



En la mirada del otro acaece el descubrimiento del yo en el tú
y la petición de llevar la propia naturaleza teleológica a su
trascendencia

Un estudio sobre la reelaboración del concepto de persona en Robert
Spaemann

Trabajo Fin de Grado

María del Pilar Gerns Jiménez-Villarejo

Directora: Dra. M^a Jesús Soto Bruna

PAMPLONA

10 DE JUNIO 2016

ÍNDICE

I.	Prólogo	1-6
II.	Biografía de Robert Spaemann	6-8
III.	Concepto de persona en el siglo XXI	
	a. Proceso de despersonalización a partir de los modernos	8-14
	b. Volver a considerar la realidad desde el punto de vista de la persona	14-15
IV.	Recuperación de la unidad: naturaleza y persona	
	a. Alguien y Algo	15-16
	b. Más allá de una concepción dualista	16-18
	c. Persona como ser vivo, concreto	19-20
	d. Personas como configuraciones del tiempo	20-22
V.	Distinción entre ser y tener naturaleza	
	a. No-identidad entre persona y naturaleza	23-26
	b. Ejemplos sobre la distinción interna	26-29
	c. Persona como <i>nomen dignitatis</i>	30-34
	d. ¿Primacía del ser?	34-35
VI.	Trascendencia del hombre en y a través de la naturaleza	
	a. Naturaleza teleológica como paso hacia la trascendencia	35-38
VII.	Personas sólo existen en plural	
	a. El otro como condición para el encuentro de la propia identidad	39-40
	b. Ser persona es conocer al otro como persona	40-42
	c. No hay hombre que no sea persona	43-45
VIII.	El concepto evangélico de corazón.	45-50
IX.	Conclusión	50-51
	Bibliografía.....	

I. Prólogo

“**Yo retiembo** cuando oigo decir fríamente a Engelhardt que no está justificado gastar el dinero en niños con el síndrome de Down que podríamos emplear en salvar a otras especies en peligro de extinción. **Yo retiembo** cuando Singer, un hombre tan delicado como un primor en el fango, piensa en los derechos que tienen los animales y dice que el infanticidio –y el aborto no digamos- no es una acción criminal, pues los niños muy pequeños, a los que nos suele unir una emoción de ternura totalmente irracional, no son todavía persona, les falta algo imprescindible: conciencia del propio yo. **Yo retiembo** cuando Parfit, que lleva hasta el desvarío la idea de que la persona es el hombre con conciencia, dice que un hombre dormido o que ha sufrido un mareo es tan solo un ejemplar de una especie biológica.”¹

Con estas palabras inicia el prestigioso filósofo Robert Spaemann uno de sus libros más célebres: *Personas: Distinción entre “algo” y “alguien”*². La triple anáfora “yo retiembo” resalta su preocupación ante las dominantes posturas actuales que van tomando voz en los debates bioéticos, políticos y jurídicos. Frente a ellas lamenta que nuestra sociedad contemporánea se encuentre envuelta en un estado de aparente pseudo-emancipación. El hombre del siglo XXI aparece como un ser adulto ilustrado que -en términos kantianos- ha conseguido por fuerza propia sobrepasar la minoría de edad. Pero Spaemann desenmascara esa aparente auto-maduración que nos hemos concedido y nos presenta otra imagen. Es la imagen de una sociedad en estado de amnesia y superficialidad. Una sociedad que asiente con la cabeza ante todo lo que le parece innovador y científicamente constatable. Siempre pide el famoso “change” y una ruptura frente a los antiguos pilares explicativos. En esa euforia del progreso alcanzado, la sociedad –a los ojos de Spaemann- va perdiendo inconscientemente el norte y se va elevando hacia un estado narcisista, donde lo que rige en la cúspide es el *homo faber*. Parece, como anunció Hegel en su momento, que nos encontramos en el auge del transcurso histórico. Todos pretenden conocer la verdad y justificar su acierto por vía demostrativa. ¿Pero qué ocurre si las nociones últimas no son demostrables ni completamente comprensibles? ¿Y qué experimentamos al descubrir que las hemos dejado de lado? Este planteamiento es una de las joyas que nos presenta Spaemann en su libro. El concepto de persona no es un ente que se deja captar de modo demostrativo, científico. Antes bien, su grandeza reside justamente en su incomprensibilidad. El

¹ R. Spaemann, *Personas: Acerca de la distinción entre Algo y Alguien*, Eunsa, 2000, p. 13

² La publicación original de 1996 en Stuttgart, Klett-Cotta, lleva el título *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen “etwas” und “jemand”*.

ser personal siempre se nos presentará en su dimensión misteriosa e impenetrable. Siendo consciente de esa imposibilidad, Spaemann no pretende dar una respuesta acabada ante el enigma de la persona, sino que nos ofrece un intento realista accesible tanto a filósofos como a no-filósofos de aproximación a la grandeza de nuestro ser.

