ante el conocimiento:

No puedo esperar aproximarme a la esencia de otro hombre si no comprometo nada de la mía. Entonces permaneceré siempre en la superficie. Pero si invierto algo, si me entrego a mí mismo a esta relación, entonces el conocimiento llevará naturalmente los rasgos del perceptor, es un conocimiento muy personal. El conocimiento de la realidad no puede adquirirse de otra manera⁵⁸⁶

5. Posesión y significado de la naturaleza: la libertad

⁵⁸⁶ R. SPAEMANN, «Wirklichkeit als Anthropomorphismus», 214. *Ich kann nicht hoffen, dem Wesen eines anderen Menschen näherzukommen, wenn ich von mir selbst nichts investiere, wenn ich mich selbst in diese Beziehung einlasse, dann trägt die Erkenntnis natürlich die Spuren des Erkennenden, sie ist eine sehr persönliche. Aber anders ist Erkenntnis von Wirklichkeit zu haben.* Trad. Es R. SPAEMANN, «Realidad como Antropomorfismo», 187.

a. Cosmovisión: la libertad existencial

La libertad se experimenta en modo fuertemente existencial de parte de las personas. Se trata de un fenómeno misterioso. ¿Podría considerársela como completa o acabada? La libertad es siempre la libertad de un alguien y por tanto está llamada a articularse con otros elementos del dinamismo personal. Para Spaemann, la libertad tiene que ver con la autotranscendencia, la autoposesión y el don de sí. Sin embargo, posturas deterministas de corte evolucionista terminan por negarla. Si se reduce la persona a sus conexiones neuronales, entonces está totalmente determinada por fenómenos fisiológicos.

¿Es la libertad una estructura de la naturaleza humana o de la persona? Categorizarla de este modo sería problemático, porque primero habría que hacer una serie de distinciones. La libertad es una estructura que supone una dinámica de conocerla, descifrar su sentido, su vectorialidad y poseerla. Se podría hablar de libre albedrío como un dato natural, dado que la persona experimenta que puede hacer o no hacer algo independientemente de cuáles sean sus movimientos interiores. Pero tal noción apenas no indica lo que la libertad es para Spaemann.⁵⁸⁷

La libertad puede pensarse como presupuesto del actuar, como elemento de una acción positiva o incluso como el presupuesto de una omisión, como

⁵⁸⁷ Puede ser de ayuda tomar una de las ideas importantes de S. Palumberi. Las personas se mueven entre la “*completezza*” (integridad) de su ser y la “*compiutezza*” (plenitud) del mismo. En otras palabras, existe un dato dado y completo en la persona, que de todos modos, no está acabado, no es pleno. Le corresponde a cada persona llevar el dato recibido a la plenitud a través del ejercicio de la libertad. Cfr. S. PALUMBIERI, *Antropologia e sessualità: presupposti per un'educazione permanente*, Società editrice internazionale, Torino 1996. La propuesta de X. Zubiri es también cercana a la postura de Palumberi, según el español, la realidad humana es completa pero inconclusa. Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid 1986, 67-68. La libertad misma podría ser inicialmente un dato dado, recibido de forma completa, pues en la experiencia, la persona se da cuenta que puede actuar o no, escoger algo o no. Con todo, esta no sería la libertad plena. Corresponde a la persona desarrollar su libertad en plenitud. R. Guardini aborda esta cuestión bajo esa mirada en Cfr. R. GUARDINI - D. VINCI, *Scritti sull'etica*, Opera omnia IV 1, Morcelliana, Brescia 2015.

trascendencia de la centralidad del yo y por tanto espacio para el don de sí. No se trata solo del momento aislado en el que ocurre la elección entre el bien y el mal sino, de una dirección de sentido que se imprime a la vida. Spaemann analiza la libertad desde la pregunta ¿de qué es libre la persona? Y de esta manera aborda el libre albedrío y la libertad de la voluntad.

Para Spaemann la libertad es sobre todo un modo de obrar de corte existencial. En su autobiografía hay un relato particular en el que cuenta su experiencia en el Servicio laboral del *Reich* (*Reichsarbeitsdienst*) obligatorio en su momento. Escogiendo una situación precaria, paradójicamente experimentó una liberación que marcó su vida:

El problema surgió cuando tuve que rendir juramento a la bandera, un juramento al *Führer*. Simplemente no podía prestar ese juramento. En busca de consejo me dirigí a mi padre y le escribí, en latín para mayor discreción: «*An iurandum sit an non*»[si debía jurar o no]. Mi padre me contestó a vuelta de correo: «*Iurandum est. Deus testis rectae voluntatis*» [Hay que jurar. Dios es testigo del verdadero querer]. De acuerdo -pensé- si esto fuera así. Pero en esto que mi padre me dice parece que cuenta más la preocupación por salvar la vida de su hijo. Que Dios es testigo de la buena y recta voluntad también podrían haberlo aducido los cristianos de los primeros trescientos años como excusa para quemar el incienso ante el César [y evitar así la condena a muerte por «ateísmo»]. Pero no quiero rendir este juramento. Ahora bien, tampoco tengo muchas ganas de parecerme a un mártir.

En las cuestiones de este tipo mi modelo siempre era el astuto Odiseo. Encontré una salida. Hacía un tiempo frío, lluvioso y desapacible. Dos días antes del juramento, al atardecer me senté unas horas a la intemperie, abrigado solo con una camisa; quedé empapado de agua nieve, y helado hasta los huesos. Todo ocurrió tal y como había planeado. Al día siguiente tuve que quedarme en cama con fiebre alta, y fui trasladado con anginas al lazareto. Entretanto el juramento tuvo lugar sin mí, y por fortuna nadie se sintió obligado a ir a buscarme para eso. Poco después llegó el licenciamiento del servicio laboral del Reich. Nos licenciaron un día al atardecer, y como ya no había tiempo para regresar a casa ese día se permitió a la gente pernoctar en el cuartel. Detestaba todo aquello, de manera que no quería permanecer ni un minuto más voluntariamente allí. Me fui a la estación de ferrocarril, me eché en un banco y dormí hasta la llegada del primer tren de la mañana siguiente. La noche de libertad que gané encima

de ese banco constituye uno de los momentos más hermosos que recuerdo de mi vida.⁵⁸⁸

Como se puede ver en el texto, esta experiencia tuvo una fuerte repercusión en su vida y podría llegar a afirmarse que la experiencia de libertad fue decisiva. No se trata de analizar las presiones externas ejercidas por los nazis sobre el joven Spaemann, sino de tomar nota de las características de una tal experiencia. Para L. Allodi, es importante observar el clima en el que se desarrolla la experiencia de libertad de Spaemann: la relevancia existencial de las personas significativas, en este caso sus padres y una comunidad referencia con un ethos común (en relación con los padres Jesuitas).⁵⁸⁹ Estos serían trazos importantes para cultivar la experiencia de libertad en una persona. Trazos que van de acuerdo con algunas de las características que Spaemann asigna a la libertad.

⁵⁸⁸ R. SPAEMANN, *Über Gott und die Welt*, 56-58. *Ein Problem entstand für mich, als in diesem Zusammenhang ein Fahneneid abgelegt werden sollte – ein Eid auf den Führer. Diesen Eid würde ich nicht leisten können. Ratsuchend wandte ich mich an meinen Vater und schrieb ihm – vorsichtshalber auf lateinisch – »an iurandum .iurandum sit an non?« (»ob ich schwören soll oder nicht?«) Mein Vater antwortete postwendend: »Iurandum est. Deus testis rectae voluntatis.« (»Schwören. Gott ist Zeuge des wahren Willens.«) Schön, wenn es so wäre, dachte ich. Aber es ist doch wohl eher der Versuch eines besorgten Vaters, das Leben seines Sohnes zu retten. Dass Gott »Zeuge des guten und richtigen Willens« ist, das hätten sich auch die Christen der ersten 300 Jahre sagen und das Körnchen Weihrauch streuen können. Nein, ich wollte den Eid nicht leisten. Aber ich wollte auch nur sehr ungern zum Märtyrer werden.*

Mein Vorbild war in diesen Dingen immer der listenreiche Odysseus. Ich fand einen Ausweg. Es war eine kalte, regnerische und unfreundliche Jahreszeit. Zwei Tage vor der Verteidigung setzte ich mich am Abend einige Stunden lang nur mit einem Hemd bekleidet ins Freie und ließ mich von dem Schneeregen nassregen, bis ich bis auf die Knochen durchgefroren war.

Es ging dann wie nach Plan: Am nächsten Tag musste ich mit hohem Fieber zu Bett und mit einer Angina ins Lazarett. Die Verteidigung fand unterdessen ohne mich statt. Und zum Glück fühlte sich niemand veranlasst, sie bei mir nachzuholen. Die Entlassung aus dem Reichsarbeitsdienst folgte bald darauf. Sie fand an einem Abend statt, und den Leuten, die an dem Abend nicht mehr nach Hause kommen konnten, war es erlaubt, die Nacht noch in der Kaserne zu verbringen. Ich verabscheute das Milieu in dieser Kaserne so, dass ich keine Minute länger freiwillig dort bleiben wollte. Ich ging zum Bahnhof, legte mich auf eine Bank und schlief dort bis zur Ankunft des Frühzugs am anderen Morgen. Die Nacht wiedergewonnener Freiheit auf dieser Bank gehört zu den schönsten Augenblicken meines Lebens. Trad. Es R. SPAEMANN, *Sobre Dios y el mundo*, 44-45.

⁵⁸⁹ Cfr. L. ALLODI, «Libertà e Persona nel pensiero di Robert Spaemann», en *Libertà in discussione*, Essays 1, Edizioni Santa Croce, Roma 2016, 19.

Se puede recoger del relato y de la interpretación de éste por parte de L. Allodi que la experiencia de la libertad (abstenerse de un juramento) implica el concepto de relación. Relación consigo mismo considerando la modalidad del *espacio interior de consulta* y relación con la comunidad de personas en la que se vive un *ethos* común. En este orden de ideas, la libertad no es reductible a una mera posibilidad de actuar o no. Supone una dirección intencional y en el fondo un sentido del actuar. No es una experiencia intimista o solipsista, sino una conducta modulada dentro de la dinámica *dentro-fuera*. Estos elementos son claves para poder comprender el concepto de libertad que Spaemann ofrece.

En este marco se puede comprender mejor la tesis que aparece en el ensayo *I due interessi della ragione* (Los dos intereses de la razón). En él afirma que existen dos intereses en el hombre que conviven en él. Se trata de la necesidad de ser libre y la necesidad de una morada.⁵⁹⁰ Una experiencia de libertad supone la vivencia de ambos intereses: la necesidad de expresarse en sentido amplio y de acuerdo con una vectorialidad y al mismo tiempo la necesidad de actuar conforme a unas seguridades sin las cuales no se sentirá a gusto consigo mismo ni tampoco se sentirá, por así decir “en casa” y, por tanto, tampoco se podrá sentir libre. Se podría decir que existen libertades que en diversas circunstancias no se podrán ejercitar, sin embargo, esto no hace que el hombre como tal deje de ser libre.⁵⁹¹ Es más, muestra que la libertad puede ser ejercida incluso en circunstancias adversas y, por tanto, es distinguible de la coacción externa.

⁵⁹⁰ Cfr. R. SPAEMANN, «I due Interessi della Ragione», 19. Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN, «Los dos intereses de la razón», 372. En el mismo texto considera que cada uno de estos intereses tiene repercusiones políticas y que donde vaya el énfasis ahí está la tendencia. La izquierda se asocia a la necesidad de libertad y la derecha a la búsqueda de una morada dirá en el mismo texto más adelante. En una entrevista posterior sostiene que poner el énfasis en uno de los dos intereses es lo que ha impulsado el proceso de desteleologización de la política.

⁵⁹¹ Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, VI, Revista de Occidente, Madrid, 76.

b. *¿Liberar la naturaleza o liberarse de la naturaleza?*⁵⁹²

Abordar la libertad desde la perspectiva de Spaemann implica retomar la realidad de la naturaleza para descubrir la relación intrínseca entre ambas. El motivo radica en que la libertad implica una dirección de sentido (hacia donde me dirijo) y no simplemente la capacidad que otorga el libre albedrío⁵⁹³. La relación con la naturaleza no podría ser de dominio. De todos modos, profundizar este aspecto puede ser iluminador. ¿Se puede entender por libertad el dominio de la naturaleza? Esto tiene que ver con la “segunda naturaleza” que se crea a partir de la postura frente a la propia naturaleza. ¿Es posible pensar esta segunda naturaleza como el fruto de un proceso adecuado de posesión de sí? ¿Son las decisiones de esta “segunda naturaleza” consecuencia de la integración de ambas vertientes de la teleología? Y por último, ¿podría caer tal “segunda naturaleza” en una *curvatio*? Ello supondría un perpetuar una relación de dominio sobre la naturaleza, por tanto, de centralidad del yo y consecuentemente un cerrarse a la trascendencia. En los próximos párrafos se buscará abordar estas preguntas desde la perspectiva de Spaemann.

La libertad es real en la medida en que es naturaleza recordada (*erinnerte Natur*, por tanto, interiorizada), como de igual manera se puede hablar de naturaleza sólo bajo el presupuesto de la libertad.⁵⁹⁴ ¿Qué significa esto? En primer lugar, que no es posible separar la naturaleza de la libertad. Se trata de dos conceptos que se implican mutuamente. La libertad no es un núcleo que permanece cuando la

⁵⁹² R. SPAEMANN, «Natur», 19. *Naturwüchsig expandierende Naturbeherrschung oder freie Erinnerung der Natur*. Trad. Es R. SPAEMANN, «Naturaleza», 23.

⁵⁹³ Tomás de Aquino aborda el tema del libre albedrío afirmando lo siguiente: En cambio, el libre albedrío es indiferente para elegir bien o mal. Consecuentemente, es imposible que sea un hábito. Por lo tanto, hay que concluir que es una potencia. TOMÁS DE AQUINO, *Summa de Teología*, Ia q83, a2. El mismo Doctor Angélico reconoce que la capacidad de elegir (potencia) no es aún un hábito (virtud). La plenitud de esta capacidad de elegir se daría entonces cuando se convierte en una disposición para actuar bien (virtud).

⁵⁹⁴ *Freiheit hat nur Wirklichkeit als erinnerte Natur, wie es nur Sinn hat, von Natur zu reden unter der Voraussetzung von Freiheit*. R. SPAEMANN, «Die Aktualität des Naturrechts», 75. Trad. Es La libertad sólo es real como naturaleza recordada, del mismo modo que sólo tiene sentido hablar de la naturaleza bajo el supuesto de la libertad. Trad. Es R. SPAEMANN, «La actualidad del derecho natural», 83.

naturaleza está bajo su yugo (*Naturbeherrschung*). El acto fundamental de la libertad para Spaemann es la renuncia a sojuzgar lo sojuzgable, a dominar lo que podría dominarse.⁵⁹⁵ Sólo dejando ser a la naturaleza (*seinlassen*), se hace posible trascenderla. La relación libertad- naturaleza estaría mediada por la actitud del *seinlassen*.

Si se trae a colación lo que fue dicho algunas páginas atrás acerca de como entiende Spaemann el dejar-ser, se podría afirmar que, ante todo, la relación libertad-naturaleza no es una lucha de opuestos en el que uno de los dos conceptos es anulado por el otro. En el caso de las personas, esta relación debería ser cuanto menos “amigable” y manifestar la unidad de la persona:

Es evidente, por tanto, que para Aristóteles no basta que una acción esté psíquicamente motivada para llamarla libre sin más. La libertad requiere algo más que ausencia de compulsión externa, a saber: unidad del querer consigo mismo, «amistad con uno mismo», «desear con todo el alma una y la misma cosa». Las acciones por miedo no carecen de libertad porque estén condicionadas de algún modo, sino porque y en la medida en que en ellas se pierde la unidad del querer.⁵⁹⁶

El contenido de esta postura expresa una profunda relación entre libertad y naturaleza a la vez que una paradoja que es necesario considerar. Consiste tal paradoja en que en la medida en que se trasciende la naturaleza, se realiza en plenitud la misma. El término utilizado en alemán *erinnerte Natur* indica como se mencionó “naturaleza recordada”. Sin embargo, el término mismo que Spaemann utiliza da a entender una idea más allá del mismo. *Erinnern* implica un proceso de

⁵⁹⁵ Cfr. R. SPAEMANN, «Natur», 37. Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN, «Naturaleza», 45.

⁵⁹⁶ R. SPAEMANN, «Moral und Gewalt», en *Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart 2012, 151-185, 155. *Für Aristoteles genügt es also offenbar nicht, daß eine Handlung psychisch motiviert ist, um sie schlechthin frei zu nennen. Zur Freiheit gehört noch etwas anderes als Abwesenheit von äußerem Zwang, nämlich: Einheit des Wollens mit sich selbst, »Freundschaft mit sich selbst«, »mit seiner ganzen Seele ein und dasselbe begehren«? Handlungen aus Furcht sind nicht deshalb unfrei, weil sie auf irgendeine Weise bedingt sind, sondern weil und insofern in ihnen die Einheit des Wollens verloren.* Trad. Es R. SPAEMANN, «Moral y violencia», en *Ensayos Filosóficos*, Biblioteca Filosófica «El carro alado», Cristiandad, Madrid 2004, 161-197, 167.

llevar adentro, una suerte de asimilación. Esto es importante porque significaría el proceso de elaboración y apropiación de sí y de la propia realidad incorporadas a la propia experiencia y camino existencial. Trascender la naturaleza a través de la libertad es precisamente la renuncia al dominio (*Herrschaft*) sobre la naturaleza para que se manifieste tal como es.

Spaemann sostiene que la naturaleza del hombre es plástica. Esto significa que tiene muchas posibilidades de movimientos. Tales movimientos⁵⁹⁷ son estructurados por la educación, el lenguaje, las tradiciones, los usos propios de una familia o de una región geográfica. He aquí la segunda naturaleza. La estructuración de los movimientos de la primera (naturaleza) a partir de las mediaciones culturales:

El criterio para valorar diferentes costumbres, es decir, para percibir las como lo que realmente me pertenece, se llama entre los griegos «naturaleza». Lo natural, entendido como «lo que está conforme con el hombre», posibilita una comprensión emancipatoria de la libertad. Posibilita que la primera naturaleza se emancipe de la segunda, o al menos, como ocurre en Aristóteles, juzgar la segunda naturaleza por su armonía con las condiciones marco de la primera.⁵⁹⁸

⁵⁹⁷ [...] a la riqueza cognoscitiva propia del hombre, que rompe el estrecho círculo del mundo circundante y se implanta en el mundo (o en la realidad), sigue como contrapartida una gran inseguridad en el modo de dirigir sus acciones, dada la carencia de la orientación unidireccional que el instinto proporciona a la conducta animal. En este principio hunden sus raíces profundas y encuentran su razón de ser tanto la libertad como la necesidad de la educación y de la cultura, con su acompañamiento de tradiciones e instituciones, que fijan un cauce estable para liberar al hombre del peso excesivo de tener que conducir en soledad, con su característica penuria orgánica, su existencia en el vasto mundo de una realidad sin confines. L. PRIETO LÓPEZ, *El hombre y el animal*, 166.

⁵⁹⁸ R. SPAEMANN, *Personen*, 240. *Der Maßstab für die Bewertung verschiedener Gewohnheiten, das heißt für ihre Anerkennung als das wirklich jeweils mir zugehörige, heißt bei den Griechen »Natur«.* Das Natürliche als das »Menschengemäße« ermöglicht ein emanzipatorisches Verständnis von Freiheit. Es ermöglicht die Emanzipation der ersten von der zweiten Natur, oder wenigstens, wie bei Aristoteles, die Beurteilung der zweiten Natur am Maßstab ihrer Übereinstimmung mit den Rahmenbedingungen der ersten. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 192. Este proceso en el que se habla de “segunda naturaleza” podría ser comprendido como el resultado de la relación entre persona-naturaleza. Este proceso de personalización ya estaba presente, según F. Battista, en el pensamiento de Gregorio de Nisa. *The author asserts that each human being results from the relationship between essence and hypostasis. These are indeed distinct, but interdependent. Certainly, the hypostasis or e self is, it exists, but its being is the ousia. itself, the essence, to which it is irreducible. [...] Gregory states it explicitly in the text. "he who says "Paul" indicated in the thing revealed by that name the nature hypostatized. It is clear then that the hypostasis is not the individual, but one of the categories that make it up.*

Parecería absurdo asumir tal postura, si se viene afirmando que existe algo que puede llamarse naturaleza humana. Con todo, no es legítima una comparación que pensara la naturaleza como equivalente al *hardware* y la cultura al *software*. El hardware estaría preparado para recibir únicamente un tipo de software. Los motivos serían básicamente dos. Primero, se estaría hablando del dualismo naturaleza-cultura, basado en una visión ya mencionada anteriormente y que hace alusión al “*Ghost in the machine*” de G. Ryle, aspecto que Spaemann procura evitar. Segundo, aun cuando una persona asume un comportamiento nocivo, no necesariamente conlleva su destrucción y muerte. Si se retoma la distinción aristotélica citada hace poco en la que se sostiene que hay una diferencia entre la mera vida y la vida buena⁵⁹⁹ se puede alcanzar mayor claridad.

Un ejemplo podría ser una persona con algún tipo de dependencia. Tal persona vive, pero es muy cuestionable que se pueda afirmar que vive bien desde el punto de vista aristotélico. De hecho, quien padece dependencias sigue algún programa para rehabilitarse, pues sus costumbres van en detrimento de su salud en sentido amplio. Tal condición impide que las elecciones que se realicen sean en libertad, o al menos con el sentido de libertad que considera Spemann. Esta imagen ayuda a ver que, la primera naturaleza no siempre está en armonía con la segunda y, por tanto, pueden existir interferencias en el ejercicio de la libertad que provienen de usos, costumbres, educación y no solo del ámbito estrictamente cognitivo/afectivo.

Although not fully or systematically formulated, might not this discovery by Gregory of a hypostatic order, diverse and irreducible to the essential or ontological one, represent a real novelty with respect to traditional Greek philosophy? It is a difficult question to resolve unequivocally. But what is certain is that Nyssen begins to leave behind with this step some of the paradoxes about the inconsistency of the human individual and the relativization of its free will, so common in previous authors. If every human being is more than merely their nature or essence, perhaps their free agency can be finally liberated from some of the monistic and necessitarian tendencies present in ancient Hellenic thought. F. BASTITTA HARRIET, *An ontological freedom: the origins of the notion in Gregory of Nyssa and its influence unto the Italian Renaissance*, Patristic studies in global perspective volume 5, Brill Schöningh, Paderborn 2023, 36.

⁵⁹⁹ ARISTÓTELES, *De Anima*, 434b21.

Esto conlleva la relación de la persona consigo misma, con la comunidad de las personas y con la creación. Trascenderse en la relación consigo mismo significa autopoerse, es decir, “engendrar” las propias acciones respondiendo por las mismas. Esta responsabilidad no es únicamente algo de índole moral, sino, sobre todo, de alcance antropológico e incluso metafísico. Se podría considerar sobre todo desde dos puntos de vista: la causalidad en cuanto previsión de las consecuencias (aspecto exterior de la acción) y de otra parte el conocimiento de las intenciones y de los fines que corresponden (aspecto interior de la acción). La responsabilidad supone “engendrar” las acciones en su dimensión interior y exterior. Ciertamente aquí entraría la reflexión sobre el tema de la benevolencia, ya abordado. La trascendencia de la persona con la comunidad de personas significa reconocimiento y responsabilidad. Trascendencia en relación con la creación significa asunción y cuidado de las creaturas no racionales para llevar todo a su cumplimiento. La posesión de sí se expresa de la mejor manera en la promesa matrimonial pues, nadie puede entregar a otro lo que no es suyo. Reconocimiento y trascendencia estarían mediados por la libertad. Un estudioso de Spaemann, M. Maier afirma siguiendo el razonamiento del filósofo alemán:

¿De qué es libre la persona? Es libre de su propia naturaleza, tiene esa naturaleza, no es ella, puede comportarse libremente con ella. Pero no puede hacerlo por sí misma, sino solo a través del encuentro con otras personas. Solo la afirmación de otro ser propio - como reconocimiento, justicia, amor - nos permite ese distanciamiento y apropiación de nosotros mismos, que es constitutiva de las personas, es decir, la «libertad de nosotros mismos». Esta libertad se experimenta a sí misma como un regalo. Ella es solo el lado emocional y práctico de la apertura, el «claro» en la que la persona se ve a sí misma y en la que el que se encuentra se muestra a sí mismo, no solo como elemento de un entorno definido por la funcionalidad del propio organismo y de los propios intereses.⁶⁰⁰

⁶⁰⁰ M. MAIER, *Philosophie der Begegnung*, 602-603. *Wovon ist die Person frei? Sie ist frei von ihrer eigenen Natur. Sie hat diese Natur, sie ist sie nicht. Sie kann sich frei zu ihr verhalten. Aber das kann sie nicht von sich aus, sondern nur durch die Begegnung mit anderen Personen.*

Erst die Bejahung anderen Selbstseins - als Anerkennung, Gerechtigkeit, Liebe - erlaubt uns jene Selbstdistanz und Selbstaneignung, die für Personen konstitutiv ist, also die »Freiheit von uns selbst«. Diese Freiheit erlebt sich selbst als Geschenk. Sie ist nur die emotionale und praktische Seite des Offenen, der »Lichtung«, in die sich die Person gestellt sieht und in der sich ihr das Begegnende, als es selbst zeigt, nicht nur als Element einer Umwelt, die durch die Funktionalität des eigenen Organismus und der eigenen Interessen

La libertad en cuanto la capacidad de poder hacer lo que se quiere requiere un paso atrás para interrogarse sobre qué es lo que se quiere. Lo natural como “lo que es conforme a la naturaleza” hace posible la evaluación de la segunda naturaleza y el tipo de relación (armónica o no) con la primera. La libertad implica una relación armónica entre ambas. Ninguna debería sofocar a la otra. Las dos “naturalezas” deberían poder estar disciplinadas en modo de poderse desarrollar. Si se echa un vistazo a la realidad, esto no siempre ocurre con tal pretendida armonía. Un hecho como tal sugiere que ese proceso de posesión de la naturaleza, de personalización de la misma estaría guiado por un querer profundo de la persona, con todo este querer profundo no siempre estará ordenado al bien en sí y es ahí donde entra el discurso ético.

Pertenece al hombre la posibilidad de ser consciente del modo como todo se comporta. Solo la razón es la condición de posibilidad de esta liberación. H. Zaborowski en su lectura de Spaemann quiere explicar lo infundada que es la contraposición entre naturaleza y libertad a través de una respuesta al mismo Hume. El ser y el deber ser están conectados.⁶⁰¹ Es precisamente esta experiencia de conexión entre la persona y su comportamiento, lo que, permitiría afirmar la

definiert ist. Es interesante observar el concepto de “*Lichtung*”. Se observa también la presencia del segundo Heidegger. Sobre el mismo tema (libertad de la naturaleza) L. Allodi afirma: *Alla libertà, anzitutto, non si perviene immediatamente, bensì in considerazione della sua assenza o a seguito della rimozione di una causa impediante: si è liberi in quanto “liberi da”, e tale condizione appartiene ad agenti intenzionalmente proiettati verso fini. Percepiamo infatti in noi un corredo di tensioni verso qualcosa – in primo luogo verso la conservazione del nostro essere – che costituiscono la prima natura, la quale inevitabilmente si deve confrontare con fattori esterni quali l’educazione, il linguaggio, la socializzazione primaria e la morale, ovvero con la cosiddetta seconda natura. Una volta interiorizzata e fatta assurgere ad habitus, la seconda natura comporta il rischio di contrapporsi alla prima rendendo l’individuo non libero.* L. ALLODI, «Libertà e Persona nel pensiero di Robert Spaemann», 24.

⁶⁰¹ Cfr. H. ZABOROWSKI, *Robert Spaemann’s philosophy of the human person*, 212. *How does Spaemann further justify his assertion that being has a normative dimension that one must not overlook if one does not want to fall prey to the modern dialectic of nature and freedom? He not only retrieves a view of freedom as ‘remembered nature’, as we have pointed out, but also argues that suffering and pain in particular indicate that there is no unbridgeable gulf between what is and what ought to be: ‘The consideration of pain falsifies Hume’s assertion that Is and Ought belong to two incommensurable realms.*

posibilidad de la persona ir más allá de sí misma, contrariamente a lo que sugiere de Hume tan criticada por Spaemann.

La experiencia de la libertad comienza interiormente cuando la persona se percibe causa de sus acciones. En otras palabras, tiene una fuerte relación con la experiencia de sí, la autorrelación y la autoposesión como se ha dicho anteriormente. Spaemann cita en varias ocasiones un texto de H. Frankfurt *The Freedom of the Will and the Concept of Person* en el que habla de las *secondary volitions*. Para el filósofo estadounidense lo que diferencia a las personas de las demás creaturas es precisamente la capacidad de tener deseos de segundo orden. El hombre puede rechazar y/o querer alguna de sus características personales de primer orden como: carácter, algún tipo de defecto o cualidad natural, mediante su «reflexión autoevaluadora que se manifiesta en la formación de deseos de segundo orden»⁶⁰². H. Frankfurt no pasa directamente al análisis de la libertad en esto que enuncia. Spaemann asume la observación de H. Frankfurt para evidenciar también la diferencia entre los animales y las personas. Esta autoevaluación de la que habla el estadounidense muestra el espacio interior referido por Spaemann. En este espacio interior la persona se experimenta a sí misma como causa de sus acciones:

Cuando percibimos un impulso espontáneo, al mismo tiempo sentimos la posibilidad de relacionarnos con él, de asumirlo libremente en nuestra voluntad o de distanciarnos de él. Sólo en esta experiencia de *secondary volitions* como las llama Harry Frankfurt, nos damos cuenta de nosotros mismos en el sentido pleno del principio de movimiento y quietud. Porque el primer impulso es tal que nosotros mismos sobre la base de su origen somos el fundamento de nuestras acciones, sin ser la causa de este impulso.⁶⁰³

⁶⁰² H. G. FRANKFURT, «Freedom of the Will and the Concept of a Person», 7. *No animal other than man however appears to have the capacity for reflective self-evaluation that is manifested in the formation of second-order desires.*

⁶⁰³ R. SPAEMANN, «I due Interessi della Ragione», 28. [...] *un élan, un impulso spontaneo, proviamo infatti allo stesso tempo la possibilità di riferirci a quest'impulso, ad accoglierlo liberamente nel nostro volere oppure a distanziarcene. Solo in quest'esperienza delle secondary volitions, come le chiama Harry Frankfurt, cogliamo noi stessi come principio di movimento e di quiete. E questo perché il primo élan è del tipo che noi, grazie a quello, siamo origine delle nostre azioni senza però essere causa di questo stesso élan.* Trad. Es [...] puesto que nosotros mismos experimentamos un élan, un impulso espontáneo, y a la vez vivimos la posibilidad de relacionarnos con ese impulso, bien secundándolo

Spaemann considera que las *secondary volitions* expresan el querer consciente de la persona. Se pregunta de qué tipo de querer se trata y cuál es la libertad de ese querer. La razón abre un espacio de consulta consigo misma. Cuando delibera no hay motivo para no llamar libres las acciones que se siguen. La determinación al actuar viene muchas veces después de esta consulta, pero no siempre. Hay veces en las que la debilidad, el deseo de afirmación instintivo priman. Este espacio interior tiene un gran potencial antropológico: es el lugar donde la persona se encuentra con la realidad de los dos tipos de teleología, *in natura* y de la acción, es el lugar donde se decide de acuerdo con el camino de comprensión de la realidad, por autoafirmarse instintivamente o autotrascenderse en el reconocimiento de sí y de los demás. Es el espacio en el que se hace real para sí misma y en el que los demás se hacen también reales, dando inicio así a la acción moral. Es un espacio en donde de la lectura de sí y de la realidad depende la libertad.

c. Libertad de la voluntad

Esta voluntad fundamental es libre en la medida en que sea conforme a la naturaleza. Conformidad no debe entenderse en sentido determinista, el cual, anularía la libertad. El determinismo, por ejemplo, podría reducir las acciones a meras conexiones neurofisiológicas necesarias o más profundamente ofrecer una idea de persona totalmente descrita por sus predicados. Se podría decir que en términos de la libertad dejar de lado la categoría de posibilidad carece de sentido, la libertad debería suponer al menos una naturaleza dispuesta a dejarse guiar, es decir, una naturaleza abierta al mundo, al absoluto.

voluntariamente, o bien desembarazándonos de él. Solo en esa experiencia de *secondary volitions*, voliciones secundarias, como las denomina Harry Frankfurt, nos captamos a nosotros mismos con pleno sentido como origen de movimiento y reposo. Pues el primer impulso es del tipo del que nos lleva a ser origen de nuestras acciones, pero sin ser nosotros la causa del impulso mismo. Trad. Es R. SPAEMANN, «Los dos intereses de la razón», 387.

Spaemann considera que la naturaleza al ser moldeable posee gran espacio de movimientos que se estructuran a partir de la educación, el lenguaje, las costumbres, en otras palabras, a través de lo que llama «segunda naturaleza».⁶⁰⁴ Cuando se toma una decisión por una acción o una renuncia, se opta por la propia identidad y en esta decisión el hombre se manifiesta como persona, aunque su identidad no quede encerrada en una tal acción. Esto lo expresa el filósofo alemán en tres actos la distinción de las acciones que tienen carácter de elección en la cotidianidad y que reflejan cuanto se ha venido diciendo.

El primero de tales actos se refiere a que las decisiones no son momentos de un *continuum* flujo vital; en cada una de ellas se decide si la persona se realiza como tal poseyendo su vida para trascenderla. El segundo tiene que ver con las decisiones más significativas en las que se decide la totalidad de la vida. Se trata de momentos que marcan una conversión, es decir, de acciones en las que se sale de la centralidad del yo, de la *curvatio*. Esto permite perseverar en las decisiones vitales manteniendo la dirección de la vida. «El fundamento de perseverar en el amor no es la ley de la inercia, sino la contraria»⁶⁰⁵. El tercero tiene mucho que ver con el segundo y se refiere a la orientación del querer que depende de una actitud, un motivo; el amor o el odio por algo determinado es lo que mueve las decisiones. «El querer no decide sobre lo que amamos, pero el amor decide lo que queremos»⁶⁰⁶.

Las acciones no son inerciales, marcan puntos de inflexión del camino, están precedidas por un amor o un odio que las dirige. Este modo de ver la metafísica del

⁶⁰⁴ Cfr. R. SPAEMANN, *Personen*, 239. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 192.

⁶⁰⁵ R. SPAEMANN, *Personen*, 260. *Der Grund für das Bleiben in der Liebe ist nie das Gesetz der Trägheit, sondern diesem entgegengesetzt*. Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 206. La edición de *Personas* en lengua española ofrece como traducción a “*Trägheit*” el concepto de “negligencia”. De acuerdo con el sentido de tal concepto en lengua alemana, sería mejor traducirlo como “inercia”. El texto en alemán se refiere más a la ley de la inercia. A través de esto Spaemann explica que el amor no se guía por inercias.

⁶⁰⁶ R. SPAEMANN, *Personen*, 260. *Was wir lieben, darüber entscheidet nicht das Wollen, aber was wir wollen, darüber entscheidet die Liebe* Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 206. Este enunciado tiene una máxima en la Sagrada Escritura. «Donde está tu tesoro ahí está tu corazón» Mt, 6, 21.

actuar de las personas señala también un elemento importante: la existencia de un centro unificador (amor u odio que dirigen el actuar). Habría entonces un afecto que precede la voluntad. Este amor que precede la voluntad implica el experimentar a otro como razón de ese amor y ese amor polariza la libertad. Se trata de un móvil de la voluntad, el cual podría ser de tipología variada: benevolencia hacia alguien, respeto por la ley, una convicción particular.

El amor que precede a la voluntad debería tener el carácter de “querer”, pues de lo contrario no podría llamarse libre. Si carece de tal carácter no puede afirmarse que indica la dirección fundamental de la vida de una persona. La relación entre voluntad y libertad supone una mayor profundización porque como afirma el filósofo alemán:

No amamos porque queramos amar, sino que nos encontramos de antemano amando o no amando. El amor, cuando es auténtico, se presenta a sí mismo como respuesta espontánea a la existencia y al modo de ser del otro.⁶⁰⁷

⁶⁰⁷ R. SPAEMANN, *Personen*, 262. *Wir lieben nicht, weil wir lieben wollen, sondern wir finden uns liebend oder nichtliebend vor. Die Liebe erfährt sich selbst, gerade wenn sie echt ist, als spontane Antwort auf das Dasein und Sosein anderer.* Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 207. L. Allodi interpreta el pensamiento de Spaemann de la siguiente manera: *Quali sono, secondo Spaemann, le condizioni per giungere al senso più autentico e radicale della libertà? Senza dubbio, non si possono individuare a partire esclusivamente dalle opzioni più immediate e contingenti, bensì raccordando a queste le scelte fondamentali, quelle da cui dipende l'orientamento progettuale di se stessi. Questi atti di scelta profondi definiscono propriamente la persona. Non possono, pertanto, amalgamarsi al flusso della nostra vita o della nostra coscienza, perché ogni atto di decisione è fondato e determinato dalla questione del senso e dell'orientamento del nostro esistere, e non viceversa. È al livello di tali atti, pro segue il filosofo, che si decide la totalità della nostra vita, sicché essi aprono cesure nel continuum delle nostre decisioni più immediate e “di superficie” obbligando a interrompere e, se necessario, a ri-orientarne il flusso. Conseguentemente, quello che potrebbe definirsi “orientamento di fondo” non proviene da un atto di volontà né possiede le caratteristiche di quest'ultimo, perché altrimenti implicherebbe una fondazione ulteriore aprendo la via, potenzialmente, ad un regresso causale infinito. L'orientamento in questione è, invece, precedente ad ogni atto volontario e definito dalla coppia dicotomica amore-odio individuata da Max Scheler. L'amore, nello specifico, non è tanto l'espressione della razionalità dell'uomo, quanto del suo essere-persona, e si traduce in una dinamica di spontaneo riconoscimento dell'alterità: non si ama perché lo si vuole, ma è l'amore medesimo a stabilire chi vogliamo amare. Pertanto l'atto propriamente libero esercitato dalla persona si presenta come la risposta ad un Tu.* L. ALLODI, «Libertà e Persona nel pensiero di Robert Spaemann», 25.

En este sentido distingue la autonomía de la libertad. La libertad se encuentra en un nivel superior. En este caso, haría parte del dinamismo personal en cuanto es libertad *de algo* (de su naturaleza). Como se vio anteriormente, la libertad de la naturaleza está mediada por el encuentro con la realidad que interpela, con el otro (persona) al cual se reconoce. Esto es lo que permite la autoposesión y el ejercicio de la distancia consigo mismo, lo cual, a su vez es constitutivo de las personas. Para Spaemann tal movimiento dentro-fuera genera la claridad para ver el otro y la realidad tal cual es y no como definida por la funcionalidad de los propios intereses o del propio mundo.

La capacidad de verdad del hombre sería contraria a su autonomía, pues Spaemann considera el concepto de autonomía asociado al dinamismo natural y no tanto al personal. La capacidad de verdad es el paso a lo abierto y a la trascendencia, a lo que ya se ha mencionado como el horizonte del ser, el paso a lo libre, donde las cosas se muestran como son. Spaemann sostiene que en ocasiones se afirma que la autonomía es sinónimo de la libertad porque pertenece a la libertad, la paradoja de poder llegar a negarse a sí misma. Sin embargo, negarse significa volver a la centralidad del mundo (*Umwelt*), a la *curvatio* y por tanto perderla. Consecuentemente el concepto de autonomía no necesariamente equivale a un sinónimo de libertad:

Al hombre se le puede y se le debe exigir, mientras vive, adhesión al bien. Pero esta adhesión solo puede tener lugar libremente. Son actos fundamentales de respeto a la dignidad humana no solo la exigencia de adhesión al bien, sino también la concesión de ese marco de libertad en el que tal adhesión es posible⁶⁰⁸

⁶⁰⁸ R. SPAEMANN, «Über den Begriff der Menschenwürde», en *Das Natürliche und das Vernünftige*, Serie Piper 1987, 77-108, 92. *Der Mensch ist, solange er lebt, von der Art, daß wir ihm die Zustimmung zum Guten zumuten können und müssen. Diese Zustimmung aber kann nur in Freiheit geschehen. Und sowohl die Zumutung der Zustimmung als auch die Gewährung jenes Freiraums, in dem allein sie vollzogen werden kann, sind die fundamentalen Akte der Achtung der Menschenwürde.* Trad. Es R. SPAEMANN, «Sobre el

La apertura a la realidad está dada en la persona en cuanto es persona. Sin embargo, la apertura supone también una decisión. Es posible negarse a esta experiencia y recluirse en la propia centralidad. Tal negación proviene de un dinamismo natural cuya tendencia es a mantenerse en la centralidad del yo. Esto ocurre en un nivel, por así decir “pre-moral”. Esta situación sería sujeta de un juicio moral en el momento en que comenzara a formar parte de las *secondary volitions*:

A veces traspasamos los límites de lo justificable, porque nos consideramos, más importantes que los demás. El fundamento de que los traspasemos no reside en la naturaleza, sino en una voluntad que vuelve a conceder a la naturaleza aquel lugar central que, sin embargo, es relativizado por el espacio abierto de la comunidad de personas. Esta voluntad de querer ser meramente natural no es natural, sino infundado, y, por tanto, malo.⁶⁰⁹

Querer comprender la libertad desde la autonomía sería para Spaemann un error, pues implicaría negarse infundadamente a hacer el salto hacia el espacio de libertad. Ese salto a la libertad supone también un despertar (*Aufwecken*). Pero, tal despertar vendría mediado por una acción de otro. La posibilidad de negarse a tal salto genera dos cuestionamientos en el filósofo alemán: la cuestión de la capacidad de querer (elegir desde la libertad) lo que se quiere (fines-trascendencia) y si la distancia a la que tanto se ha referido es efectivamente distancia de la naturaleza o distancia del propio querer (fines-trascendencia).

concepto de dignidad humana», en *Lo natural y lo racional: ensayos de antropología*, Ediciones Rialp, Madrid 2022^{Segunda edición}, 69-97, 83.

⁶⁰⁹ R. SPAEMANN, *Personen*, 264. *Ebene der secondary volitions wirklich wichtiger finden als irgendeinen anderen, dann liegt der Grund dafür nicht in der Natur, sondern in einem Willen, der der eigenen Natur wieder jene Zentralstellung einräumt, die doch durch den offenen Raum der Personengemeinschaft immer schon relativiert ist. Dieser Wille, bloß natürlich sein zu wollen, ist nicht natürlich, sondern grundlos und deshalb böse.* Trad. Es R. SPAEMANN, *Personas*, 208. Por otro lado, que el hombre sea tarea de sí mismo significa que está en sus propias manos. La libertad por medio de la cual el hombre guía su vida hace de él un ser continuamente en riesgo, a quien es posible perderse y arruinarse, cosa imposible al animal L. PRIETO LÓPEZ, *El hombre y el animal*, 280.

Spaemann considera que existen situaciones que se experimentan como esclavitud cuando con el apóstol Pablo se puede repetir «no hago lo que quiero, sino lo que no quiero»⁶¹⁰. Esta debilidad plantea otra pregunta y es si se ama cuando tal amor no motiva el querer concreto. Para Spaemann se trata de un problema de dirección de la atención, es decir, de una falta de energía propia que permite hacer frente a la energía del dinamismo natural.