Uno de los principales puntos críticos del presente – según Robert Spaemann – lo constituye la deficiente conciencia sobre su propio ser. Ante cuestiones como, – ¿Qué es lo que nos constituye como personas? ¿Es ser persona un privilegio concedido posteriormente por la comunidad en la que nacemos? ¿O es más bien, algo que se va desarrollando con los años, es decir el paso de no-ser-persona al serlo? – el hombre cotidiano se siente desbordado y concede la toma de decisión a instancias superiores como a instituciones políticas o los cada vez más numerosos consultores éticos. En vez del ciudadano son ellos los que están tomando las riendas del asunto, porque al parecer ser persona es una cuestión política y científica. La cesión de responsabilidad y la incertidumbre general acerca de la definición de la persona han llevado a varios pensadores a entrar en escena. Ante esta situación de declive de la modernidad – como dice Romano Guardini – vivimos con la necesidad de una nueva búsqueda de orientación. Esto es justamente lo que pretende ofrecer Robert Spaemann con su obra mencionada. Uno de sus objetivos principales es devolverle a la humanidad una conciencia sana sobre lo que es y lo que la constituye.

El objetivo de este trabajo consiste en seguir los pasos iniciados por Robert Spaemann y contribuir a reestablecer el sentido del ser que va vinculado según él a una metafísica de la persona. Para el pensador alemán una aproximación a la realidad encuentra su punto de partida en la persona. Ella es el paradigma de lo real. Por lo tanto, para entender sus aportaciones ontológicas y metafísicas no hay que perder de vista este ángulo antropológico, desde el cual aprehende la realidad. El filósofo contemporáneo Holger Zaborowski describe la metafísica antropológica spaemanniana de la siguiente manera: “Personality is the paradigm for being-not as ‘something in general’, but as transcendence of objectivity, ‘being in itself’. To experience the claim that lies in the existence of the other person means fully to experience reality”³. En otras palabras, es a través del ser personal como se logra trascender la objetividad y dar con la realidad, que está más allá de cualquier distinción, sea objetiva o subjetiva. Es a través del encuentro con el otro como persona, como reconocemos quienes somos y qué nos constituye.

³ Cfr. H. Zaborowski, *Robert Spaemann's Philosophy of the Human Person; Nature, Freedom, and the Critique of Modernity*, Oxford University Press, 2010, p.13; R. Spaemann, *Personas*, p. 76

El camino que indica el filósofo berlinés con su libro *Personas* puede describirse como la vuelta hacia una reelaboración y revaloración de la persona. Él sintetiza esa necesidad del siguiente modo: “Elevar a la persona al rango que le corresponde y recuperar su fuero hace algún tiempo perdido, exige al menos dos cosas: pensarla como es debido y empeñarse en defenderla y dar la cara por ella cuando se encuentra en peligro”⁴. Con estas palabras Spaemann hace una doble petición a la sociedad. El paso inicial es que la sociedad abra los ojos ante su distanciamiento y abstracción del concepto de persona y que posteriormente proceda a desenredar el nudo atado. Si el hombre contemporáneo quiere proceder a la recuperación del concepto de persona, no le será suficiente servirse de las herramientas modernas, ya que la modernidad entiende la realidad desde un ángulo pragmático y científico. El problema consiste en que la realidad no se revela bajo el microscopio o a través de un estudio sobre sus manifestaciones. Sólo lograremos aproximarnos a ella si se entiende como lo que precede al sujeto particular; es siempre algo dado, un regalo del que nos debemos hacer más conscientes. Para ello, explica Spaemann, es de suma importancia recuperar algunas aportaciones de pensadores anteriores; retomar el concepto de naturaleza teleológica, identidad numérica, una comprensión adecuada del ser, de potencia, vida, alma, dignidad...etc. Teniendo en cuenta lo dicho, para nuestro pensador principal, el hecho de preguntarse por la realidad y cómo aproximarnos a ella no es una cuestión meramente teórica, sino que su comprensión implica una vertiente práctica. Lo anterior quiere decir, que el modo como entendemos la realidad, es exactamente el mismo modo en que nos comprometemos con ella. Es una cuestión teórico-práctica, con consecuencias sobre como entendemos nuestra humanidad actual y la venidera.

Spaemann, en su preocupación por el estado actual de la humanidad, se dirige a un público lector amplio dirigiéndole el mensaje de la doble petición. A las personas que se dedican a la filosofía como él, les pide en especial que cooperen en recuperar algunas nociones universales, que cayeron en el olvido; en concreto el concepto de persona. Según él, al ser nuestro siglo una era caracterizada por varias crisis, es precisamente el momento en el que la filosofía no debe callar y retirarse en su ocio, sino que debe estar al servicio de la humanidad y reorientarla en su camino. Es el momento en el cual la filosofía debe volver a estar al servicio de la vida.⁵ El problema es que la modernidad ha olvidado el sentido original de la naturaleza y la importancia del otro con respeto al hombre; dos cuestiones centrales de este ensayo.