Esta dirección de la atención confirma de alguna manera la idea precedente del elemento unificador del querer. Las *secondary volitions* estarían constituidas primariamente por tal elemento. Este interés en palabras de Spaemann debería estar fundado en la verdad de una idea. La emancipación de la propia naturaleza se realizaría cuando la persona se somete a las exigencias de tal verdad, no a las exigencias de la propia conservación o autonomía natural. Esto es lo que Spaemann considera es la libertad personal. Para el filósofo alemán se trata de una estructura radical del dinamismo personal.

d. Libertad y Verdad

Se ha mencionado la relación entre libertad y verdad. La libertad es tal en la medida en que haya capacidad de verdad. Esto fue afirmado anteriormente. ¿Cómo es el dinamismo de tal relación? Heidegger en su célebre conferencia *Vom Wesen der Wahrheit*⁶¹¹ abordó la relación entre verdad y libertad. Para él la libertad es la esencia de la verdad en cuanto desvelamiento del ser, hecho posible dejando-ser al ser. Aquí podría aparecer una semejanza con Spaemann en la medida en que ambos utilizan el concepto del dejar-ser. Anteriormente se abordó la diferencia específica que en el pensamiento de Spaemann supone esto. De cualquier modo, ambos asocian la libertad a este *seinlassen*, el cual, tiene relación con la verdad contenida en la realidad. Ciertamente no se pretende hacer un análisis del pensamiento

⁶¹⁰ Rom, 7,15.

⁶¹¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*.

heideggeriano. Lo que sí parece necesario es analizar, si bien sucintamente la propuesta de Heidegger y Spaemann sobre la relación de la verdad y la libertad en unos términos diferentes de la noción clásica de verdad como *adequatio intellectus et rei*.

La persona vive en lo abierto. Esta apertura tan característica del ser humano permite dos cosas según Spaemann. La primera es, siguiendo a H. Plessner, la posición excéntrica «Su mirada, la mirada del espíritu es una mirada desde ningún lugar»⁶¹²; Spaemann considera que, esta idea concretiza la capacidad para hacer la verdad (*Tun der Wahrheit*) porque está asociada a la autorrelativización (*Selbstrelativisierung*). Tal presupuesto es acompañado de otra convicción expresada anteriormente: el otro hace parte de *mi* mundo y *yo* hago parte del *suyo*. La segunda es la escucha de la voz de la verdad: «Ser de la verdad significa ser receptivo a la voz tan silenciosa como implacable de la verdad. El hombre es un ser verdadero y anhelante de la verdad, y precisamente esta es su libertad»⁶¹³.

Se ha hablado del papel que juega la verdad en la libertad. Es por tanto, necesario abordar tal cuestión dentro de los límites de la presente investigación sabiendo que se trata de una discusión perenne. Los puntos de partida de esta discusión en Spaemann se han presentado a lo largo de este escrito: la persona puede conocer, puede elegir de acuerdo con un interés/amor unificador de la vida. Pero ocurre que también se puede equivocar y mantenerse en un dinamismo natural sin dar el salto al mundo de la libertad.

La posesión de sí es un concepto importante ligado a la libertad, como se ha visto en estos párrafos. Esta posesión de sí está ligada a la verdad y al querer. En el

⁶¹² R. SPAEMANN, «Wahrheit und Freiheit», 324. *Sein Blick, der Blick des Geistes, ist ein view from nowhere*.

⁶¹³ *Ibid. Aus der Wahrheit sein heißt, empfänglich sein für die ebenso leise wie unerbittliche Stimme der Wahrheit. Der Mensch ist ein wahrheitsfähiges und nach der Wahrheit verlangendes Wesen. Und eben dies ist seine Freiheit.*

artículo escrito en 2009 titulado *Wahrheit und Freiheit* se retoma esta idea y afirma con mayor firmeza que el actuar humano no solo tiene causas, sino motivos. Actuar en virtud de motivos se denomina libertad. Subraya que la «libertad es sinónimo de capacidad de verdad»⁶¹⁴. Esto se comprende en el horizonte de apertura de la persona al ser. Aquí conviene recordar, al menos Spaemann así lo hace, que tanto el pensar como el actuar humano no están condicionados por un *ser-así* biológico. El dato biológico es un punto de partida. La persona se mueve en el ámbito de lo abierto. El filósofo alemán hace por ello tanto énfasis en que la persona es libre de sí misma. Su ser no es una cárcel, sino que es un ser abierto a los demás. De este modo se puede comprender mejor la afirmación en la que sostiene que la libertad no tiene causas sino motivos.⁶¹⁵

En ese mismo artículo afirma que la persona tiene dos opciones: la cárcel del encerrarse en sí y por tanto de vivir en la centralidad de su propio medio orgánico, en cuyo nivel la verdad se podría concebir como la búsqueda del bien para sí. En otras palabras, rebajarse a vivir como los demás vivientes no autoconscientes cuyo mundo (*Umwelt*) es su centro. La segunda opción podría definir la relación verdad-libertad, la cual, supone para Spaemann, siguiendo la tradición agustiniana, anclarse a la cruz de la realidad⁶¹⁶. Esta imagen ofrecería una idea del tipo de relación de la que se trata, no sería siempre “suave” o “fluida”, sino que supondría elaboración y una especie de fatiga existencial. El dejar-ser al ser del modo como lo concibe Spaemann no es una actitud pasiva. Bien al contrario, requiere haber hecho el ejercicio hermenéutico de la realidad, descifrar sus significados finales (*Ziel*) y asumirlos como propósitos (*Zwecke*). Este ejercicio no

⁶¹⁴ *Ibid. Freiheit ist gleichbedeutend mit Wahrheitsfähigkeit*. Si la libertad es sinónimo de capacidad de verdad, entonces: “Esta capacidad de verdad es por tanto, capacidad de conocimiento y por tanto, volcada hacia afuera: La conducta humana, en cambio, como quiera que está guiada por el conocimiento racional que se caracteriza por su ilimitada apertura al mundo, debe ser necesariamente abierta, no-instintiva; en una palabra libre”. L. PRIETO LÓPEZ, *El hombre y el animal*, 285-286.

⁶¹⁵ *Sein Handeln hat nicht nur Ursachen, sondern Gründe*. R. SPAEMANN, «Wahrheit und Freiheit», 324.

⁶¹⁶ Cfr. *Ibid.*, 325.

es del todo pacífico. Entran en él muchos elementos que ayudan o que podrían causar interferencias.

Tal proceso muestra que el fin natural no es únicamente un dato verdadero, objetivo e incontrovertible, sino que, en el caso de los seres personales, supone una adhesión interna. Esta adhesión ofrece una dimensión más amplia del fin natural. Por ejemplo, el fin natural de la persona es su trascendencia. Ese es un dato que para Spaemann es fundamental. Esta trascendencia no es una especie de destino ineludible que constriñe la libertad de la persona que *tiene que obedecer* tal mandato. La verdad intrínseca de la vocación trascendente, es decir, del llamado a la trascendencia, es también un impulso interior que se experimenta al analizar los instintos y movimientos que le ocurren a la persona. El deseo de unirse a alguien, el deseo de paternidad/maternidad no son únicamente propios del dinamismo natural, con la característica de orientación hacia la mera autoconservación (*Selbsterhaltung*). La libertad estaría en asumir estos movimientos y pulsiones, los cuales tienen una carga elevada de significación, como propósitos, es decir, elegir activamente su significado dentro de la totalidad de sentido de la que la persona es capaz. De esta manera se puede comprender el motivo por el cual para Spaemann el prometerse a alguien es uno de los actos más elevados de libertad. Se trata de un ejercicio de trascendencia querida, libre. La paternidad/maternidad no serían simplemente una prolongación genética, sino más bien una donación de sí a otro ser.

Todo ello ayuda a comprender más en profundidad la crítica que Spaemann realiza en muchos de sus escritos a D. Hume. La reflexión que Spaemann hace sobre la imposibilidad de ir más allá de sí es que, visto de esa manera, la persona no es capaz de verdad, por tanto, no es libre y cuando actúa no sabe lo que hace y, por tanto, no hará lo que verdaderamente quiere. Sostiene que no existe algo así como verdad para *mí*. Cuando esto se da, es en realidad una opinión. La medida de la

verdad⁶¹⁷, según el filósofo alemán, no es la firmeza de la opinión, sino la realidad objetiva con la que la opinión se corresponde o no. El núcleo de este pensamiento es sobre todo la relación dentro-fuera de la que se hablaba al inicio de este epígrafe. El ejercicio de trascendencia requiere que la persona salga de su interioridad hacia un mundo exterior. Esta capacidad está también relacionada con la capacidad de verdad, pues ofrece la posibilidad de correspondencia entre ambas instancias: la interna y la externa. El ejercicio de tal capacidad es ejercicio de la misma libertad.

e. Libertad y fe

Hasta el momento se ha abordado una dimensión horizontal de la trascendencia⁶¹⁸ que realiza la naturaleza humana. Esta “emancipación” de la naturaleza, entendida como trascendencia paradójicamente la realiza. Pero existe otro tipo de trascendencia que podría llamarse “vertical”⁶¹⁹ en cuanto se trata de una “emancipación” de la naturaleza hacia otro que no es simplemente otro sino el totalmente Otro, es decir, las Personas Divinas. La relación libertad y fe es similar a la relación libertad-verdad. Similar en el sentido de que también implica la asunción de la verdad, pero una verdad de una tipología diferente. La adhesión a la verdad revelada supone, asimismo un ejercicio de trascendencia. Spaemann aborda esta cuestión en varias de sus obras, no en una sola y tampoco dedica una obra específica al tema. Sin embargo, en la óptica de los fines naturales, los propósitos y la libertad, abordar la relación entre libertad y fe puede ofrecer algunos datos

⁶¹⁷ Cfr. *Ibid.*, 328. *Niemals gibt es etwas wie eine Wahrheit für mich. Wenn ich etwas für wahr halte, dann ist das nicht eine Wahrheit für mich, sondern es ist meine Meinung über die Wahrheit. Der Maßstab, das Kriterium für Wahrheit ist nicht Festigkeit der Meinung eines Menschen, sondern ein objektiver Tatbestand, dem diese Meinung entweder entspricht oder nicht entspricht.*

⁶¹⁸ La propia trascendencia dinámica se apoya en la libertad, eso no lo tiene, en cambio, la causación de la naturaleza. K. WOJTYLA, *Persona y acción*, 164.

⁶¹⁹ K. Wojtyla utiliza esta distinción de otro modo. Para él la trascendencia horizontal se refiere a lo que Spaemann caracteriza como la diferencia interior, la trascendencia vertical en K. Wojtyla se refiere a la autodeterminación y a la libertad. R. Spaemann no categoriza así la trascendencia, no hace una tal distinción, de todos modos, aquí se utilizarán los conceptos de trascendencia horizontal para referirse a la trascendencia hacia el otro en cuanto persona y la vertical en cuanto al totalmente Otro en cuanto Persona Divina. Cfr. *Ibid.*, 22.

interesantes sobre el pensamiento del filósofo alemán. La tesis que se refiere al argumento sobre la existencia de Dios se abordó en el primer capítulo. En este epígrafe se trata sobre todo de abordar la relación existente entre la libertad y el acto de fe.

La fe es un acto trascendente que asiente a la existencia de un Dios invisible. En cuanto tal tiene una profunda incidencia en la configuración de la identidad, de las costumbres, de la educación, de la pertenencia misma a una comunidad. Se podría decir que se trata de un acto libre que pone a la persona a otro nivel en la observación de la realidad y de la búsqueda del Bien en sí. En coherencia con el discurso sobre Spaemann, la fe pondría a la persona en un estadio de profunda contemplación de la realidad:

La relación del hombre con el Absoluto compromete al hombre en profundidad. Define su identidad aún más central que pertenecer a una nación. Por lo tanto, se conecta con todo lo que constituye su identidad, con los recuerdos de la infancia, la pertenencia familiar, la etnicidad, el sentido de lo bello y del destino. «Salir de su tierra y de sus parientes» como Dios manda a Abraham solo puede ser ordenado por Dios.⁶²⁰

Spaemann aborda los motivos que existen para creer en Dios y los distingue de lo que es la fe. Para él, no son motivos suficientes para creer en Dios el miedo ante la muerte y la incertidumbre ante la salvación o una obligación moral impuesta

⁶²⁰ R. SPAEMANN, *Das unsterbliche Gerücht*, 142. *Das Verhältnis des Menschen zum Absoluten engagiert den Menschen in der Tiefe. Es definiert seine Identität noch zentraler als die Zugehörigkeit zu einer Nation. Es verbindet sich deshalb mit allem, was seine Identität ausmacht, mit Kindheitserinnerungen, Familienzugehörigkeit, Volkszugehörigkeit, mit dem Sinn für das Schöne und das Schickliche. »Herausgehen aus seinem Land und seiner Verwandtschaft«, wie Gott es Abraham befiehlt, kann nur von Gott befohlen werden.* Trad. Es la relación del hombre con el Absoluto compromete al hombre en lo más profundo. Define su identidad de modo aún más central que la pertenencia a una nación. Por eso se relaciona con todo aquello que constituye su identidad: los recuerdos de la infancia, la pertenencia familiar, el arraigo en un pueblo, el sentido de lo bello y lo decente. Dios ordenó a Abraham «abandonar la propia patria y parentela»; sólo Dios puede mandar eso. Trad. Es R. SPAEMANN, *El rumor inmortal*, 131-132.

por un tercero, llámese este familia, grupo social⁶²¹, etc. Spaemann prefiere circunscribir el análisis sobre la libertad y la fe en un nivel antropológico no tanto ético.

La fe está unida a la verdad en el pensamiento del autor alemán. Tanto en *Das Unsterbliche Gerücht* (El Rumor Inmortal) como en el artículo *Wahrheit und Freiheit* (Verdad y Libertad) menciona como un gran error la afirmación de Nietzsche acerca de la muerte de Dios.⁶²² No se trata tanto de la muerte de Dios sino, de la desaparición de la fe. Si no hay Dios tampoco habría verdad y, por tanto, tampoco ciencia, ni Ilustración (*Aufklärung*). Para Spaemann sin verdad no es posible saber quiénes *somos*⁶²³. Sin verdad ni siquiera sería posible saber lo que es el hombre, es decir, persona en cuanto capaz de verdad y de libertad.

La teología católica acepta que el hombre puede alcanzar por medio de la razón natural el conocimiento de algunos aspectos de Dios. Por de pronto su existencia y algunas propiedades de su esencia, etc. La cuestión es que tanto el acto de fe como el conocimiento natural suponen un acto de confianza, de una confianza en que es posible el conocimiento de tales verdades. Esta convicción es transversal a la obra de Spaemann y caracteriza su enfoque filosófico. Spaemann no se acerca a la cuestión de la existencia de Dios al modo de Descartes. Para el francés la existencia de Dios sería la garantía de la verdad, Spaemann en cambio, la presenta de modo existencial. Se vale de la experiencia del amor recibido y dado en la que

⁶²¹ Cfr. R. SPAEMANN, *Das unsterbliche Gerücht*, 30; Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN, *El rumor inmortal*, 32.

⁶²² Cfr. F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, Verlag von E. W. Fritzsch., Leipzig 1887, 137. Esta frase que para Spaemann enuncia sobre todo la desaparición de la fe, supone una mirada desde la perspectiva moderna. La certeza cartesiana y el deseo de dominio allanan el camino al ateísmo como tendencia en la ciencia. La introducción de una mirada más amplia, la cual, supera el deseo de dominio implica *seinlassen*. Tal cambio no habría sido posible en el marco del pensamiento moderno.

⁶²³ Cfr. R. SPAEMANN - R. SCHÖNBERGER, *Der letzte Gottesbeweis*, 7.

la existencia de Dios explica a su vez, la existencia del ser amado.⁶²⁴ Dicha experiencia es otro modo de ejemplificar el papel que juegan las relaciones interpersonales en la superación de la *curvatio*. Spaemann considera que quien se ha encerrado en lo absurdo (*curvatio*), no necesita argumentos, necesita de un buen amigo que lo ame y a quien pueda amar. Esta imagen más que una identificación emotiva con otro busca que la persona experimente lo que es la trascendencia.

El acto de fe supone la aceptación de una cosmovisión en la que Dios es el fundamento de la realidad. Esta idea no es una afirmación racionalista, sino una “luz”. Sería del caso afirmar que, la fe constituye de la piedra fundacional del edificio de su filosofía:

La fe en Dios es la fe en un fundamento del mundo que no es en sí mismo sin razón, es decir irracional, sino «luz», transparente para sí mismo y, por lo tanto, su propia razón.⁶²⁵

Esto tiene consecuencias en las convicciones que asume libremente aquel que realiza un acto de fe. Spaemann considera que existen cuatro consecuencias principales⁶²⁶, que tendrían la naturaleza de una suerte de principios derivados. Quien afirma la existencia de Dios (acto de fe), afirma también: (1) una fundamental racionalidad de la realidad, (2) que el Bien es más radical que el mal; (3) que las realidades menores deben juzgarse a partir de las más elevadas; y (4) que el sinsentido presupone el sentido y éste no es una variable del sinsentido, en otras palabras, el sentido es lo radical. Spaemann además sostiene:

⁶²⁴ Cfr. R. SPAEMANN, «Wahrheit und Freiheit», 331. Otra de las maneras que utiliza para hablar de la existencia de Dios fue expuesta en el capítulo I de este trabajo, junto con las problemáticas propias de tal argumento.

⁶²⁵ R. SPAEMANN - R. SCHÖNBERGER, *Der letzte Gottesbeweis*, 12. *Der Glaube an Gott ist der Glaube an einen Grund der Welt, der selbst nicht grundlos, also irrational ist, sondern »Licht«, für sich selbst durchsichtig und so sein eigener Grund.*

⁶²⁶ Cfr. *Ibid.*, 13.

En el concepto de Dios pensamos la unidad de dos predicados, que en el mundo de nuestra experiencia solo a veces y nunca están necesariamente conectados entre sí: la unidad de los predicados "poderoso" y "bueno", la identidad de lo absolutamente poderoso y de lo absolutamente bueno, la unidad del ser y el sentido. Esta unidad no es para nosotros una verdad analítica.⁶²⁷

Una tal cosmovisión supone consecuencias filosóficas específicas como las apenas mencionadas por el filósofo alemán. Lo que para Spaemann se afirma, en otras palabras, en el acto de fe es que la realidad está entretrejida de inteligibilidad, es cognoscible y su sentido final es descifrable; que el Bien está en el fundamento de la realidad y, por tanto, que la realidad tiene un sentido; que el sentido precede al sinsentido y en Dios se unen Bien, Sentido, Poder. La tercera afirmación merece un poco más de detalle en la explicación porque plantea a su vez algunas preguntas. Juzgar las realidades menores a la luz de las más elevadas implicaría juzgar cada realidad a la luz de su sentido final. Esta concepción podría estar imbuida del pensamiento platónico en el que la verdad de las realidades mundanas se da en realidad en el mundo de las ideas⁶²⁸. Para no caer en un dualismo y salvar lo que afirma el filósofo alemán, sería importante matizarlo con algunas distinciones provenientes del pensamiento de Tomás de Aquino: «las dos causas, la material y la formal, que no se pueden dar separadamente en la realidad sustancial, se descubren al concebir».⁶²⁹ En la realidad estas dos causas no están separadas aun cuando sea necesario distinguirlas.

⁶²⁷ *Ibid.* Im Begriff Gott denken wir die Einheit zweier Prädikate, die in unserer Erfahrungswelt nur manchmal und niemals notwendig miteinander verbunden sind: die Einheit der Prädikate "mächtig" und "gut", die Identität des absolut Mächtigen und des absolut Guten, die Einheit von Sein und Sinn. Diese Einheit ist für uns keine analytische Wahrheit.

⁶²⁸ Cfr. PLATÓN, «La República» VII.

⁶²⁹ J. F. SELLÉS, «El hábito conceptual y la distinción entre los universales lógicos y reales según Tomás de Aquino», *Dianóia* LIII/61 (2008), 52. En el mismo texto se hace una explicación más amplia acerca del universal real y el universal lógico: Conceptualizar es recuperar la causa formal y la causa material de la realidad física, implícitas en el abstracto. Se trata del conocimiento del universal real. Tomás —siguiendo al Estagirita— distingue dos universales: uno lógico, y otro real.²¹ La forma, entendida como causa formal, es el universal real, el *unum in multis*, el uno presente en los muchos particulares materiales (causa material). El fundamento in re del universal del que hablan los medievales del siglo XIII (S. Alberto Magno, Sto. Tomás de Aquino, etc.) lo descubrió Aristóteles; se trata de la

Si se va aún más en profundidad se llega a la composición radical del ente: *esse/essentia* y a la noción de participación en una dinámica de *exitus* y *reditus*. Esto da luz para comprender mejor lo que dice Spaemann. Si se asume que la creatura viene de Dios como un ente por participación, será ordenada a Dios con un nexo de finalidad. En la metafísica de Tomás de Aquino, la perfección del ente reside en su fin último, es decir está ordenado a ese fin.⁶³⁰ Este podría ser el núcleo contenido en la afirmación de Spaemann que se viene desentrañando.

Juzgar las realidades menores a la luz de las más elevadas sugiere concebir la realidad misma como un *unum*. De alguna manera podría contener los otros cuatro principios derivados del acto de fe. El sentido trascendente de la realidad es lo que al final busca sostener la afirmación en cuestión, al igual que la racionalidad y el sentido que la acompañan. Con todo, es importante introducir el hecho de que en la realidad se encuentra inscrito el sentido trascendente ya desde su constitución.

causa formal; por ejemplo, la forma de “perro” siendo ésta individualizada en la causa material de los diversos perros existentes.

⁶³⁰ *Quindi lo exitus a principio della sostanza creata porta con sé l'esigenza ontologica del reductus in finem: la donazione dell'essere all'ente si compie nel ritorno del donatario al donatore attraverso la fecondità del dono, che spinge il supposito creato al proprio perfezionamento. Così, se la creatura si riferisce a Dio secondo un nesso di provenienza, come un ente per partecipazione all'Essere per essenza, allora la stessa creatura sarà ordinata a Dio come un bene per partecipazione alla Bontà per essenza secondo un nesso di finalità. L'ente per partecipazione rimanda a Dio come primo efficiente in quanto il suo atto di essere viene composto con la sua essenza, ed a Dio come primo esemplare in quanto lo stesso esse viene misurato dall'essenza creata; adesso il medesimo ente per partecipazione rimanda a Dio come ultimo fine in quanto la sua bontà particolareggiata perché partecipata è di per sé ordinata alla bontà per essenza dell'Essere sussistente. Questa terza linea causale fonda un nuovo aspetto della partecipazione, che si palesa come assimilazione non più statica, ma dinamica della creatura al Creatore. A. CONTAT, «Esse, essentia, ordo: Verso una metafísica della partecipazione operativa», *Espiritu LXI/143* (2012), 9-71, 21. Y más adelante especifica: *Creato poi conservato da Dio, il supposito sussiste quindi nel suo esse, ed è specificato dalla sua essentia. Per san Tommaso, questo exitus implica necessariamente un reductus, che si concretizza come “ordo effectus ad aliquid alterum”, cioè come ordinazione al bene. Ora il bene perfetto di una cosa si trova nel suo fine ultimo, il quale è raggiungibile tramite l'operazione più alta di cui è capace questa cosa. In questo senso, l'Aquinate enuncia talvolta sulla scia dello Stagirita che “omnis substantia est propter suam operationem”, dove il rapporto di finalità indicato dalla preposizione propter costituisce l'appetito naturale della cosa. Ibid., 29.**

No es necesario inmanentizar el sentido de ésta para afirmarlo, pues el sentido se encuentra en el logos que entreteje la realidad misma. Este punto podría ser el cierre de lo que Spaemann considera como la contemplación de la realidad y, de suma importancia para pensar su concepto de naturaleza. Tal vez la contemplación de la realidad, contenga una intencionalidad particular en el filósofo alemán a saber, afirmar la capacidad de la persona de descubrir la huella del logos en cada sustancia y, más allá de la sustancia, en las demás personas y vivientes. Esto sería una forma de expresar su urgencia de contemplar la realidad y familiarizarse⁶³¹ con la misma como contraposición al deseo de dominio tan característico de la modernidad:

La consideración de los procesos naturales desde el punto de vista de su dirección es indudablemente puramente contemplativa. No es un conocimiento para la dominación, ni está guiado por la voluntad de entrar en procesos naturales y tampoco enseña cómo hacerlo. Su interés consiste en apropiarse de la naturaleza como algo familiar, de tal manera, que podamos realizar nuestra decisión de pertenencia a ella sin renunciar al mismo tiempo, a nuestra autocomprensión como seres que actúan.

La autocomprensión del hombre en el conjunto de la realidad se llama filosofía. Desde el principio, el problema de la teleología ha sido el centro de la reflexión filosófica. La «gran batalla por el ser», de la que habla Platón (Sofista 246a), también puede ser considerada la gran batalla por «interpretar el por amor del fin». No se trata de la cuestión de la existencia o de la no existencia de algo puesto originalmente en términos definidos, sino de una comprensión adecuada del ser, en la que la experiencia de lo que se expresa con la palabra *telos* - como objetivo, propósito, fin y «por amor de» es superado integralmente.⁶³²

⁶³¹ Cfr. R. SPAEMANN - R. LÖW, *Die Frage Wozu?*, 17-19.

⁶³² *Ibid.*, 23. *Die Betrachtung natürlicher Prozesse unter dem Aspekt ihrer Richtung ist zweifellos rein kontemplativ, ist kein Herrschaftswissen, nicht geleitet vom Eingreifen-Wollen in natürliche Prozesse und sie lehrt auch nicht, wie dies zu machen ist. Ihr Interesse ist es, die Natur als Vertraute so anzueignen, daß wir unsere Zugehörigkeit zu ihr realisieren können, ohne zugleich unser Selbstverständnis als handelnde Wesen aufzugeben.*

Das Selbstverständnis des Menschen im Ganzen der Wirklichkeit heißt Philosophie. Von Anfang an stand das Teleologieproblem im Mittelpunkt philosophischen Nachdenkens. Die »Riesenschlacht um das Sein«, von der Platon spricht (Soph 246a), kann ebenso als Riesenschlacht um das »Um ... willen« interpretiert werden. Es geht hier nicht um die Frage nach Existenz oder Nicht-Existenz eines anfänglich definitorisch Gesetzten, sondern um ein adäquates Verständnis von Sein, in welchem die Erfahrung, die sich im Wort telos - als Ziel, Zweck, Ende und »Um ... willen« - ausspricht, unverkürzt aufgehoben ist. In der Vergegenwärtigung einiger zentraler Positionen der Philosophiegeschichte 18 sollen

Estas palabras contenidas en la introducción de la obra *Die Frage Wozu* constituyen un manifiesto programático de las convicciones filosóficas de Robert Spaemann. En ellas se recogen aspectos tales como: la familiaridad con el mundo, la autocomprensión del hombre, la finalidad vista desde ella misma y también desde el propósito que se realiza en la afirmación de un “*por amor de*”. Esto deja entrever que gracias a la contemplación por la que se *juzgan las realidades menores de acuerdo con las más elevadas*, se descubre que lo que mueve la realidad es un *por amor de*. La realidad se mueve (teleología *in natura*) de acuerdo y hacia el bien correspondiente. En los vivientes no autoconscientes el bien para sí no se diferencia mucho del bien en sí, puesto que se mueven de acuerdo con el principio de autoconservación y se identifican con su naturaleza. En el viviente autoconsciente, es decir, en el ser personal la búsqueda del bien en sí que se traduce en el bien para sí, requiere reflexión y discernimiento porque no siempre parecería estar a la mano.

El Bien hacia el que se mueve todo viviente está entonces en estrecha relación con el amor benevolente (según Spaemann amor racional) y también con la capacidad de verdad de la persona. Esta capacidad de verdad es una puerta para el reconocimiento propio y de las demás personas:

Imagen de Dios significa: capacidad de verdad, donde el amor no es otra cosa que la verdad hecha. El amor puede traducirse en el hacerse real del otro para mí. Ningún concepto tiene un significado tan central para el mensaje del Nuevo Testamento como el concepto de verdad.⁶³³

Voraussetzungen gewonnen werden, den Begriff des telos erst einmal angemessen zu fassen. Damit soll für eine systematische Diskussion des Teleologieproblems der Boden bereitet werden.

⁶³³ R. SPAEMANN - R. SCHÖNBERGER, *Der letzte Gottesbeweis*, 30. *Gottebenbildlichkeit, das heißt Wahrheitsfähigkeit. Wobei Liebe ist nicht anderes als die getane Wahrheit. Liebe kann man ja übersetzen in: Wirklich werden des Anderen für mich. Kein Begriff hat für die neutestamentliche Botschaft eine so zentrale Bedeutung wie der Begriff der Wahrheit.* En ámbito semítico “verdad” alude a una disposición de la realidad no perfectamente intercambiable con la comprensión de la verdad como “*alétheia*”. El concepto de verdad en la Sagrada Escritura alude a la firmeza de *Jahweh* y de su palabra, que llegado el tiempo,

En Spaemann el acto de fe estaría entonces unido al ejercicio de la racionalidad y el acto de fe supondría el despertar propio de la razón, pero en un nivel más profundo, en el nivel contemplativo. La libertad está estrechamente unida a la fe en la medida en que implica el reconocimiento y la asunción de una verdad más honda. La libertad como *seinlassen* es según el filósofo alemán, una renuncia al dominio para dejar-ser y así parece ser la respuesta adecuada ante el estupor producido por el despertar a la realidad. Reconocer que el ser sobrepasa las posibilidades de la persona y, que posee en sí el significado y el sentido de todo cuanto existe parece ser la verdadera libertad. La fe como acto libre implicaría dejar-ser aquel Principio de la realidad cuya existencia se puede afirmar gracias al ejercicio de la razón, pero cuya vida solo se puede conocer en la medida en que Éste se revela. Estas ideas permiten encajar en su lugar lo que es la teleología *in natura* y la teleología de la acción. Ambas vertientes deberán estar unidas para que la persona pueda alcanzar su fin último trascendente, que no es otro que el descubrimiento del sentido de la vida.

Es claro a partir de los textos a los que se hace referencia, que el acto de fe al que Spaemann alude es ante todo hacia el Dios cristiano, por tanto, hacia el Dios que es Uno y Trino, al Dios que es Creador, de esta convicción se deriva un *ordo* propio de la realidad.⁶³⁴ Esta ficha del rompecabezas de la filosofía de Spaemann es de gran ayuda a la hora de comprender su pensamiento. Entender que se refiere al Dios Creador Uno y Trino permite ver con mayor claridad el hecho de que *las realidades menores se juzgan de acuerdo con las más elevadas*. El ser personal del hombre se juzga entonces a la luz de la doctrina trinitaria. Esta convicción está entonces unida a la libertad en cuanto *seinlassen*. Tales ideas tienen una carga

se cumplirá. Así, aceptar esta verdad del (veritas Domini) es un acto de fe y confianza en Dios mismo, no mera adhesión intelectual a un estado constatado de cosas.

⁶³⁴ Robert Spaemanns *Engagement wurzelt im katholischen Glauben ebenso wie in der Naturrechtslehre*[...] J. HACKE, *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik*, 117.

importante a la hora de llegar al debate ético. Iluminan conceptos como la dignidad humana, la ecología, la sociología y la política.

H. Conclusión de la IIIa parte

Este capítulo ha sido sin duda el más extenso de los tres. Su extensión se debe no tanto a criterios de metodología, sino a la importancia, que las convicciones antropológicas desempeñan en la obra Spaemann. La idea de fondo que se ha querido poner de manifiesto ha sido la afirmación de Spaemann, según la cual el ser personal es el paradigma del ser. Esto pone sobre la mesa la necesidad de una reflexión sobre la relación entre la metafísica y la antropología en orden a establecer su centralidad.

El capítulo comenzó abordando la necesidad de la teleología y el orden que ésta ofrece siendo también un postulado de la *razón que comprende el significado* (*sinnverstehenden Vernunft*). Con la finalidad de desentrañar estas afirmaciones era necesario presentar el pensamiento de Spaemann sobre la estructura del *Selbstsein-Mitsein*. El ser que es él mismo se descubre en un mundo donde también existen otros vivientes con los que actúa. Se podría decir que esta estructura es fundante para la filosofía de Spaemann y que es uno de los fundamentos de su concepto de realidad. En el análisis del estatuto ontológico de la teleología ha sido importante abordar conceptos que tienen que ver con la gnoseología, como son, por ejemplo las nociones de intencionalidad y representación.

La persona ocupa un lugar relevante en el pensamiento del filósofo alemán. De ahí la necesidad de abordar su concepto de persona y el camino teórico que hace para llegar a él. En esta óptica dialoga con autores como Boecio, Tomás de Aquino, Ricardo de San Víctor y, de modo muy particular con Gregorio de Nisa. De las ideas que acoge de estos autores se pueden derivar algunas características del concepto de persona que elabora.

Si la persona no se identifica con su naturaleza, sino que la posee ¿qué estructuras supone? Se puede hablar entonces de una autorrelación, de identidad numérica, de modalidad de ser (racionalidad-naturaleza-vida) y de la existencia de las personas en plural. Esta última idea recorre todos los escritos de Spaemann. En la autorrelación se encuentra una diferencia interna, en la que la persona puede ser consciente de la no identificación con su naturaleza y por tanto, descubrirse como capaz de asumir una postura ante la misma.

Además de ello Spaemann acepta en el estudio de la persona, la conformación tripartita de la misma según las ideas de Aristóteles. La persona como un todo está compuesto de espíritu, alma y cuerpo. De acuerdo con Aristóteles el espíritu es lo que de algún modo diviniza la naturaleza humana. De otro lado en Spaemann el espíritu tiene una importante una importante relación con el alma. Spaemann no presenta el alma de la persona tanto como alma racional, sino como alma espiritual (*Geistseele*), lo cual, es garantía de su inmortalidad. El acto propio del alma espiritual es según el filósofo alemán el amor. En el caso de la razón, la facultad tantas veces mencionada como la forma de la vida, se activa progresivamente. La imagen utilizada para expresar este acontecimiento es la de un “despertar”, que a su vez, funciona como un espacio de consulta consigo mismo.

Lo que se ha querido denominar ámbitos personales son conceptos íntimamente ligados al concepto de persona y que establecen modalidades propias de la misma. El conocimiento, imbuido de relacionalidad, el reconocimiento como el modo específico en que se dan las personas unas a las otras; y la autotranscendencia como finalidad de la persona. Finalmente se llega al concepto de libertad, que partiendo de la base de una libertad existencial, luego se relaciona con la naturaleza, el querer y finalmente, la verdad y la fe.

De estas ideas viene a la luz una caracterización del ser personal que se encuentra en relación particular con los demás seres personales y con los demás vivientes. Esta idea de persona puede renovar de dos modos la concepción de la realidad. La primera es la de volver al estudio de la sustancia viviente presente ya en Aristóteles y con la afirmación del ser personal como paradigma del ser. Spaemann pone un especial énfasis en la antropología como disciplina central en el estudio del ser. La segunda es la búsqueda de la superación del dualismo sujeto-objeto (*res cogitans-res extensa*) cartesiano a través de la recuperación del concepto de vida. Así como existen diferentes grados de ser, existen también diferentes grados de vida. Spaemann puede afirmar así que los seres autoconscientes viven perfectamente, mientras que aquellos que no son autoconscientes viven de una forma no plena. Este doble modo de renovación de la concepción de la realidad coloca en una relación dinámica inseparable a las dos disciplinas en cuestión: metafísica y antropología. Ambas son centrales y se implican mutuamente. Es importante notar aquí un esfuerzo por mantener la unidad del ser (*unum*) como columna vertebral de la filosofía.

Se observa también un esfuerzo por responder al propio tiempo.⁶³⁵ En la obra *Personen* (Personas) establece un diálogo con la cosmovisión de Peter Singer, por ejemplo. En una exposición amplia concluye afirmando que todos los hombres son personas. Los motivos de esta afirmación no residen en una tendencia especista del filósofo alemán, sino que se recogen en las características que se derivan de su concepto de persona.

⁶³⁵ *Se dunque non vi è probabilmente riga che il filosofo di Stoccarda abbia scritto senza tener presente la necessità, imparata la prima volta alla scuola di Ritter, a "fare i conti con il proprio tempo" è altrettanto vero che egli ha sempre rifiutato di mutuare dal tempo la posizione stessa della domanda filosofica nella ferma convinzione che nessuna "crisi" debba rompere la fondamentale ingenuità (Naivität) della domanda umana sul senso.* M. AMORI, «Pensiero di Robert Spaemann tra la critica della modernità e l'ontologia teleologica», 103.

En el desarrollo de su antropología se encuentra otro aspecto importante. Spaemann busca mantener en la persona la tensión existente entre teleología *in natura* y la teleología de la acción. En los demás vivientes esta tensión no se observa, sea por la carencia de autoconciencia, sea porque se identifican con su naturaleza y porque en su vida en el ambiente ambiente (*Umwelt*) está marcado por la utilidad para sí, en vistas de la autoconservación. En el caso de las personas no ocurre así. Los fines naturales (*in natura*) requieren una elaboración, una asunción libre (teleología de la acción) como propósito para poderse alcanzar porque no miran a la autoconservación (aunque la suponen), sino a la trascendencia de la persona. Este ejercicio supone correr el riesgo de la interpretación de los. Es en la trascendencia donde la persona encuentra su finalidad última.

El reconocimiento si bien no es un concepto nuevo en filosofía, es empleado por Spaemann de modo novedoso. No se trata de un reconocimiento que la persona tenga que ganar en virtud de tal o cual característica, sino que solo por el hecho de hacer parte de la comunidad de personas, se le reconoce como tal. Esto es de suma importancia si se quiere comprender el pensamiento de Spaemann al respecto. No se trata de un reconocimiento “positivista”, el reconocimiento es previo al reconocimiento jurídico y debería ser uno de sus pilares.

El despertar a una realidad en la que el otro ser personal *es real para mí y yo soy real para él* es clave para Spaemann. Esta convicción indica que la persona asume como propios los bienes y el bien que le corresponde a la otra persona. He aquí el amor benevolente, denominado por Spaemann como el amor racional. Lo que emerge de aquí es que lo que se puede llamar amor es una categoría más elevada que la simple identificación afectiva con alguien. El amor benevolente supone incorporar sus bienes de la otra persona en el propio querer, en la totalidad de sentido de la persona. Esta concepción tendría importantes repercusiones en el ámbito político, social y sobre todo en los espacios donde se discute el bien común. Con todo, este modo de presentar las relaciones entre las personas no está exento de críticas:

No es convincente la sustitución del alma individualizante como forma del cuerpo, que es la base ontológica de la persona, por la tesis de la personalidad humana, que debe ser el "paradigma del ser", en Robert Spaemann. En su teoría, el resultado del sueño y la transición a la realidad del estado de vigilia conducen a través del resultado de una situación dialogal, a la proximidad del malentendido de comprender a la persona como resultado de relaciones de reconocimiento.⁶³⁶

La raíz de la crítica que elabora K.H. Nusser, discípulo de Spaemann, está dirigida a la definición misma de persona que ofrece el filósofo alemán. K.H. Nusser manifiesta su desacuerdo con la distinción persona-naturaleza. La cuestión podría encuadrarse en un primer lugar en una cuestión de niveles del discurso y de fuentes de la misma definición. K.H. Nusser permanecería en la distinción alma-cuerpo, es decir, en la definición que asocia persona a sustancia. En cambio, Spaemann adopta la distinción persona-naturaleza, poniendo énfasis en la idea de subsistencia en la definición de la persona.

En la opinión de Nusser, Spaemann se deja influenciar por la primacía de la libertad (práctica) sobre las leyes de la naturaleza y por la noción de existencia (*Dasein*) de Heidegger.⁶³⁷ Aun cuando esto pudiera ser verdad, también es cierto que se trata de una noción de persona (distinción de persona-naturaleza) que no es exclusiva de Spaemann y que es nutrida por una serie variada de autores que hacen referencia a otros entre los cuales Tomás de Aquino, Ricardo de San Víctor y Gregorio de Nisa. Sin necesidad de recurrir al argumento de autoridad, se puede

⁶³⁶ K. H. NUSSER, «Metaphysischer Realismus oder interaktionistische Anerkennung?», *Vernunft und Glaube* (2008), 67-82, 82. *Nicht überzeugend ist die Ersetzung der individuierenden Seele als Form des Leibes, die die ontologische Basis der Person ist, durch die These von der menschlichen Personalität, die „Paradigma des Seins“ sein soll, bei Robert Spaemann. In seine Theorie führen der Ausgang vom Traum und der Übergang in die Realität des Wachzustandes durch das Resultat einer dialogischen Situation in die Nähe des Mißverständnisses, Person als Resultat von Anerkennungsverhältnissen zu verstehen.*

⁶³⁷ Cfr. *Ibid.*, 77.

afirmar que la definición de Persona en Spaemann se encuentra en una corriente antropológica diferente y que a partir de tal registro es necesario juzgarla.

K.H. Nusser acusa a Spaemann de introducir un enfoque lingüístico, fenomenológico e interaccionista en el realismo metafísico.⁶³⁸ Esto podría tener la raíz en el modo como Spaemann concibe la razón y la modalidad del conocimiento humano. Tal visión coincide mayormente con la idea de razón abierta⁶³⁹ sostenida por J. Raztinger (Benedicto XVI) y, por tanto, tales disciplinas ofrecerían datos importantes. Seguidamente habría que fundarlos. Con todo, Spaemann es coherente con su idea de que la realidad es racional, es decir que está imbuida de logos. Ello posibilita que el análisis fenomenológico del lenguaje y de las relaciones entre las personas puede ofrecer datos válidos.

En relación con las relaciones entendidas como constitutivas de las personas se podrían hacer algunas distinciones. Esa idea la tenía ya en mente T. Buchheim⁶⁴⁰ en una conferencia impartida en Múnich. En ella sostenía que un sujeto se asocia a la comunidad de las personas a través de la filiación y se mantiene miembro de esta comunidad aun cuando decida vivir solo. En tal caso la filiación es constitutiva de la identidad personal. En otras palabras, una persona siempre será hijo o hija de alguien, hermano o hermana de alguien. Este dato es fundamental en la apropiación y desarrollo de la identidad. Aun cuando vivir con otras personas, convivir con amigos, etc sea propio del ser humano y también jueguen un papel primordial en la identidad, un amigo puede llegar a ser ex amigo, no tanto así un hermano o un padre. Una visión de este tipo supone ampliar el horizonte de la razón e involucrar otras ciencias si se quiere llegar posteriormente al fundamento metafísico.⁶⁴¹

⁶³⁸ Cfr. *Ibid.*, 69.

⁶³⁹ Cfr. BENEDICTUS XVI, «Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen».

⁶⁴⁰ Cfr. T. BUCHHEIM, *What are persons? Attempt at a normatively-neutral ontological account*.

⁶⁴¹ Cfr. JUAN PABLO II, «Fides et Ratio», 83.

Llama la atención también el modo de abordar el concepto de libertad. Spaemann lo coloca en un nivel existencial, entendiéndolo como algo más que el clásico libre albedrío⁶⁴². Esto sugiere que la libertad no se reduce a la capacidad de elegir esto o aquello, sino sobre todo a elegir bien o mal como se ha visto anteriormente. En este orden de ideas, la dirección la imprimiría el espíritu y siendo así constituiría uno de los elementos que más elevarían el *status* de la persona sobre los demás vivientes. La persona no solo actúa o se abstiene de hacerlo en virtud de la causalidad eficiente, sino que lo hace de acuerdo con motivos que emergen de su racionalidad. Solo la persona puede ponerse propósitos porque ha descubierto en sí misma los fines naturales.⁶⁴³ Existe también la posibilidad de que estos motivos no sean motivos como tales, sino que vengan de una naturaleza curvada. En tal caso no se puede hablar de libertad en sentido pleno sino de arbitrio. En *Glück und Wohlwollen* (Felicidad y Benevolencia) se habla de algo semejante a una libertad de la libertad⁶⁴⁴. La libertad fundada en el *estado originario de vigilia* es constitutiva de la personalidad. Esto significa también el grado más alto de benevolencia, es decir, la vigilia en su grado más alto percibe la realidad en su grado más elevado. Esto es también el grado más elevado de la *no* indiferencia moral. Siguiendo esta lógica si Spaemann reconoce que la realidad es normativa⁶⁴⁵. De ahí que no sería posible considerar al otro y ni siquiera a sí mismo como mero fenómeno. Al contrario, esta consideración de la persona acerca de sí misma y de los demás que la rodean, supone asumir los fines propios y de los demás. Eso es benevolencia y, en esta misma óptica el grado más elevado de libertad.