⁴ R. Spaemann, *Personas*, p. 14

⁵ Cfr. H. Zaborowski, *Robert Spaemann's Philosophy*, p. 7 “The crisis of modernity is therefore not only the crisis of philosophy, but also the time when philosophy is most required. There is a need for philosophy today, and today's philosophers need not think about their own times, that is about the crisis of our time; (...) every philosophy becomes naive and thus does not fulfil what it is supposed to do.”

Este trabajo pretende contribuir a sensibilizar sobre la necesidad mencionada de recuperar la noción de persona. En tal sentido, el objetivo principal de este ensayo consistirá en presentar una relectura de la concepción de persona en Robert Spaemann. Su propuesta puede servir a cada lector de forma individual como un estimulador para volver a tematizar el enigma de la persona y tener un punto de referencia contemporáneo sobre el cual apoyarse o diferenciar. Con relación a la metodología, el análisis se centrará principalmente en su obra más conocida, *Personas* y respaldará sus tesis fundamentales también con otras obras del autor.

Seguiremos dos procedimientos en este ensayo: el descriptivo con el que abordaremos la concepción histórica de la persona del autor que nos ocupa; la llega del concepto de persona con la tradición medieval y el giro que sufre de la mano de los pensadores modernos. El filósofo alemán sitúa la causa y el origen del estado de despersonalización característico de la contemporaneidad con la entrada de los filósofos modernos. En segundo lugar, se procederá a analizar su propuesta para superar el estado de despersonalización y alienación ante la que se encuentra el hombre moderno. Spaemann pretende reconciliar las dicotomías modernas y devolver a la vida su visión de conjunto. En concreto, este ensayo se detendrá en prestar atención a la recuperación de la relación dual entre persona y naturaleza. Ser persona y ser natural son, siguiendo el pensamiento spaemanniano, dos enunciados interconectados. A continuación, el siguiente punto que se abordará será el de persona como distinción interna. El hombre, al no ser ni un dios, ni un mero animal, se encuentra en un plano intermedio: entre el plano del tener y el del ser, entre lo infinito y lo finito. Se tematizará lo que pretende decir Spaemann con la presentación de esos dos planos y observaremos cómo él defiende una supremacía del orden del ser sobre el tener. Con la primacía del ser, Spaemann sigue una interpretación más metafísica de la persona y la define como *nomen dignitatis* y *nomen rei*. Estos conceptos se clarificarán a lo largo del ensayo. Posteriormente, se abordará la importancia de la naturaleza con respecto de la dimensión trascendente del hombre. Él parte de la convicción de que, con la cuestión de la trascendencia de la persona, no se trata de un abandonar lo que uno es, sino a través de lo que uno es, realizar su *physis*. Es decir, el filósofo alemán considera que la persona se realiza como persona a través de su naturaleza y logra por ella su trascendencia, es la condición para su despliegue personal. Ahora bien, lo dicho lleva al siguiente punto: las personas solo existen en plural. La verdadera trascendencia no se da en un mundo solipsista, a través de un reencuentro con el propio ego, sino en la experiencia del ser personal, del yo en el tú. Es en el descubrimiento del tú, aceptando a la otra persona como otro yo, que la persona puede llegar a ser realmente persona. Spaemann caracteriza a las personas como seres abiertos hacia, en búsqueda de

comunicarse al otro. Pero esta apertura sólo es posible si la persona logra previamente salir de sí misma, si logra dar el paso a la auto-trascendencia. El último punto, muestra el clímax del pensamiento del filósofo berlinés. Él retoma una línea de pensamiento de pensadores como San Agustín y Max Scheler, los cuales sitúan el núcleo del ser humano en el concepto evangélico de corazón.

La intención que sigue Spaemann en su obra no es anti-moderna. No pretende romper con las aportaciones modernas y volver a una postura pre-moderna, sino que quiere unir las contribuciones positivas de la modernidad con una concepción alternativa de lo que significa ser persona. Frente a la modernidad, que se autoafirmó como la emancipación radical, vuelve a introducir aportaciones clásicas de pensadores como Platón y Aristóteles. También muestra una estrecha familiaridad con la tradición medieval, en especial con Santo Tomás, Boecio y San Agustín. Asimismo, se pueden detectar puntos en común con pensadores de la corriente personalista, como con Jaques Maritain, Mounier y Dietrich von Hildebrand. En una correspondencia le pregunté, interesada por este particular, si se consideraba partidario del movimiento personalista. A lo que me respondió: que no era gran partidario de “movimientos” dentro de la filosofía. Si es posible detectar cierta convergencia entre la filosofía de una o varias generaciones, no por ello se tiene que tratar de un “movimiento”. El hecho de que se le conceda una gran importancia al concepto de la persona y se reflexione con profundidad acerca de ella, no trae necesariamente consigo, que uno sea considerado como personalista y que uno defienda un punto de vista. La filosofía reflexiona sobre puntos de vista, ella no sostiene puntos de vista.⁶