⁶⁴² Cfr. R. SPAEMANN, «I due Interessi della Ragione», 28; Cfr. R. SPAEMANN, «Los dos intereses de la razón», 387.

⁶⁴³ Basta un ejemplo sencillo: la sed. La persona puede elegir si beber o no. Puede reconocer que si deja de beber se puede deshidratar y por tanto elegir aquel tipo de bebida que más ayude en un día de sol. Puede también voluntariamente no beber y sufrir las consecuencias.

⁶⁴⁴ Cfr. R. SPAEMANN, *Glück und Wohlwollen*, 189. Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, 217.

⁶⁴⁵ Cfr. L. ALLODI - G. MIRANDA, «Robert Spaemann e la Normatività del Reale».

IV. RIASSUNTO IN LINGUA ITALIANA

Cosa si intende quando si parla di riscattare il concetto di natura? Si tratta di un concetto perso che perciò vada rimesso in gioco? Il fatto del riscatto presuppone anche che ci siano difficoltà nell'accoglienza del suddetto concetto. Cosa pretende allora questa ricerca? Partendo da una domanda ampia si deve però stabilire l'ambito concreto in cui si cerca di rispondere a tale quesito. Avviare un cammino per un tale riscatto implica capire la problematica e le possibili vie di risposta, le quali includono nuovi concetti e categorie, che in qualche modo offrono un quadro per una migliore comprensione del concetto natura.

La prima scelta per stabilire l'ambito di risposta è stata l'autore. Robert Spaemann (1927-2018) ha affrontato da una prospettiva ampia i concetti di natura, ragione, persona perciò è sembrato un autore adeguato ai fini di avviare una tale ricerca. Tuttavia, è importante chiarire che non si tratta alla fine di un lavoro sul concetto di natura in se, ma sul concetto di natura in un autore, le cui prospettive potrebbero essere feconde per il dialogo filosofico su tale concetto. Non si tratta nemmeno su altri autori e il loro concetto di natura, anche se a volte è stato conveniente inserire alcune sue idee per meglio comprendere sia la problematica che le possibili soluzioni. La domanda centrale guida di questa ricerca riguarda il cammino teorico per reintrodurre nel pensiero sul concetto di natura categorie quali: teleologia e vita. Inoltre, capire le strutture metafisiche che ne soggiacciono. Un'altra scelta importante è stata quella di limitarsi alla riflessione metafisica e antropologica. Questo lavoro non approfondisce appositamente la sfera etica.

Lo scritto consta di tre parti articolate nel seguente modo: la prima parte espone in modo generico la vita e opere dell'autore tedesco, si cerca di caratterizzare la sua produzione filosofica a partire dal contesto in cui maturò la sua vocazione, il circolo filosofico di appartenenza e come questo circolo ebbe un

influsso significativo nello sviluppo della Repubblica Federale⁶⁴⁶. Spaemann non è un autore semplice da caratterizzare. Si tratta di un filosofo che ha cercato di accogliere nella sua importanza le diverse questioni filosofiche importanti del suo tempo senza rifiutare apriori né teorie né autori. In modo particolare ha cercato di trovare modi di una miglior comprensione delle dicotomie moderne ai fini di superarli e non vedere la realtà come un insieme di contrapposizioni. Ha ricevuto influsso da parte di Platone, Aristotele, Tommaso d'Aquino, Hegel e Kant.

La seconda parte invece è un tentativo di esprimere le idee che stanno alla base del discorso di Spaemann sulla natura. I primi epigrafi cercano di esporre lo stato delle cose per quanto riguarda il concetto di natura tramite il pensiero del filosofo tedesco. Si ripercorre così, la strada che, dall'antichità porta alla modernità finendo con l'evoluzionismo. Da ciascuno degli autori Spaemann trae sia i pregi che le problematiche. Questo percorso aiuta a comprendere meglio il processo storico del depotenziamento (*Entmachtung*) del concetto di natura. Le criticità che emergono sono: l'inversione della teleologia e la trasformazione di essa in autoconservazione. Emergono anche delle convinzioni: le due vertenti della teleologia, quella *in natura* e quella dell'agire. Questa convinzione si osserva in modo più chiaro nell'essere umano. Tale convinzione fa da ponte fra la seconda e la terza parte. Uno studioso di Spaemann afferma a modo di riassunto di questa prospettiva:

Riassumendo, la prospettiva antropomorfa rimane, nella contemplazione degli esseri naturali secondo Spaemann, il tratto fondamentale della rivalutazione della vita finalizzata alla riabilitazione della teleologia. Il concetto di vita, infatti, è stato posto al centro degli sforzi filosofici nell'ambito dell'analisi del programma di deteleologizzazione moderna. La vita è minacciata dalla scienza moderna, che confonde la simulazione della vita con se stessa, perché si basa sull'assoluta razionalizzazione della realtà al servizio della coscienza emancipata e unita dalle sue condizioni naturali. Essa insiste esclusivamente sull'autoconservazione del soggetto, che si

⁶⁴⁶ J. HACKE, *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik*. Una delle tesi fondamentali di quest'opera sostiene che il *Collegium Philosophicum* de Münster formò i leader intellettuali della *Bundesrepublik Deutschland*.

accompagna all'assoluta padronanza dell'altro. La condizione è la distruzione dell'accesso antropomorfo classico al mondo, attraverso il quale l'uomo poteva considerare la sua somiglianza con altri esseri naturali come punto di partenza della sua dimora in natura. Di conseguenza, l'uomo non solo non raggiunge l'auspicata padronanza totale della natura, ma anche, come essere naturale, cade vittima del proprio impulso a dominare sostituendo il genuino umano con il pensiero sistemicamente razionale. Contrastare questo nichilismo antropologico può essere descritto come un'intenzione principale del pensiero filosofico dello Spaemann. Ed è proprio per questo che chiede il rinnovamento della teleologia.⁶⁴⁷

La terza parte inizia con la constatazione dell'emergenza dell'individualità a partire dalla teleologia e l'ordine interno che essa evidenzia. Spaemann considera che l'essere personale è il paradigma dell'essere. Si rende allora importante lo studio del concetto di persona in Spaemann per capire come si colloca la teleologia in essa, quali le categorie che si aggiungono, quale suo ruolo nel singolo e poi nella comunità delle persone. Questi concetti sono: vita, ragione, libertà, trascendenza e riconoscimento. Essi sono importanti per comprendere come opera la teleologia naturale e allo stesso tempo l'adoperare la libertà da parte della persona assumendo come propositi (*Zwecke*) i fini naturali (*Ziele*). Questi fini naturali sono stati sperimentati per primo come desideri e movimenti interiori. Quel percorso di assunzione dei fini implica una sorta di ermeneutica di se non esenta di rischi,

⁶⁴⁷ A. D. KUCIŃSKI, *Naturrecht in der Gegenwart*, 271. Zusammenfassend: Die anthropomorphe Perspektive bleibt in der Betrachtung der natürlichen Wesen für Spaemann der Grundzug der auf die Rehabilitierung der Teleologie gerichteten Neuaufwertung des Lebens. Denn der Begriff des Lebens ist ins Zentrum der philosophischen Bemühungen im Zuge der Analyse des neuzeitlichen Entteleologisierungsprogramms gerückt. 849 Bedroht wird das Leben durch die moderne Naturwissenschaft, welche die Simulation des Lebens mit ihm selbst verwechselt, weil sie auf die restlose Verobjektivierung der Wirklichkeit in den Diensten des von seinen natürlichen Voraussetzungen emanzipierten und vereinsamten Bewusstseins setzt. Es drängt ausschließlich auf die Selbsterhaltung des Subjekts, die mit der absoluten Beherrschung des Gegenübers einhergeht. Bedingung dafür ist die Zerstörung des klassischen anthropomorphen Zugangs zur Welt, durch den der Mensch seine Ähnlichkeit mit anderen natürlichen Wesen als Ausgangspunkt seiner Beheimatung in der Natur betrachten konnte. Im Ergebnis erreicht der Mensch nicht nur die erwünschte totale Naturbeherrschung nicht, sondern fällt auch selbst als Naturwesen dem eigenen Drang zur Beherrschung mittels Ersetzung des genuin Menschlichen durch systemrationales Denken zum Opfer. Diesem anthropologischen Nihilismus entgegenzuwirken, kann man als eine Hauptintention des philosophischen Denkens Spaemanns bezeichnen. Und genau deshalb plädiert er für die Erneuerung der Teleologie.

implica la contemplazione di sé nell'intimo e nell'esterno. Questo permetterebbe di capire che il raggiungimento dei fini si fa tramite un processo di trascendenza guidato dalla libertà, il quale è orizzontale verso la comunità delle persone e verticale verso Dio.

I PARTE: Robert Spaemann e il suo tempo

A. Biografia e opere principali

1. Periodo di studio e la gioventù

Robert Spaemann nacque a Berlino in 1927 e morì in 2018 a Stoccarda. Figlio di genitori convertiti al cattolicesimo, visse una vita come filosofo e docente di filosofia. Perse la madre ancora giovane e rimase col padre, il quale entrò in seminario e divenne sacerdote. Il percorso vitale di questo filosofo fu complesso, visse in Germania durante la dittatura del nazismo, riuscì a evitare il servizio nella *Wehrmacht*. Sin da giovane manifestò la convinzione di dover pensare per sé stesso ed avere una opinione propria. Importante per lui da sempre fu la sua fede cristiana. Nell'immediato dopoguerra ebbe simpatia per le idee di sinistra, anche se dopo un soggiorno a Berlino-est scoprì le problematiche che riguardavano il comunismo, soprattutto per quanto riguardava la libertà di pensiero.

a. Il *Collegium Philosophicum* e la *Skeptische Generation*

Gli studi di filosofia, teologia, storia e romanistica furono compiuti nelle Università di Münster, Monaco di Baviera, Friburgo (Svizzera) e Parigi a partire da 1945. Suo maestro fu J. Ritter. Con lui si radunavano studenti di tutte le tipologie per discutere i problemi filosofici del momento con uno sguardo critico e di ampio

respiro. Questo circolo chiamato *Collegium Philosophicum* ebbe un forte influsso nello sviluppo della Repubblica Federale visto che i partecipanti furono successivamente docenti, grandi giuristi, politici: O. Marquard, E.W Böckenförde, H. Lübke. I due pilastri del pensiero continentale Aristotele e Hegel furono chiavi sia per J. Ritter che per i suoi discepoli. Questo permise che Spaemann entrasse in contatto con il pensiero hegeliano e aristotelico e conoscesse anche le problematiche causate dal pensiero dialettico. Da questa scuola di pensiero emerse una particolare critica alla società moderna: le radici della società borghese e il suo concetto autonomista di libertà e il dominio scientifico della natura.

Spaemann appartiene alla cosiddetta generazione scettica.⁶⁴⁸ Questa categoria è stata applicata da H. Schelsky (1957) a tutti coloro che vissero l'adolescenza sotto la dittatura del Terzo *Reich*. Si tratta secondo questo autore di una generazione più critica e scettica. Lo stesso Spaemann concepisce sé stesso come scettico. Se si lancia uno sguardo alle opere, una caratteristica che gli si potrebbe attribuire è proprio quella di dare risposta a un dibattito in atto. Un esempio si trova nella tesi dottorale: *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration* (L'origine della sociologia dallo spirito della restaurazione). Esperti segnalano che si tratta del disaccordo con il maestro, la stessa cosa potrebbe dirsi di *Personen über den Unterschied zwischen etwas und jemand*. (Persone sulla differenza tra "qualcuno" e "qualcosa"). Esperti segnalano anche che si tratta della risposta al dibattito se tutti gli uomini sono persone.

b. Produzione filosofica

⁶⁴⁸ M. KÖPPEN, «Helmut Schelsky: Die skeptische Generation (1957)», en *Helmut Schelsky: Die skeptische Generation (1957)*, De Gruyter 2013, 672-677, en <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9783110221404.672/html?lang=de> [12-6-2024], 672.

Spaemann affermò nell'intervista con H.G Nissing che il nucleo della sua filosofia si trova nella trilogia⁶⁴⁹: *Die Frage Wozu?*⁶⁵⁰ (1981), (La domanda sul perché), *Glück und Wohlfühlen* (1989) (Felicità e benevolenza) e *Personen über den Unterschied zwischen etwas und jemand* (1996) (Persone sulla differenza tra qualcuno e qualcosa). La tesi dottorale si è appena menzionata: *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration* (1952) (*L'origine della sociologia dallo spirito della restaurazione*) e poi la tesi di abilitazione: *Reflexion und Spontaneität: Studi über Fénelon* (1963) (*Riflessione e spontaneità: studi su Fénelon*). Esistono volumi che contengono collezioni degli articoli e interventi: *Philosophische Essays, Schritte über uns hinaus I e II, Cos'è il naturale?*

c. Alcune caratteristiche della filosofia di Robert Spaemann

Si tratta di un impegno complesso. È difficile categorizzare questo autore senza cadere in riduzionismi. Riceve l'influsso di Platone, Aristotele, degli stoici, di Tommaso d'Aquino, Hegel e Kant. Tuttavia, in questo lavoro si è cercato di raggruppare il pensiero di Spaemann sotto la categoria di *Versöhnungs Philosophie*⁶⁵¹. Una tale proposta si basa in una delle convinzioni più profonde del filosofo tedesco: il desiderio di superare i dualismi e guardare la realtà come un tutto. Lui stesso cercò di stabilire le cause del fenomeno della contrapposizione di concetti. Questo sforzo si trova principalmente in *Die Frage Wozu?* e gli articoli *I due interessi della ragione, Natur* e *Das natürliche und das vernünftige*. Il concetto di vita sarebbe il pezzo mancante per comprendere l'abisso che dalla modernità esiste fra concetti quali: natura-cultura, natura-libertà, *nomos* e *physis*. Una tale convinzione parte dalla riabilitazione della contemplazione della realtà

⁶⁴⁹ R. SPAEMANN - H.-G. NISSING, «Die Natur des Lebendigen und das Ende des Denkens Entwicklungen und Entfaltungen eines philosophischen Werks – Ein Gespräch», 131-133.

⁶⁵⁰ Quest'opera è stata e ripubblicata in 2005 con il titolo *Natürliche Ziele* (Fini Naturali).

⁶⁵¹ Questo concetto non appare come tale da nessuna parte. È stato il frutto di alcune conversazioni insieme a studiosi di Spaemann.

(*Naturbetrachtung*) e dal capire la vita come un movimento che tende sempre verso l'essere.

La seconda caratteristica sarebbe la fiducia nella ragione umana.⁶⁵² La ragione non si tratta di un elemento *aggiunto* alla natura, ma della modalità specifica di essere dell'essere umano. La ragione è quel passo che l'uomo fa in avanti per trascendere la sua natura. La ragione non si contrappone alla fede. Entrambe dovrebbero mantenere un dialogo costante. La ragione costituisce la porta verso la fede, la fede anche se va oltre la ragione non è contro ragione. Questo porta alla discussione sul rapporto fra teologia e filosofia. Entrambe discipline sono chiamate a collaborare.

II PARTE

L'ontologia di Spaemann: *was in Wahrheit ist*

A. Collocazione storica della problematica secondo Spaemann

La prima parte della tesi approfondisce, sotto lo sguardo critico di Spaemann, la strada percorsa dal pensiero greco antico fino alle idee diffuse dall'evoluzionismo in relazione alla natura. Una sezione speciale è stata dedicata ai punti principali che emergono nella critica di Spaemann: l'autoconservazione (*Selbsterhaltung*), la teleonomia e le dicotomie come conseguenza di una visione ridotta della realtà.

⁶⁵² Cfr. M. SCHWEDA, *Joachim Ritter und die Ritter-Schule zur Einführung*, 47.

In relazione al principio di natura, il più grande trionfo di Aristotele fu l'affermazione del movimento interiore del vivente. Questo movimento interiore non è una forza cieca (*Ananke*), ma è indirizzata ad un fine (*Zielgerichtet*).⁶⁵³ Questa convinzione è fondamentale per Spaemann. Inoltre, sostiene che il paradigma dell'essere sarà soprattutto il vivente⁶⁵⁴, perché in sé possiede il principio del movimento. Tali affermazioni provengono dal pensiero aristotelico nel quale il vivente è mosso dal suo interno. Tuttavia, Aristotele non chiarisce l'origine di questo movimento diretto al fine naturale nel vivente concreto, Spaemann considera perciò questa mancanza come una problematica che affronterà posteriormente Tommaso D'Aquino. Il fine naturale non è un fine in relazione al bene utile, ma un fine diretto al bene in sé dell'essere vivente concreto.

Tommaso d'Aquino presenta un'altra variante della teleologia introducendo il rapporto coscienza-finalità presente nella teleologia dell'azione. L'arciere imprime la finalità sulla freccia e segue il percorso segnato. Questa novità spiega ciò che Aristotele non aveva chiarito: quale il modo tramite il quale il fine entra nell'essente.⁶⁵⁵ Si tratta però della dottrina creazionista nella quale Dio imprime il fine in ciascuna delle sue creature. In modo analogo l'uomo imprime un fine alle sue azioni. Questo non è in opposizione al movimento naturale, ma sono i due filoni della teleologia, i quali, sono integrati nell'essere autocosciente senza essere confusi o sovrapposti. Spaemann considera questa tappa del pensiero teleologico come la cima. Da questo periodo storico in poi comincerà il suo depotenziamento. Questo rimane chiaro anche nel modo in cui è stato pianificato l'indice di *Die Frage Wozu?*

Cartesio, interrogandosi su certe conoscenze, riduce la realtà a ciò che è quantificabile, a ciò che può essere previsto grazie a calcoli matematici. Il fine, a

⁶⁵³ R. SPAEMANN - R. LÖW, *Die Frage Wozu?*, 30. Trad. it R. SPAEMANN ET AL., *Fini naturali*, 70.

⁶⁵⁴ Cfr. R. SPAEMANN - R. LÖW, *Die Frage Wozu?*, 59; Cfr. Trad. it R. SPAEMANN ET AL., *Fini naturali*, 92-93.

⁶⁵⁵ R. SPAEMANN - R. LÖW, *Die Frage Wozu?*, 84-86; Trad. it R. SPAEMANN ET AL., *Fini naturali*, 120-122.

sua volta, si riduce a ciò che è utile e funzionale, a qualcosa, non al bene in sé o al bene corrispondente a una certa entità. In quest'ordine di idee, esso (il fine) del modo in cui è stato concepito nell'antichità e nel Medioevo, diventa illusorio. Con la filosofia di *Cogito*⁶⁵⁶ appaiono due mondi opposti: la coscienza e la materia. La materia inerte non ha fini, la coscienza è ciò che li determina. Non a caso Cartesio si è proposto il dettato, anzi l'imposizione alla natura dei suoi fini. L'uomo diventa così «*maître et possesseur de la nature*»⁶⁵⁷

Leibniz si scontra con il problema del movimento e delle tendenze. Scoprendo il calcolo infinitesimale (insieme a Newton), stabilisce che il moto è costituito da condizioni stazionarie infinite. Questa idea fa “scompare” il movimento in quanto tale, cioè, *in natura*.⁶⁵⁸ Si banalizza così la vecchia *physis* facendola diventare qualcosa di statico. Per una stretta necessità logica, il movimento passa poi alla coscienza del soggetto. Le tendenze possono essere intese come il "*Conatus*" identificato con la stessa sostanza. Ecco la nozione leibniziana di monade. Le monadi sono chiuse e tutto il loro sviluppo è contenuto nei loro predicati. Costitutivamente attive, le monadi mancano di ogni dimensione di passività e potenzialità. Ecco perché non possono ricevere influsso dall'esterno. Spaemann considera importante il ruolo di Leibniz visto che si è chiesto sulla possibilità di riconciliare i due modi di interpretazione della natura (meccanica universale e teleologia) nei concetti di *regnum sapientiae* e *regnum potentiae*.⁶⁵⁹

Nel caso di Kant, la finalità come causa non sta nel caos della realtà, ma è una categoria *a priori* della mente. Su questo particolare Spaemann considera tre tappe: la prima presente in *KrV* dove la teleologia viene presentata come un sistema di collegamenti fisicomatematici secondo leggi universali. La seconda tappa si

⁶⁵⁶ Cfr. R. SPAEMANN, «Das Sum in Descartes cogito Sum».

⁶⁵⁷ R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, VI.

⁶⁵⁸ R. SPAEMANN - R. LÖW, *Die Frage Wozu?*, 115; Trad. it R. SPAEMANN ET AL., *Fini naturali*, 156.

⁶⁵⁹ G. W. LEIBNIZ, *Principi della filosofia, o Monadologia ; Principi razionali della natura e della grazia*, 52.

trova in *K U* dove si trova la maggior contrapposizione e frammentazione, cioè la finalità come semplice concetto riflettente. La terza tappa si riferisce a un Kant tardivo (dopo 1796). Qui l'analisi della dimensione filosofico-pratica lo porta a vedere l'uomo come fine della natura non in un senso incondizionato, ma bensì come noumeno.

Fichte si interroga sul rapporto tra natura, impulso e libertà. Per questo filosofo, il legame fra i tre concetti sarebbe segnato dal ruolo che l'educazione ha nel soggetto. Come accennato nella sezione corrispondente, la ragione risveglia l'essere razionale e un soggetto libero attiva, a sua volta, il libero arbitrio dell'altro. Il fine è legato all'azione razionale piuttosto che a quella naturale, lasciando intravedere una sorta di contrapposizione. Per Schelling, la natura si trasforma in un prodotto di forze opposte che prevede una direzione. Entrambe le forze opposte vanno intese come cause che costituiscono la materia. Come detto prima, il problema sta nel fare della materia un prodotto e rimuovere la sua realtà di principio.

Hegel, d'altra parte, è un autore che potrebbe essere considerato uno dei pilastri della filosofia teoretica occidentale. Il metodo dialettico oppone il meccanicismo naturale e la teleologia. Nel meccanismo naturale non ci sarebbe autodeterminazione. Il meccanismo è in relazione con l'esterno, questa contraddizione dissolve il soggetto e opera una nuova relazione soggetto-oggetto. Spaemann cercando di interpretare ciò che Hegel avrebbe potuto voler dire considera che il processo dal meccanicismo alla teleologia presuppone una concretizzazione: la negazione come motore dialettico è il fine e il processo per raggiungerla è la realizzazione del fine. Il concetto è libero e include la negatività all'interno del suo stesso superamento.

Nietzsche e Schopenhauer saranno presentati da Spaemann in *Die Frage Wozu?* con il proposito di esporre una critica della modernità basata sulla critica

dell'autoconservazione. Spaemann afferma che la conseguenza della perdita della teleologia verificatasi nella modernità è stata l'inversione di essa, la quale si manifesta d'ora in poi nell'autoconservazione. Entrambi gli autori sviluppano una critica della modernità razionalista e meccanicistica. Nel caso di Schopenhauer, il *telos* sorgerebbe come qualcosa di negativo perché apparirebbe come l'aspirazione all'assurdo.⁶⁶⁰ Nietzsche, d'altra parte, riesce a cogliere il desiderio di trascendenza che si manifesta nella volontà di potenza (*Wille zur Macht*). Il fine dell'evoluzione per lui è il superuomo (*Übermensch*). Tuttavia, questa sorta di trascendenza conduce al nulla. Alla fine, nessuno di loro risolve il problema. Rimane il disagio antropologico davanti ad una autoconservazione che né appaga il desiderio dell'uomo e nemmeno spiega la complessità della realtà.

L'evoluzionismo spiegherebbe il movimento dall'adattamento⁶⁶¹ dell'organismo per la propria sopravvivenza. Spaemann sostiene che per gli autori di questa teoria la soggettività non è tanto importante quanto la complessità delle strutture che si manifestano. Comunque, solleva il fatto che, in ogni caso, il tentativo di "deantropomorfizzare"⁶⁶² (*Entanthropomorphisierung*) la realtà è fallito. L'argomento che trae fuori è il fatto che ogni sistema quando compreso viene spiegato tramite concetti teleologici e antropomorfici. L'evoluzionismo esprime la mancanza di senso della realtà stessa, delle strutture e dei soggetti secondo Spaemann.

B. La critica di Spaemann

La critica di Spaemann ai problemi che derivano dalla modernità si basa su tre argomenti principali: l'autoconservazione (*Selbsterhaltung*), la teleonomia e le

⁶⁶⁰ Cfr. A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung: Gesamtausgabe*.

⁶⁶¹ Cfr. R. SPAEMANN - R. LÖW, *Die Frage Wozu?*, 277. Spaemann usa il termine "Anpassung" quando ci si riferisce all'adattamento. In relazione a ciò, egli afferma che questo adattamento è un antropomorfismo.

⁶⁶² Cfr. *Ibid.*

dicotomie. Questi temi sono ampiamente trattati in modo trasversale nelle sue opere. I tre argomenti sono compresi all'interno del paradigma moderno e fanno parte di una sorta di teleologia "depotenziata" (*Entmachtet*). L'autoconservazione e la teleonomia sembrerebbero parlare di fini identificabili, ma non tengono conto del concetto di vita. Rimangono in un sapere di tipo esplicativo (*Erklären*), non esauriente (*Verstehen*) e infine guardano la realtà dal desiderio di dominarla (*Naturbeherrschung*) in vista di certezze. Nel caso delle dicotomie, la cui influenza si può dire sia stata rafforzata da Hegel con la negatività come forza motrice, la perdita dell'analogia è osservata dalla perdita stessa del concetto di mediazione: la vita. La vita come movimento tendente all'essere⁶⁶³ ha gradi diversi e per questo motivo, seguendo Aristotele⁶⁶⁴, si dice in tanti modi. Ciò consente la riconciliazione delle dicotomie in una espressione della realtà che include diverse polarità, tutte comprese all'interno dell'essere.

Dallo studio svolto nelle pagine precedenti nella tesi emergono alcuni punti importanti: la necessità di uno sguardo più ampio sulla realtà. Questo punto di vista dovrebbe porsi la domanda del "perché?" senza cercare solo la spiegazione (*Erklären*), ma soprattutto la comprensione (*Verstehen*) e da questo trovare il posto che la spiegazione occupa nella conoscenza. Che cosa significa un tale cambiamento di prospettiva per la scienza?

La chiave starebbe nel fissare lo sguardo, prima di tutto, sul paradigma dell'essere. Spaemann ritiene che questo paradigma non sia altro che l'essere autocosciente, perché solo l'essere intelligente vive perfettamente. In questo modo, l'essere autocosciente, cioè l'essere personale, è il paradigma dell'essere. Pertanto, ai fini di allargare lo sguardo della realtà nella ricerca della sua comprensione, si propone una revisione dell'antropologia a partire dalla modernità. Spaemann offre il primo indizio dando il seguente titolo all'articolo scritto nel 2000: *Wirklichkeit als Anthropomorphismus* (La realtà come antropomorfismo). Questa è la sfida della

⁶⁶³ ARISTÓTELES, *De Anima*, II 415b 8-14.

⁶⁶⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafisica*, IV, 2.

seconda parte di questo lavoro. Tentare, con l'aiuto di Spaemann, una ricostruzione dell'antropologia a partire dal principio appena enunciato. Non si tratta di ripartire da zero perché questa disciplina ha avuto uno sviluppo importante nel XX e XXI secolo. Si tratta di prendere i progressi fatti e comprenderli alla luce del paradigma dell'essere.

Il recupero del concetto di natura sembra implicare un cambio di prospettiva. Questo sguardo rivolto all'antropologia non intende liquidare la metafisica, ma piuttosto trovare il rapporto appropriato fra queste discipline. Un tale rapporto non sembrerebbe essere di superiorità o inferiorità, ma piuttosto di un rapporto stretto e complementare. Entrambi hanno bisogno l'una dell'altra in un'ottica di visione globale della realtà. Se la domanda è: quale dei due ha la precedenza? Ci sarebbe bisogno di operare una distinzione per conoscere e per essere, ma in analogia con il vivente.

Spaemann non è un autore sistematico, lo sviluppo del suo pensiero metafisico e antropologico non è in successione cronologica nei suoi scritti. Ciò implica un approfondimento ulteriore per intrecciare molto finemente i concetti che emergono e, che sono in sintonia con le categorie appena esposte in questa parte dell'opera. Questi concetti sono trasversali ai suoi scritti e perciò vanno compresi nel suo insieme. Spaemann va ricercato nelle sue opere, nei suoi articoli e nelle sue conferenze e soprattutto nella trilogia *Frage Wozu* (1981), *Glück und Wohlfühlen* (1989) e *Personen* (1996). Nella prossima parte dell'opera verrà approfondita l'antropologia di Spaemann.

III PARTE

L'Antropologia di Spaemann: l'essere personale come paradigma

Questo capitolo è il più esteso dei tre. Si tratta soprattutto un'idea coerente con le convinzioni filosofiche di Spaemann. Ciò che si trova alla base è l'affermazione di Spaemann dalla quale si conclude che l'essere personale è il paradigma dell'essere.⁶⁶⁵ Da qui la necessità di una riflessione sul rapporto tra metafisica e antropologia per stabilirne la centralità e la mutua collaborazione di entrambe.

A. Teleologia e ordine

Il capitolo è iniziato affrontando la necessità della teleologia e l'ordine che essa offre. La teleologia è colta dalla ragione che comprende (*sinnverstehenden Vernunft*)⁶⁶⁶. Per chiarire queste affermazioni, è stato necessario presentare il pensiero di Spaemann che riguarda la struttura *Selbstsein-mitsein*. L'essere che è se stesso (*Selbstsein*)⁶⁶⁷ si scopre in un mondo dove ci sono anche altri esseri viventi con i quali agisce (*Mitsein*). Si potrebbe dire che questa struttura è fondante della filosofia di Spaemann ed è alla base del suo concetto di realtà. Nell'analisi dello statuto ontologico della teleologia, è stato importante affrontare concetti che hanno a che fare con l'epistemologia, ad esempio: intenzionalità e rappresentazione.

B. Persona e natura

La persona occupa un posto fondamentale nel pensiero del filosofo tedesco. Era importante pertanto, affrontare il suo concetto di persona e il percorso teorico che compie per raggiungerlo. Da questo punto di vista, dialoga con autori come Boezio, Tommaso d'Aquino, Riccardo di San Vittore e, in modo del tutto

⁶⁶⁵ R. SPAEMANN, *Personen*, 86; Trad. it R. SPAEMANN - L. ALLODI, *Persone: sulla differenza tra qualcosa e qualcuno*, GLF editori Laterza, Roma; Bari 2013, 66.

⁶⁶⁶ R. SPAEMANN, «Naturteleologie und Handlung», 53.

⁶⁶⁷ Il concetto *Selbstsein* potrebbe venire dall'influsso hegeliano ricevuto da Spaemann. In esso si intreccia anche la filosofia classica. Il *Selbstsein* è in sé senza privilegiare la coscienza sull'entità.

particolare, con Gregorio di Nisa. Nelle idee che riceve da questi autori, si possono ricavare alcune caratteristiche del concetto di persona che elabora.

Se la persona non si identifica con la sua natura⁶⁶⁸, ma la possiede, quali strutture suppone? Si può allora parlare di auto-relazione, di identità numerica, di modalità dell'essere (razionalità-natura-vita) e di esistenza di persone al plurale. Quest'ultima idea è ricorrente negli scritti di Spaemann. Nella relazione con se stessi, c'è una differenza interiore, in cui la persona può essere consapevole di non identificarsi con la propria natura e quindi scoprirsi capace di assumere una posizione di fronte ad essa.

Quando Spaemann analizza la persona, aderisce alla divisione secondo l'analisi tripartita impiegata da Aristotele⁶⁶⁹. La persona nel suo insieme è composta da spirito, corpo e anima. Secondo Aristotele lo spirito è ciò che divinizza la natura, cioè il corpo e l'anima; in Spaemann lo spirito ha un rapporto importante con l'anima. L'anima della persona non è spiegata in termini di anima razionale ma spirituale (*Geisteele*).⁶⁷⁰ Lo spirito infonderebbe l'immortalità nell'anima delle persone. L'atto proprio dell'anima spirituale è, secondo il filosofo tedesco, l'amore. Procedendo in questo modo riesce ad elevare la dignità dell'amore, ad una realtà superiore ai semplici sentimenti o affetti. Nel caso della ragione che si risveglia, così spesso citata come forma della vita, si presenta come la base per la riflessione interiore che permette poi l'esercizio della libertà.

Quelle che sono state chiamate sfere personali sono concetti intimamente legati al concetto di persona e ne stabiliscono le proprie modalità. Conoscenza intrisa di relazionalità, riconoscimento come modo specifico in cui le persone si donano l'una all'altra e autotrascendenza come scopo finale della persona. Infine,

⁶⁶⁸ R. SPAEMANN, *Was macht Personen zu Personen?*

⁶⁶⁹ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética*, 1177b 26.

⁶⁷⁰ ARISTÓTELES, *De Anima*, II 412a 27-29; R. SPAEMANN, *Personen*, 182; Trad. it R. SPAEMANN - L. ALLODI, *Persone*, 146.

arriviamo al concetto di libertà, che parte dalla base di una libertà esistenziale che è poi in relazione con la natura, con la volontà, e infine con la verità e la fede.

Da queste idee viene alla luce una caratterizzazione dell'essere personale. Ciò pone un'enfasi speciale sull'antropologia come disciplina centrale nello studio dell'essere. Questa enfasi è anche uno sforzo per rispondere al proprio tempo.⁶⁷¹ Nell'opera *Persone (Personen)* stabilisce un dialogo con la visione del mondo di Peter Singer⁶⁷², per esempio. In un'ampia esposizione egli conclude affermando che tutti gli uomini sono persone. Le ragioni di questa affermazione non risiedono in una tendenza specista del filosofo tedesco, ma sono raccolte nelle caratteristiche che derivano dal suo concetto di persona. L'argomentazione cerca di accompagnare la riflessione affinché la ragione possa ottenere le proprie conclusioni.

Nello sviluppo della sua antropologia c'è un'altra importante enfasi. Spaemann cerca di mantenere nella persona la tensione tra teleologia *in natura* e la teleologia dell'azione. In altri esseri viventi questa tensione non si osserva per la mancanza di autocoscienza, perché il loro ambiente (*Umwelt*) è caratterizzato dall'utilità di ogni cosa per sé, in un'ottica di autoconservazione. Nel caso delle persone, non è così. I fini naturali (*In natura*) richiedono un'elaborazione, un'assunzione libera (teleologia dell'azione) come scopo ad essere raggiunto, perché non guardano all'autoconservazione (anche se la suppongono) ma alla trascendenza della persona. Questo esercizio comporta l'assunzione del rischio dell'interpretazione.

⁶⁷¹ *Se dunque non vi è probabilmente riga che il filosofo di Stoccarda abbia scritto senza tener la necessità, imparata la prima volta alla scuola di Ritter, a "fare i conti con il proprio tempo" è altrettanto vero che egli ha sempre rifiutato di mutuare dal tempo la posizione stessa della domanda filosofica nella ferma convinzione che nessuna "crisi" debba rompere la fondamentale ingenuità (Naivität) della domanda umana sul senso* M. AMORI, «Pensiero di Robert Spaemann tra la critica della modernità e l'ontologia teleologica», 103.

⁶⁷² Cfr. P. SINGER, *Practical ethics*. Erede del concetto di persona radicato in J. Locke, Singer sostiene che la personalità è l'autocoscienza. J. LOCKE, *Essay Concerning Human Understanding*, 225-226.

Sebbene il riconoscimento non sia un concetto nuovo in filosofia, Spaemann lo usa in un modo nuovo, riceve l'influsso di Hegel, Fichte e Kant. Il riconoscimento va al di là della sua connotazione tipicamente giuridica e si fonda nell'appartenenza naturale delle persone ad una comunità.⁶⁷³ Questo è della massima importanza se si vuole capire il pensiero di Spaemann sull'argomento. Questo modo di concepire il fondamento dell'intersoggettività (*è reale per me e io sono reale per lui*) apre all'amore benevolente.⁶⁷⁴ Ciò che emerge è l'amore di una categoria superiore. Presuppone l'incorporazione dei beni che corrispondono all'altro nella propria volontà, nella totalità del significato della persona. Questa concezione avrebbe importanti ripercussioni in ambito politico e sociale e soprattutto negli spazi in cui si discute del bene comune.

Tuttavia, questo modo di presentare la "ontologia" della persona e le sue relazioni non è esenta da critiche. Ecco qui un esempio di una delle critiche espressa da un discepolo di Spaemann:

La sostituzione dell'anima individualizzante come forma del corpo, che è la base ontologica della persona, con la tesi della personalità umana, che deve essere il "paradigma dell'essere", in Robert Spaemann, non è convincente. Nella sua teoria, il risultato del sogno e il passaggio alla realtà dallo stato di veglia conducono dal risultato di una situazione dialogica alla prossimità dell'equivoco di comprendere la persona come risultato di relazioni di riconoscimento.⁶⁷⁵

⁶⁷³ R. SPAEMANN, *Personen*, 217-237; Trad. it R. SPAEMANN - L. ALLODI, *Persone*, 173-189.

⁶⁷⁴ R. SPAEMANN, *Glück und Wohlwollen*, 129; Trad. it R. SPAEMANN, *Felicità e benevolenza*, V & P, Milano 2007, 121.

⁶⁷⁵ K. H. NUSSER, «Metaphysischer Realismus oder interaktionistische Anerkennung?», 82. *Nicht überzeugend ist die Ersetzung der individuierenden Seele als Form des Leibes, die die ontologische Basis der Person ist, durch die These von der menschlichen Personalität, die "Paradigma des Seins" sein soll, bei Robert Spaemann. In seine Theorie führen der Ausgang vom Traum und der Übergang in die Realität des Wachzustandes durch das Resultat einer dialogischen Situation in die Nähe des Mißverständnisses, Person als Resultat von Anerkennungsverhältnissen zu verstehen.*

La radice della critica elaborata da K.H. Nusser, discepolo di Spaemann, è diretta alla definizione stessa di persona offerta dal filosofo tedesco. K.H. Nusser esprime il suo disaccordo con la distinzione tra persona e natura. Suggerisce che il rapporto persona-natura sostituisce la forma come individualizzante del corpo. Si potrebbe dire che tanto maestro come discepolo parlano in due livelli diversi. Spaemann non nega il ruolo individualizzante dell'anima. Il fatto è che non considera che nel caso dell'essere umano, l'individualizzazione che opera l'anima descriva la totalità dell'essere umano. K.H. Nusser rimarrebbe nella distinzione che associa la persona alla sostanza, mentre Spaemann adotta la distinzione persona-natura che associa il concetto di persona alla sussistenza in una sostanza.

Nella visione di Nusser, Spaemann è influenzato dal primato della libertà (pratica) sulle leggi della natura e dalla nozione di esistenza (*Dasein*) di Heidegger.⁶⁷⁶ Anche se questo potrebbe essere vero, sarebbe anche vero che si tratta di una nozione di persona (distinzione di persona-natura) che non è esclusiva di Spaemann. Essa si nutre di una variegata serie di autori che si riferiscono ad altri come: Tommaso d'Aquino, Riccardo di San Vittore e Gregorio di Nisa. Il percorso che utilizza Spaemann per arrivare al concetto di persona si vale del metodo fenomenologico insieme alla ricezione del pensiero degli autori sopra menzionati.

K.H. Nusser accusa Spaemann di aver introdotto un approccio linguistico e fenomenologico al realismo metafisico.⁶⁷⁷ Il punto è che quell'approccio non necessariamente diminuisce il valore di verità della proposta di Spaemann. Quanto viene affermato da Spaemann è vicino all'idea di una ragione aperta⁶⁷⁸ sostenuta da J. Ratzinger (Benedetto XVI). È necessario allargare l'orizzonte della ragione e, pertanto, tali discipline offrirebbero dati importanti.

⁶⁷⁶ Cfr. *Ibid.*, 77.

⁶⁷⁷ Cfr. *Ibid.*, 69.

⁶⁷⁸ Cfr. BENEDICTUS XVI, «Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen».

In relazione alle relazioni intese come costitutive delle persone, si potrebbero fare alcune distinzioni. In coerenza con quanto sostenuto da Spaemann bisogna evitare l'approccio positivista a un tale quesito. Questa idea era già stata in mente a T. Buchheim⁶⁷⁹ in una conferenza tenuta a Monaco di Baviera. La relazione costitutiva nucleare è la filiazione in quanto definisce anche l'identità personale. In altre parole, una persona sarà sempre il figlio o la figlia di qualcuno, il fratello o la sorella di qualcuno. Questi dati sono fondamentali per l'appropriazione e lo sviluppo dell'identità. Una visione di questo tipo implica allargare l'orizzonte della ragione e coinvolgere altre discipline nella ricerca e nella comprensione del fenomeno dell'identità personale.⁶⁸⁰

C. Libertà e benevolenza

Spaemann affronta il concetto di libertà in modo che integra l'approccio classico e contemporaneo. Lo colloca ad un livello esistenziale e lo considera un concetto più ampio del libero arbitrio⁶⁸¹. Ciò suggerisce che la libertà non si riduce alla capacità fisica di scegliere questo o quello. Si tratta innanzitutto della scelta del bene o del male e una scelta del genere va al di là del fare o non fare qualcosa. La libertà costituisce allora uno degli elementi che più eleverebbe lo *status* della persona rispetto agli altri esseri viventi. La persona non solo agisce o si astiene dal farlo, lo fa secondo motivi che emergono dalla sua razionalità, infine si tratta di quell'agire che mira al bene corrispondente. Solo una persona può stabilire propositi perché ha scoperto dentro sé i fini naturali.⁶⁸² C'è anche la possibilità che questi motivi non siano motivi in quanto tali, ma provengano dalla *curvatio in se ipsum*. In tale caso, non si può parlare di libertà in senso pieno, ma di arbitrio. In

⁶⁷⁹ Cfr. T. BUCHHEIM, *What are persons? Attempt at a normatively-neutral ontological account*.

⁶⁸⁰ Cfr. JUAN PABLO II, «Fides et Ratio», 83.

⁶⁸¹ Cfr. R. SPAEMANN, «I due Interessi della Ragione», 28.

⁶⁸² Basta un semplice esempio: la sete. La persona può scegliere se bere o meno, riconoscere che se non si bevesse potrebbe disidratarsi e quindi scegliere il tipo di bevanda che aiuta di più in una giornata di sole. Può anche non bere volontariamente e subirne le conseguenze.

Glück und Wohlwollen (Felicità e benevolenza) si parla di qualcosa di simile ad una libertà della libertà⁶⁸³. La spiegazione di ciò risiederebbe nel fatto che la libertà basata sullo *stato originario di veglia* non può essere pensata come accidente del soggetto, ma piuttosto costitutiva della personalità. Quanto più sveglia in questo senso sia una persona, più vero e reale sarà il suo amore. Quanto più sveglia sia una persona, meno indifferente sarà. Seguendo questa logica di essere svegli (ragione che si è attivata), Spaemann riconosce che la realtà è normativa⁶⁸⁴, la persona non potrà quindi considerarsi né considerare gli altri come meri fenomeni. Ciò che spetta la persona che si è svegliata implica assumere i propri fini e quelli degli altri. Questa è la benevolenza e il più alto grado di libertà.

Conclusione

Tutti e tre i passaggi necessari per riabilitare il concetto di natura (contemplazione della realtà, riabilitazione del concetto di vita e affermare la persona come paradigma dell'essere) fanno un richiamo ad un maggiore approfondimento del rapporto fra metafisica e antropologia. I tre passaggi hanno delle ricadute su altre scienze e discipline più pratiche. Un altro percorso da sviluppare sarebbe l'impatto di questi tre passaggi sulla politica, la sociologia, l'educazione e anche l'ecologia integrale. Quali sarebbero i contributi specifici per lo sviluppo di queste discipline a partire di una visione più teleologica e trascendente? A partire da una filosofia riconciliatrice dei concetti?

⁶⁸³ Cfr. R. SPAEMANN, *Glück und Wohlwollen*, 189. Cfr. Trad. Es R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, 217.

⁶⁸⁴ Cfr. L. ALLODI - G. MIRANDA, «Robert Spaemann e la Normatività del Reale».

CONCLUSIONE

All'inizio di questo lavoro, si era posta la domanda su quale fosse il cammino per riabilitare il concetto di natura. Nell'introduzione si parlava dell'importanza di reintrodurre concetti quali: fine e vita ai fini di ricomporre il concetto di natura. Concetti essenziali per capire il pensiero di Robert Spaemann. Nel percorso sono emerse altre categorie legate a quelle appena menzionate: libertà, riconoscimento, trascendenza, insieme ad una nuova comprensione di esse esprimendo ciò che sono e, sottolineando ciò che non sono. Ci siamo trovati con le caratteristiche del pensiero moderno che rendono difficile questo processo di riabilitazione.

Riabilitare il concetto di natura suppone ripercorre tre luoghi. Tutti e tre implicano esseri disposti a guardare la realtà in un modo più ampio del moderno. Il primo passaggio è quello di riprendere lo sguardo contemplativo della realtà. Come si è visto, questo sguardo contemplativo comporta aprire lo spazio al lasciarsi interpellare dalla realtà con le domande che ci vengono in mente, per esempio la domanda sul perché.⁶⁸⁵ La contemplazione della realtà ci permette di riscoprire l'analogia come strumento prezioso per comprendere la ragion d'essere dei contenuti, che accadono tanto nelle persone come nei viventi non autocoscienti. Tali contenuti aprono la strada per trovare ciò che è veramente (*was in Wahrheit ist*).

All'interno di una tale idea sul reale si comprende che non esiste un abisso infinito fra soggetto e oggetto. La realtà ci conferma che non è possibile trovare né l'oggetto puro né la soggettività pura. Conseguentemente non è possibile sostenere che un dato è più vero nella misura in cui meno è soggettivo. Contemplare la realtà permette di capire che l'approccio alla verità è relativo. Ogni soggettività è già immersa in una storia, più precisamente in una biografia, si è situata biologica e

⁶⁸⁵ Cfr. R. SPAEMANN, «Versuche, das Ganze zu denken», en *Schritte über uns hinaus II*, Klett-Cotta, Stuttgart 2011.

culturalmente senza poter farne a meno di nessuno dei dati offerti da esse. Nessuno di questi dati si può prendere validamente senza gli altri. Tutti i dati offerti dalla cultura, dalla natura, dalla storia vanno presi insieme e così interpretati. Se questo si fa altrimenti emergono allora i riduzionismi. Se vogliamo superare i dualismi, le dicotomie e le contrapposizioni dialettiche, il primo passo andrebbe in questa direzione.⁶⁸⁶ Questo approccio colloca le radici nella convinzione che la filosofia fa delle domande ingenuie: *Philosophie als institutionalisierte Naivität*. Sembra che questa sia la definizione di filosofia per Spaemann. Nell'articolo così intitolato Spaemann sostiene che in mezzo ad un mondo scientifico nel senso moderno del termine, filosofare equivale a porsi delle domande che a volte risultano scomode.⁶⁸⁷ Questo comporta accogliere le problematiche di ogni epoca e di tutta la storia.⁶⁸⁸

Il secondo passaggio è conseguenza del primo: vedere la sostanza (*ousia*) come un *ché di vivo*. In altre parole, la riflessione sulla sostanza non è la riflessione su una cosa qualsiasi, ma la riflessione su un vivente, cioè su una realtà che possiede

⁶⁸⁶ Cfr. R. SPAEMANN, «Die Kontroverse Natur der Philosophie», 72.

⁶⁸⁷ *Und wenn ich Philosophie eine naive Denkweise nenne, dann erstens, weil sie in der Tat auf einer Art von Unmittelbarkeit besteht, die in der modernen Welt überholt ist. Angesichts einer sich ständig mehr verwissenschaftlichenden Welt ist sie Denken im gewöhnlichsten Sinne des Wortes [...]*R. SPAEMANN, «Philosophie als institutionalisierte Naivität», 32. Trad it E se io chiamo la filosofia un modo di pensare ingenuo, è perché, in realtà, consiste in un tipo di immediatezza che è obsoleta nel mondo moderno. Di fronte a un mondo sempre più ostinato, esso è il pensiero nel senso più ordinario della parola.

⁶⁸⁸ *Angesichts der wachsenden Vorherrschaft der funktionalistischen Denkweise hält Spaemann stets hartnäckig an der Überzeugung fest, dass die Philosophie ihre seit alters überlieferten metaphysischen Fragestellungen auch unter modernen Bedingungen weiterhin direkt und frontal angehen muss. Er betrachtet Philosophie in diesem Sinne als eine Art »institutionalisierte Naivität«, weil sie entgegen allen zeitgenössischen Tendenzen zur historischen, soziologischen oder evolutionsbiologischen Relativierung und Reduktion inhaltlicher Geltungsansprüche doch an der »Frage nach einer schlechthin allgemeingültigen Weltorientierung, nach so etwas wie absoluten Maßstäben für wahr und falsch, besser und schlechter, wichtiger und unwichtiger« festzuhalten hat.* M. SCHWEDA, *Joachim Ritter und die Ritter-Schule zur Einführung*, 159. Trad it Di fronte alla crescente prevalenza della mentalità funzionalista, la filosofia di Spaemann insiste costantemente nella convinzione che la filosofia deve continuare ad affrontare diretta e frontalmente i suoi problemi metafisici tramandati da tempo. In questo senso considera la filosofia come una sorta di «ingenuità istituzionalizzata», perché, contrariamente a tutte le tendenze contemporanee alla relativizzazione storica, sociologica o della biologia evoluzionistica e alla riduzione delle esigenze di validità contenutistica, essa invece «Chiede un orientamento universale per antonomasia, in base al quale qualcosa come i criteri assoluti per essere vero e falso, migliore e peggiore, più importante e meno importante».

in sé un principio di tendenze e azioni. La sostanza è indirizzata a seconda da questo principio. Nel possedere in sé questo principio, la sostanza è viva. Nell'osservare la realtà si riscontra un altro dato: non tutte le sostanze sono uguali. Dalla contemplazione di questa diversità, si conclude grazie all'analogie, l'esistenza di varie intensità di essere. La vita più perfetta appartiene agli esseri autocoscienti e questi sono gli esseri personali. Le persone si possono rapportare alla loro natura. È importante ribadire che questo rapporto significa che le persone non "*patiscono*" la natura, ma che invece possono prendere una posizione e seguirla o meno diventando più o meno liberi. La loro finalità trascendente non va da sé, suppone l'azione libera per raggiungerla. La teleologia allora ha un duplice filone: naturale e libero. Ciò permette di comprendere meglio il rapporto necessario e complementare fra natura e libertà. Contrapporli dialetticamente è stato una conseguenza del pensiero moderno che nel desiderio di conoscenze sempre più certe e dominate, ha voluto cancellarne in concetti mediatori fra natura e libertà. I fini si trovano allora negli orizzonti che si fondono e non è possibile separare dall'azione umana la natura e la libertà.

Si capisce che quando Spaemann si riferisce alla riflessione sulla sostanza viva, lo fa nel senso di includere anche le piante e gli animali. In quanto composti hanno una forma che, a sua volta è suo principio di tendenze, non hanno comunque libertà e perciò non esperiscono la teleologia dell'azione in senso stretto. Questo rivela lo status dei viventi autocoscienti personali. Tuttavia, emerge una domanda: come arriva questo principio vitale ad altri componenti del creato? È giusto chiamare "viva" una pietra, una montagna, il sistema solare? È un dato assodato che essi si muovono non solo in senso fisico, ma anche metafisico. Lui prende l'idea della *vita come essere del vivente* da Aristotele ma quale potrebbe essere il modo giusto di comprenderne i limiti? Si tratta di una risposta non data dal filosofo tedesco e che potrebbe essere uno spazio di approfondimento in dialogo con la biologia, la fisica in una cornice ecologica integrale.

Il terzo momento riguarda la scoperta dell'uomo come paradigma dell'essere in quanto essere vivo, autocosciente e libero.⁶⁸⁹ Non sarebbe giusto sostenere che esiste una natura del creato e poi in modo totalmente diverso una natura umana. Come si è visto precedentemente i gradi dell'essere e della vita in modo particolare possono spiegare questo fenomeno. L'importante in questo argomento riguarda tutto ciò che si può trovare in questo essere uomo: persona, natura, libertà, trascendenza. Queste categorie sono strumenti per far sì che la persona possa abitare nel suo essere (*Beheimatung in der Natur*). Ciò implica scoprire i diversi significati della natura raccogliendogli in una totalità di senso. Solo così è possibile trascendersi liberamente orizzontale e verticalmente.

Spaemann sviluppò un argomento sull'esistenza di Dio, comunque nella sua filosofia delle persone si potrebbe trovare un altro argomento basato sulla persona e la teleologia. Dio è l'Essere personale per antonomasia e l'essere personale umano lo è in quanto ha l'essere partecipato. In questo senso l'essere umano potrebbe diventare una strada verso la conoscenza di Dio in virtù della analogia e della libertà. Non nel senso di Feuerbach⁶⁹⁰ nel quale Dio è una proiezione dei desideri umani, ma invece, la presenza dell'essere umano nel mondo è una traccia di Dio e come tale dovrebbe manifestarsi la sua dignità.⁶⁹¹ Non si tratta di un impegno

⁶⁸⁹ *Personalität ist das Paradigma für Sein, sofern Sein nicht die Abstraktion eines »Etwas überhaupt« meint, sondern das Woraufhin der Transzendenz aller Gegenständlichkeit: Selbstsein.* R. SPAEMANN, *Personen*, 86. Trad it La personalità è il paradigma dell'essere, nella misura in cui non è l'astrazione di un «qualcosa in generale», ma ciò «verso cui» tende la trascendenza di ogni oggettività: l'essere-se-stesso. Trad it R. SPAEMANN - L. ALLODI, *Persone*, 66.

⁶⁹⁰ Cfr. L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, Otto Mingand, Leipzig 1841 I.

⁶⁹¹ *Die Spur Gottes in der Welt, von der wir heute ausgehen müssen, ist der Mensch, sind wir selbst. Aber diese Spur hat die Eigentümlichkeit, dass sie mit ihrem Entdecker identisch ist, also nicht unabhängig von ihm existiert. Wenn wir, als Opfer des Szientismus, uns selbst nicht mehr glauben, wer und was wir sind, wenn wir uns überreden lassen, wir seien nur Maschinen zur Verbreitung unserer Gene, und wenn wir unsere Vernunft nur für ein evolutionäres Anpassungsprodukt halten, das mit Wahrheit nichts zu tun hat, und wenn uns die Selbst-widersprüchlichkeit dieser Behauptung nicht schreckt, dann können wir nicht erwarten, irgendetwas könne uns von der Existenz Gottes überzeugen. Denn, wie gesagt, diese Spur Gottes, die wir selbst sind, existiert nicht, ohne dass wir es wollen, wenn auch - Gott sei Dank - Gott vollkommen unabhängig davon existiert, ob wir ihn erkennen, von ihm wissen oder ihm danken. Nur wir selbst sind es, die sich durchstreichen können.* R. SPAEMANN, «Die Vernünftigkeit des Glaubens an Gott», in *Der letzte Gottesbeweis*,

semplice, ci sono tante circostanze che rendono difficile la trascendenza esistono momenti dove l'esercizio della libertà non è sempre chiaro. In questo senso si potrebbe dire che le persone sono impronte di Dio ma che nell'ambito della libertà non sempre lo sono. La libertà continua ad essere chiave per la trascendenza e per riflettere la verità di ciò che si è.⁶⁹²

Queste affermazioni fanno un richiamo per una maggiore e migliore comprensione del rapporto fra antropologia e metafisica come si è già detto. All'interno della logica di questa esposizione, entrambe sono discipline filosofiche che si necessitano a vicenda. La metafisica non può fare a meno dell'antropologia visto che il paradigma dell'essere è l'essere personale, ma nemmeno l'antropologia può fare a meno della metafisica perché questa le offre le categorie e una struttura analogica della realtà senza la quale l'essere personale non potrebbe affermarsi come il paradigma dell'essere. Qui si fa presente la necessità di superare la frammentazione del sapere e pertanto, la superazione dello sguardo moderno sulla realtà. Il rapporto fra metafisica e antropologia dovrebbe essere armonico nella ricerca congiunta di ciò che è la verità.⁶⁹³ Tuttavia, i modi in cui tale rapporto si arricchisce sono ancora da sviluppare.

Le idee proposte da Spaemann suggeriscono una cosmovisione del tutto particolare che cerca di offrire un concetto ampio di realtà, aperto al superamento

Pattloch, München 2007, 29. Trad it L'impronta di Dio nel mondo da cui dobbiamo partire oggi è l'uomo, siamo noi stessi. Ma questa traccia ha la particolarità di essere identica al suo esploratore, quindi non esiste indipendentemente da lui. Se noi, vittime dello scetticismo, non crediamo più a noi stessi chi e cosa siamo, se ci lasciamo convincere che siamo solo macchine per diffondere i nostri geni, e se pensiamo che la nostra ragione sia solo un prodotto di adattamento evolutivo, che non ha nulla a che fare con la verità, e se l'auto-contraddittorietà di questa affermazione non ci spaventa, non possiamo aspettarci nulla che possa convincerci dell'esistenza di Dio. Perché, come ho detto, questa traccia di Dio che siamo noi stessi non esiste senza che noi lo vogliamo, anche se - grazie a Dio - Dio esiste completamente indipendentemente dal fatto che lo riconosciamo, lo conosciamo o lo ringraziamo. Solo noi siamo in grado di attraversarlo.

⁶⁹² Cfr. R. SPAEMANN, «Einleitung», in *Philosophische Essays*, Universal-Bibliothek Nr. 7961 [2], P. Reclam, Stuttgart 1983, 16-17.

⁶⁹³ Cfr. *Ibid.*, 5-6.

dell'autoconservazione come fine di essa, dei viventi, delle persone, della società. Una tale concezione possiede degli esiti polivalenti in diverse discipline: psicologia, educazione, bioetica ed ecologia, politica e sociologia. Ricerche ulteriori potrebbero versare sul rapporto tra l'identità concepita da Spaemann come *Selbstsein* e le ricerche psicologiche che riguardano l'identità delle persone. Per quanto riguarda l'educazione, il percorso suggerito dall'autore tedesco per possedere la natura, avrebbe un forte impatto nel modo di concepire la maturità, l'affettività e la formazione di entrambe verso fini trascendenti. In fine, si tratta di offrire una prospettiva per il campo educativo in cui la vita non si "*patisca*", ma si riescano ad integrare tutti i vissuti in una totalità di senso che porti a vivere in amicizia con se stessi. La libertà ha sotto questo aspetto una connotazione più ampia del fare ciò che si vuole, ma bensì ha una connotazione più profonda. Si tratta dello strumento per il dono di sé agli altri e a Dio.

Il concetto di vita che emerge è uno ampio che potrebbe spingere la riflessione sull'ecologia integrale e sulle sperimentazioni sugli animali e la protezione della vita in senso olistico. Spaemann ebbe un lavoro importante per quanto riguarda alcuni aspetti bioetici quali: aborto, eutanasia, embrioni congelati, ma oggi avrebbe anche tanto da dire in temi che riguardano la bioetica: transumanesimo, crioconservazione, tecniche di edizione genetica fra altri. In quest'ambito due sarebbero le domande chiavi: che cos'è il dominio della natura e come esso si manifesta? La seconda domanda riguarderebbe come si manifesta la familiarità con la natura.

Finalmente un altro campo nel quale il pensiero di Spaemann potrebbe essere molto attuale e proficuo è quello politico e anche sociologico. In diverse occasioni manifestò non essere d'accordo con la spaccatura fra destra e sinistra, perché secondo lui entrambe sarebbero nichiliste e alla fine nessuna andrebbe oltre criteri di autoconservazione. Quale contributo per una politica più sana e meno polarizzata partendo da una tale visione? Lo stesso vale per quanto riguarda la sociologia. Le polarizzazioni vengono a partire di letture riduttive e assolutizzate di

alcuni aspetti della realtà, tralasciandone la finalità e il senso stesso della società e delle istituzioni. Questa potrebbe essere un'altra linea di approfondimento il cui seme si trova nei principi contenuti nel testo. La struttura *Selbstsein-Mitsein* dovrebbe essere alla base di qualsiasi concezione politica o sociologica.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Robert Spaemann

- SPAEMANN, R., «Ähnlichkeit», en *Schritte über uns hinaus II*, Klett-Cotta, Stuttgart 2011, 50-58.
- , «Benedicto XVI y la luz de la razón», en *Dios salve la razón*, Ediciones Encuentro, S.A., España 2013.
- , «Das Natürliche und das Vernünftige», en *Das Natürliche und das Vernünftige*, Serie Piper 1987, 109-136.
- , *Das Natürliche und das Vernünftige: Essays zur Anthropologie*, Serie Piper 702, Piper, München 1987.
- , «Das Sum in Descartes cogito Sum», en *Schritte über uns Hinaus I*, Klett-Cotta, Stuttgart 2010, 136-147.
- , *Das unsterbliche Gerücht: die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Klett-Cotta, Stuttgart 2007.
- , *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration: Studien über LGA de Bonald*, Klett-Cotta 1998.
- , «Die Aktualität des Naturrechts», en *Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart 2012, 60-80.
- , «Die Kontroverse Natur der Philosophie», en *Schritte über uns hinaus*, Klett-Cotta, Stuttgart 2010, 56-81.
- , «Die Kontroverse Natur der Philosophie», en *Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart 2012, 104-130.
- , «Die Undvollendbarkeit der Entfinalisierung», en *Schritte über uns hinaus II*, Klett-Cotta, Stuttgart 2011, 102-126.
- , «Die Vernünftigkeit des Glaubens an Gott», en *Der letzte Gottesbeweis*, Pattloch, München 2007.
- , «Einleitung», en *Philosophische Essays*, Universal-Bibliothek Nr. 7961 [2], P. Reclam, Stuttgart 1983.
- , *El rumor inmortal: la cuestión sobre Dios y la ilusión de la modernidad*, Rialp, Madrid 2017^{2a. ed.}
- , «Ende der Modernität?», en *Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart 2012, 232-261.

- , *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid 1991.
- , *Felicità e benevolenza*, V & P, Milano 2007.
- , «¿Fin de la modernidad?», en *Ensayos Filosóficos*, Biblioteca Filosófica «El carro alado», Cristiandad, Madrid 2004, 247-277.
- , «Funktionale Religionsbegründung und Religion», en *Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart 2012, 208-232.
- , *Glück und Wohlwollen: Versuch über Ethik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1989.
- , «I due Interessi della Ragione», en U. PERONE (ed.), *Cos'è il Naturale. Natura, Persona e Agire Morale*, Rosenberg & Sellier ^{Terza edizione}, 14-32.
- , «La actualidad del derecho natural», en *Ensayos Filosóficos*, Biblioteca Filosófica «El carro alado», Cristiandad, Madrid 2004, 67-89.
- , «La naturaleza controvertida de la filosofía», en *Ensayos Filosóficos*, Biblioteca Filosófica «El carro alado», Cristiandad, Madrid 2004, 115-141.
- , «Lo natural y lo racional», en *Lo natural y lo racional: ensayos de antropología*, Ediciones Rialp, Madrid 2022 ^{Segunda edición}, 97-119.
- , «Los dos intereses de la razón», en *Sobre Dios y el mundo: una autobiografía dialogada*, Palabra, Madrid 2014, 363-388.
- , «Moral und Gewalt», en *Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart 2012, 151-185.
- , «Moral y violencia», en *Ensayos Filosóficos*, Biblioteca Filosófica «El carro alado», Cristiandad, Madrid 2004, 161-197.
- , *Moralische Grundbegriffe*, Beck'sche Reihe 256, Beck, München 2004 ^{7. Aufl., Orig.-Ausg.}.
- , «Natur», *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe* II (1973).
- , «Natur», en *Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart 2012, 19-41.
- , «Naturale e innaturale sono concetti moralmente rilevanti?», en *Cos'è il naturale: natura, persona, agire morale*, Rosenberg & Sellier, Torino 2012, 56-80.
- , «Naturaleza», en *Ensayos Filosóficos*, Biblioteca Filosófica «El carro alado», Cristiandad, Madrid 2004, 23-47.
- , «Naturteleologie und Handlung», en *Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart 2012, 41-60.

- , *Personas: acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, Universidad de Navarra, Pamplona 2010^{2a. ed.}.
- , *Personen: Versuche über den Unterschied zwischen «etwas» und «jemand»*, Gesammelte Schriften in Einzelbänden - Ausgabe letzter Hand / Robert Spaemann, Klett-Cotta, Stuttgart 2019^{Überarb. Neuauflage, 1. Auflage}.
- , «Philosophie als institutionalisierte Naivität», en *Schritte über uns hinaus*, Klett-Cotta, Stuttgart 2010, 27-36.
- , «Philosophie zwischen Metaphysik und Geschichte», en *Schritte über uns hinaus*, Klett-Cotta, Stuttgart 2010, 81-112.
- , *Philosophische Essays*, Universal-Bibliothek Nr. 7961 [2], P. Reclam, Stuttgart 1983.
- , «Realidad como Antropomorfismo», 50/1 (2017), 170-188.
- , *Reflexion und Spontaneität: Studien über Fénelon*, Klett-Cotta, Stuttgart 1990.
- , *Reflexión y espontaneidad: estudios sobre Fénelon*, EUNSA, Pamplona 2021.
- , *Rousseau, Bürger ohne Vaterland: von der Polis zur Natur*, Serie Piper 203, Piper, München 1980^{1.-4. Tsd.}.
- , «Schönheit und Zweckmäßigkeit in der Natur», en *Schritte über uns hinaus II*, Klett-Cotta, Stuttgart 2011, 251-267.
- , *Schritte über uns hinaus*, Klett-Cotta, Stuttgart 2010.
- , *Schritte über uns hinaus II*, Klett-Cotta, Stuttgart 2011.
- , «Seelen», en *Schritte über uns hinaus II*, Klett-Cotta, Stuttgart, 126-145.
- , «Sein und Gewordensein. Was erklärt die Evolutionstheorie?», en *Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart 2012, 185-208.
- , «Ser y haber llegado a ser ¿Qué explica la teoría de la evolución?», en *Ensayos Filosóficos*, Biblioteca Filosófica «El carro alado», Cristiandad, Madrid 2004, 197-221.
- , *Sobre Dios y el mundo: una autobiografía dialogada*, Palabra, Madrid 2014.
- , «Sobre el concepto de dignidad humana», en *Lo natural y lo racional: ensayos de antropología*, Ediciones Rialp, Madrid 2022^{Segunda edición}, 69-97.
- , «Sobre el concepto de una naturaleza del hombre», en *Lo natural y lo racional: ensayos de antropología*, Ediciones Rialp, Madrid 2022^{Segunda edición}, 19-43.
- , ¿Son 'natural' e 'innatural' conceptos moralmente relevantes?

- , «Teleología natural y acción», en *Ensayos Filosóficos*, Biblioteca Filosófica «El carro alado», Cristiandad, Madrid 2004, 47-67.
- , «Über den Begriff der Menschenwürde», en *Das Natürliche und das Vernünftige*, Serie Piper 1987, 77-108.
- , «Über den Begriff einer Natur des Menschen», en *Das Natürliche und das Vernünftige*, Serie Piper ¹⁹⁸⁷, 13-42.
- , *Über Gott und die Welt: eine Autobiographie in Gesprächen*, Klett-Cotta, Stuttgart 2022 ^{Vierte Auflage}.
- , «Versuche, das Ganze zu denken», en *Schritte über uns hinaus II*, Klett-Cotta, Stuttgart 2011.
- , «Wahrheit und Freiheit», en *Schritte über uns hinaus I*, I, Klett-Cotta, Stuttgart.
- , «Was heißt: "Die Kunst ahmt die Natur nach?"», en *Schritte über uns hinaus II*, Klett-Cotta, Stuttgart 2011, 321-347.
- , *Was macht Personen zu Personen?*, en (2011).
- , «Wirklichkeit als Anthropomorphismus», en *Schritte über uns hinaus II*, Klett-Cotta, Stuttgart 2011, 188-216.
- , «Zum Begriff des Lebens», en *Schritte über uns hinaus II*, Klett-Cotta, Stuttgart 2011, 82-93.
- , «Zweideutigkeit des Glücks», en *Zweckmäßigkeit und menschliches Glück*, Verlag Fränkischer Tag 1994.
- SPAEMANN, R. - ALLODI, L., *Persone: sulla differenza tra qualcosa e qualcuno*, GLF editori Laterza, Roma; Bari 2013.
- SPAEMANN, R. - ALLODI, L. - GALLI, C., *L'origine della sociologia dallo spirito della Restaurazione: studi su L.G.A. de Bonald*, Laterza, Roma; Bari 2002.
- SPAEMANN, R. - ALLODI, L. - MIRANDA, G., *Dio e il mondo: un'autobiografia in forma di dialogo*, Cantagalli, Siena 2014.
- SPAEMANN, R. - LÖW, R., *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Serie Piper 748, Piper, München Zürich 1991 ^{3. Aufl.}, erw. Neuausg., (2., Aufl. dieser Ausg.)-10.-13. Tsd., (6.-9. Tsd. dieser Ausg.).
- SPAEMANN, R. - LÖW, R. - ALLODI, L. - MIRANDA, G., *Fini naturali: storia & riscoperta del pensiero teleologico*, Ares, Milano 2013.
- SPAEMANN, R. - NISSING, H.-G., «Die Natur des Lebendigen und das Ende des Denkens Entwicklungen und Entfaltungen eines philosophischen Werks – Ein Gespräch», en *Grundvollzüge der Person Dimensionen des*

Menschseins bei Robert Spaemann, Institut zur Förderung der Glaubenslehre, München 2008, 121-137.

SPAEMANN, R. - RODRÍGUEZ, L., *Ensayos Filosóficos*, Biblioteca Filosófica «El carro alado», Cristiandad, Madrid 2004.

SPAEMANN, R. - SCHÖNBERGER, R., *Der letzte Gottesbeweis*, Pattloch, München 2007.

SPAEMANN, R. - YANGUAS, J. MARÍA., *Ética: cuestiones fundamentales*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1997.

Fuentes complementarias

A.A.V.V., *Gott, rette die Vernunft! die Regensburger Rede des Papstes in der philosophischen Diskussion*, Sankt Ulrich Verl, Augsburg 2008.

ACQUAVIVA, M., *Il concreto vivente: l'antropologia filosofica e religiosa di Romano Guardini*, Città Nuova, Roma 2007.

ALBERTO MAGNO, «Summa Theologiae», en *Opera Omnia*, XXXII, Vivès, Paris 1895.

ALLODI, L., «Libertà e Persona nel pensiero di Robert Spaemann», en *Libertà in discussione*, Essays 1, Edizioni Santa Croce, Roma 2016.

—, «Lo stoicismo cristiano di Robert Spaemann», en *Fini naturali storia & riscoperta del pensiero teleologico*, 2013, 15-38.

ALLODI, L. - MIRANDA, G., «Robert Spaemann e la Normatività del Reale», *Spazio Filosofico* IX/23 (2019), 105-119.

AMORI, M., «Pensiero di Robert Spaemann tra la critica della modernità e l'ontologia teleologica», *Rivista Filosofica Neoscolastica* (2005), 1000-1049.

ANSELMO DE CANTERBURY, *Proslogion*, EUNSA, Pamplona 2009.

ARENDT, H., «Ideology and Terror», *The Review of Politics* 15/3 (1953).

ARISTÓTELES, *De Anima*, Gredos, Madrid 1978.

—, *Ética*, Gredos, Madrid 1985.

—, *Física*, 203, Madrid 1995^{Gredos}.

- ARISTOTELES, *La generazione e la corruzione*, ed. M. MIGLIORI, Bompiani, Milano 2013.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid 1994.
- ASCENCIO, J. G., *Fundamento en movimiento, la antropología de las dimensiones de la persona*, Eunsá 2024.
- BACON, F., *De dignitate et augmentis scientiarum*, W. Ball, London 1837.
- , *Novum Organum*, Oxford Clarendon Press 1889.
- BALTHASAR, H. U. V., *Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, III, Teodrammatica, Jaca Book, Milano ¹⁹⁸².
- , «Teodramática 3: Las personas del drama: El hombre en Cristo», *Traducción de Eloy Bueno de la Fuente e Jesús Camarero. Madrid: Ediciones Encuentro* (1993).
- BASTITTA HARRIET, F., *An ontological freedom: the origins of the notion in Gregory of Nyssa and its influence unto the Italian Renaissance*, Patristic studies in global perspective volume 5, Brill Schöningh, Paderborn 2023.
- BENEDICTUS XVI, «Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen», AAS 98,10.
- BOECIO, S., *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium*, Migne, Patrologia latina 1882.
- BONHOEFFER, D., *Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 1, Siebenstern-Taschenbuch-Verlag, München 1985^{13. Aufl. d. Taschenbuches}.
- BUBER, M., *Yo y tú y otros ensayos (2a. ed.)*, Prometeo Libros, Buenos Aires 2013.
- BUCHHEIM, T., «Reconocido no guardado», *Pensamiento* 75/283 (2019).
- , *What are persons? Attempt at a normatively-neutral ontological account*, en (2019).
- BUCHHEIM, T. - NISSING, H.-G., «Erkannt, aber nicht aufbewahrt. Die Person, die Erfassung des Wahren und Robert Spaemanns Gottesbeweis aus dem futurum exactum.», en *Grundvollzüge der Person. Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann*, Institut zur Förderung der Glaubenslehre, München 2008, 37-55.
- BUTTIGLIONE, R., *La Persona y la Familia*, Biblioteca Palabra, Madrid 1999.
- CASSIRER, E., *Antropología Filosófica*, Fondo de Cultura Económica 1968.

- CONTAT, A., «Esse, essentia, ordo: Verso una metafisica della partecipazione operativa», *Espíritu* LXI/143 (2012), 9-71.
- DARWIN, C., *The Origin of Species*, John Murray, Albermable street., London 1859.
- DAWKINS, R., *El Gen Egoísta*, Salvat editores 1990.
- DE BROUWER, D., *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1975^{Nueva edición totalmente revisada}.
- DE FINANCE, J., *Conoscenza dell'essere*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma.
- DE SANCTO VICTORE, R. - RIBAILLIER, J., *De Trinitate*, Librairie Philosophique J. Vrin 1958.
- DENZINGER, H., *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963.
- DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, Fayard/Mille et une nuits 2000.
- DILTHEY, W., «Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir», *Gesammelte Schriften* 5 (1924), 144.
- DURIEUX MONTOYA, L., «Teleonomía y Función Biológica. Una investigación sobre las raíces y las virtualidades de la teleonomía según Konrad Lorenz», *Naturaleza y Libertad* 15 (2020).
- FEUERBACH, L., *Das Wesen des Christentums*, Otto Mingand, Leipzig 1841.
- FINANCE, J. DE, *Cittadino di due mondi: il posto dell'uomo nella creazione*, Teologia e filosofia 22, Libr. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1993.
- FOUCAULT, M., *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires 2004^{2a} reimp. argentina.
- FRANKFURT, H. G., «Freedom of the Will and the Concept of a Person», *The Journal of Philosophy* 68/No.1 (1971), 5-20.
- GEHLEN, A., *Antropología Filosófica*, Paidós, Barcelona 1993.
- GROTIUS, H., *De Iure Belli ac Pacis*, Amsterdam : Apud Guilielmu Blaeu 1632.
- GUARDINI, R., *Der Gegensatz, Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1925.
- GUARDINI, R. - VINCI, D., *Scritti sull'etica*, Opera omnia IV 1, Morcelliana, Brescia 2015.
- HACKE, J., *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008.

- HALBIG, C., «Struktur des Begriffs «Anerkennung»», en *Handbuch Anerkennung*, Springer VS, Münster/Sydney 2020, 29-39.
- HAUSKELLER, M., «Durch Leiden lernen. Schopenhauer zwischen Mitleid und Weltüberwindung», *Schopenhauer Jahrbuch* 84 (2003), 75-90.
- HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica 2017.
- , *Phänomenologie des Geistes.*, Verlag der Dürschen Buchhandlung., Leipzig 1907.
- HEIDEGGER, M., «La Questione della Tecnica», en *Saggi e Discorsi*, Ugo Mursia ed 1994⁶.
- , *Vom Wesen der Wahrheit*, en (1954).
- HOBBS, T., «The Leviathan», en *The Collected Works of Thomas Hobbes*, III, Routledge 1839^{ed W.Molesworth}.
- HOBBS, T. - BOHN, J., «Philosophical Rudiments Concerning Government and Society. The Epistle Dedicatory», en *English Works of Thomas Hobbes*, II, London 1841.
- HORKHEIMER, M., *Eclipse of reason*, Seabury Press, New York 1974^[Rev.].
- HORKHEIMER, M. - ADORNO, T. W., *Dialektik der Aufklärung*, Querido Verlag, Amsterdam 1947.
- HUME, D., *A letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1745.
- , *A Treatise of Human Nature*, Oxford Clarendon Press, London 1739.
- , *Opere Filosofiche. I Trattato sulla natura umana*, Laterza, Roma; Bari 2002.
- , *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid.
- HUSSERL, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología*, Editorial Crítica, Barcelona 1990.
- JUAN PABLO II, «Fides et Ratio», *Acta Apostolicae Sedis* 91 1999.
- KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Pensamiento, Taurus, Madrid 2005^{Primera edición en Taurus}.
- , *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Verlag der Dürschen Buchenhandlung, Leipzig 1906.
- KANT, I. - ARAMAYO, R. R. - KANT, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Humanidades 4430, Alianza, Madrid 2006^{2da. reimp.}.

- KANT, I. - VORLÄNDER, K. - KLEMME, H. F., *Kritik der Urteilskraft*, Philosophische Bibliothek 39a, F. Meiner, Hamburg 1990⁷. erweiterte Aufl.
- KLOC-KONKOLOWICZ, «Georg Wilhelm Friedrich Hegel», en *Handbuch Anerkennung*, Springer VS, Münster/Sydney 2020, 127-133.
- KÖPPEN, M., «Helmut Schelsky: Die skeptische Generation (1957)», en *Helmut Schelsky: Die skeptische Generation (1957)*, De Gruyter 2013, en <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9783110221404.672/html?lang=de> [12-6-2024], 672-677.
- KUCIŃSKI, A. D., *Naturrecht in der Gegenwart: Anstösse zur Erneuerung naturrechtlichen Denkens im Anschluss an Robert Spaemann*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2017.
- LEIBNIZ, G. W., *Principi della filosofia, o Monadologia ; Principi razionali della natura e della grazia*, Bompiani, Milano 2017.
- LOCKE, J., *Essay Concerning Human Understanding*, Thomas Davison, Whitefriars, London 1825.
- LUCAS LUCAS, R., *Cerchio triangolare: identità, dignità e agire etico della persona umana*, Cantagalli, Siena 2016.
- MAIER, M., *Philosophie der Begegnung: Studien über Robert Spaemann*, Eichstätter philosophische Studien 5, Verlag Karl Alber, Freiburg 2021^{Originalausgabe}.
- MANZANERO, D., «El concepto kantiano del derecho: una revisión krausista», *AFD* XXXIII (2017).
- MEISTER ECKHART, «Predigt», en *Deutsche Predikten und Traktate*, Diogenes Verlag AG 2023.
- NIETZSCHE, F., *Also sprach Zarathustra*, Verlag C.G Naumann, Leipzig 1895.
- , *Die fröhliche Wissenschaft*, Verlag von E. W. Fritzsche, Leipzig 1887.
- , *Zur Genealogie der Moral*, Verlag C.G Naumann, Leipzig 1892.
- NUSSER, K. H., «Metaphysischer Realismus oder interaktionistische Anerkennung?», *Vernunft und Glaube* (2008), 67-82.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Obras Completas*, VI, Revista de Occidente, Madrid.
- PALUMBIERI, S., *Antropologia e sessualità: presupposti per un'educazione permanente*, Società editrice internazionale, Torino 1996.
- PARFIT, D., *Reasons and Persons*, Oxford University Press 1984.

- PÉREZ CONSTANZÓ, I., «Introducción», en *Sobre la unidad del intelecto contra los averroistas*, EUNSA, Ediciones Universidad de Navarra, S.A 2005.
- PITTENDRIGH, C. S., *Circadian oscillations and organization in nervous systems*, MIT Press, Cambridge, Mass. 1975^{1st MIT Press pbk. ed.}.
- PLATÓN, «El Banquete», en *Obras Completas*, Aguilar 1979.
- , «La República», en *Obras Completas*, Aguilar, Madrid.
- , «Parménides», en *Obras completas*, Aguilar 1966.
- PLESSNER, H., *Gesammelte Schriften. 4: Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981^{1. Aufl.}.
- POLLINI, M., *Lineamenti della filosofia delle persone di Robert Spaemann: una fisionomia della realtà della persona come essere-per-sé-una ed essere-per-altri*, Analecta Gregoriana 332, G&BPress, Pontificia Università Gregoriana, Pontificio Istituto biblico, Roma 2021.
- PRIETO LÓPEZ, L., *El hombre y el animal: nuevas fronteras de la antropología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2008.
- , «Intelecto y voluntad en Enrique de Gante según algunas Quaestionesquodlibetales», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 55, 327-345.
- , «La filosofía de la historia de Kant. Inicio, antagonismo, progreso, quiliasmo y fin de la historia», *Estudios Filosóficos* 61/178 (2012), 439-476.
- PRO VELASCO, M. L., *Introducción a la ética de Robert Spaemann*, Filosofía hoy 82, Editorial Comares, Granada 2021.
- RECKTENWALD, E., *Natur und Teleologie bei Robert Spaemann*, en (2021).
- RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, L'Ordre philosophique, Seuil, Paris 1990.
- RITTER, A. M., «Persona», en *Diccionario San Gregorio de Nisa*, Monte Carmelo 2006, 724-733.
- RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., «La benevolencia como categoría fundamental de la Ética eudemonista», *Revista de Filosofía* 3/215 (1990), 215-222.
- ROUSSEAU, J. J., *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Elaleph 1999.
- RYLE, G., *The concept of mind*, University of Chicago Press, Chicago 1984^{University of Chicago Press ed.}.

- SABANGU, P. S., «La unidad de nuestro ser como cuestión fundamental de la Antropología Filosófica de Robert Spaemann y la crítica del Cogito Cartesiano.», *Anuario Filosófico* XLI/2 (2008), 459-482.
- , *Persona, natura e ragione: Robert Spaemann e la dialettica del naturalismo e dello spiritualismo*, Armando, Roma 2005.
- SARTRE, J.-P., *A Puerta Cerrada*, en <http://archive.org/details/APuertaCerrada> [11-5-2024].
- , *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona 2009.
- SCHELER, M. - HENCKMANN, W., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Philosophische Bibliothek Band 672, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2018.
- SCHOPENHAUER, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung: Gesamtausgabe*, epubli 2019.
- SCHWEDA, M., *Joachim Ritter und die Ritter-Schule zur Einführung*, Zur Einführung, Junius, Hamburg 2015.
- SEDLEY, D., «Stoicism», en *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London 2016¹, en <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/stoicism/v-1> [22-11-2023].
- SELLÉS, J. F., «El hábito conceptual y la distinción entre los universales lógicos y reales según Tomás de Aquino», *Dianóia* LIII/61 (2008).
- SINGER, P., *Liberación Animal: el clásico definitivo del movimiento animalista*, Taurus 2018.
- , *Practical ethics*, Cambridge University Press, Cambridge New York 2011^{3rd ed.}.
- SNOW, C. P., *The Two Cultures*, Cambridge University Press 1959.
- ŠPIDLÍK, T., *Miscellanea. III, La persona, il cuore, la preghiera*, Lipa, Roma 2019^{Prima edizione}.
- SPINOZA, B., *Ethica*, Laterza, Bari 1915.
- STOLLEIS, M., *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland Bd. 3: Staats- und Verwaltungsrechtswissenschaft in Republik und Diktatur 1914-1945*, Verlag C.H.Beck 1999¹, en <http://www.jstor.org/stable/j.ctv1168mcd> [20-10-2023].
- TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, EUNSA 2010.

- , *Cuestiones Disputadas sobre el Mal*, EUNSA, Ediciones Universidad de Navarra, S.A.
- , *Summa contra Gentiles*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1967.
- , *Summa de Teología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1988.
- TOMÁS DE AQUINO - GONZÁLEZ, Á. L. - SELLÉS DAUDER, J. F. - ZORROZA, I. - GARCÍA LÓPEZ, J., *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, Colección de pensamiento medieval y renascentista no. 159-160, EUNSA, Ediciones Universidad de Navarra, S.A, Pamplona 2016.
- TOMÁS DE AQUINO - PÉREZ CONSTANZÓ, I. - SILVA, I. A., SIGER, *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 2005.
- VILLAGRASA, J., *Metafisica. 2, La comunanza dell'essere*, Ateneo pontificio Regina apostolorum, Roma 2009.
- WEILER, J. - SPAEMANN, R. - PRADES, J. - NUSSEIBEH, S. - JUARISTI, J. - GLUCKSMANN, A. - ET AL., *Dios salve la razón*, Ediciones Encuentro, S.A., España 2013.
- WHITEHEAD, A. N. - GRIFFIN, D. R. - SHERBURNE, D. W., *Process and reality: an essay in cosmology Gifford lectures delivered in the University of Edinburgh during the session 1927-28*, the Free press, New York London 1978^{Corr. ed.}.
- WOJTYLA, K., *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2011.
- ZABOROWSKI, H., *Robert Spaemann's philosophy of the human person: nature, freedom, and the critique of modernity*, Oxford theological monographs, Oxford University Press, Oxford; New York 2010.
- ZABOROWSKI, H. - NISSING, H.-G., «Göttliche und menschliche Freiheit Robert Spaemann Philosophie des Personseins und die Möglichkeit einer Kriteriologie von Religion», en *Grundvollzüge der Person Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann*, Institut zur Förderung der Glaubenslehre, München 2008, 55-83.
- ZANARDO, S., «Genere e soggettività: per un senso libero della differenza.», *Dialegethai. Rivista telematica di filosofia* (2022).
- ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid 1986.
- ZWIERLEIN, E., «Das höchste Paradigma des Seienden. Anliegen und Probleme des Teleologiekonzepts Robert Spaemanns», *Zeitschrift für Philosophische Forschung* (1987), 117-129.

«Colin Pittendrigh | Seaside», en <https://seaside.stanford.edu/pittendrigh> [10-1-2024].

GRUNDER, K. - RITTER, J. - GABRIEL, G. (edd.), *Historisches Worterbuch der Philosophie: Volume 13: Index*, Verlag Scheidegger and Spiess 2007.

«Wahrnehmung», en *Duden Etymologie*, Bibliographisches Institut Mannheim 1963.