Antes de entrar en profundidad en las tesis principales del filósofo alemán y hacer frente a la necesidad contemporánea de su estudio, quisiera expresar mi agradecimiento en primer lugar al profesor Robert Spaemann. A lo largo del trabajo me surgieron algunas dudas que le hice llegar por carta. Fue un honor recibir en cuestión de pocos días una respuesta, con breves anotaciones sobre cada punto y recomendaciones de lecturas. También quisiera darle las gracias al profesor Jaime Nubiola que me animó a participar en los seminarios de verano impartidos por el Phoenix Institute. Gracias a él, me familiaricé con pensadores como Maritain, Mounier y Dietrich von Hildebrand. Fue un descubrimiento muy interesante y enriquecedor. Mi más efusivo agradecimiento en especial es para la directora de este trabajo, la Dra. M^a Jesús Soto Bruna. Fue ella quien despertó en mí el interés por la filosofía medieval y me hizo caer en la cuenta de las raíces de nuestro pensamiento Occidental. Este estudio quiere ser una confirmación de ello. Es

⁶ Cfr. Correspondencia con el profesor Spaemann, entre el 11-19, de marzo, de 2016

fruto de una reelaboración del concepto de persona, que encontró su origen en el pensamiento medieval. La originalidad de las aportaciones modernas y contemporáneas consiste más que en algo novedoso, en presentar de manera diferente algo ya mencionado previamente. Finalmente, quisiera dar las gracias a todos mis compañeros por su apoyo y cariño en estos años inolvidables.

II. Biografía de Robert Spaemann

Iniciamos estas reflexiones con un breve acercamiento a manera de esbozo de la vida del filósofo alemán Robert Spaemann. El 5 de mayo de 1927 nació en Berlín, hijo del historiador de arte Heinrich Spaemann y la bailarina Ruth Krämer. Ambos eran al principio de convicción atea y compartían el estilo de vida bohemio propio del Berlín de entonces. La inesperada noticia de la hemoptisis de su madre significó un cambio en sus vidas. Este acontecimiento inesperado fue uno de los factores que hizo cambiar sobre todo la vida del padre y motivó el traslado de la familia a Münster, que ofrecía un ambiente más tranquilo y conservador. El empeoramiento de la enfermedad de la madre a la vez que las crecientes tensiones antisemitas y la gran presencia del célebre obispo von Galen, cuya valentía al denunciar el régimen nazi le valdría el apodo de “Löwe von Münster”, llevaron al padre Heinrich a interesarse cada vez más por la religión católica. Poco tiempo después, tuvo lugar la conversión de toda la familia al catolicismo. En el año 1942, el estado crítico de su madre empeoró y falleció finalmente. En el mismo año su padre se ordenó sacerdote. La convicción religiosa, sobre todo de su padre, marcaron una gran influencia en el desarrollo del joven Spaemann. En su biografía comenta cómo la fe recibida en su casa le sirvió como sostén frente a las ideas nacionalsocialistas de su tiempo. Él nunca compartió el odio contra los judíos que crecía en su patria y se avergonzó por la barbarie en que cayeron sus compañeros. Durante la segunda guerra Mundial, al igual que todo varón alemán, tuvo que alistarse al ejército, pero desertó justo un año antes del final de la guerra. Ya desde joven muestra una actitud inconformista y autónoma. No temía a la muerte y nunca se dejó llevar por la corriente. Después de la guerra, emprendió los estudios de filosofía, teología, historia y francés en la Universidad de Friburgo y París. La persona que logró despertar la sed de la sabiduría en él fue un amigo de su padre, Hans-Eduard. En su fase como estudiante, fue contemporáneo de los movimientos estudiantiles. En algún momento se vio influenciado por ese espíritu rebelde de los sesenta y participó en algún movimiento. Por otro lado, empieza a trabajar como miembro de redacción para la revista católica de izquierdas “Ende und Anfang”. No le suponía ninguna contradicción ser de fe católica y al mismo tiempo apoyar ideas de índole comunista. En el año 1947 acude como portavoz de su revista a un congreso en Berlín del oeste. Este evento debió haber sido la afirmación de sus ideas marxistas y fue lo contrario. Fue como

en la estructura de la pirámide de Freytag; su catástrofe. Dejó de trabajar para esa revista y se despidió del pensamiento de izquierdas. Cambió de ambiente y siguió estudiando en Munich, donde entra en el círculo de los “Ritter-schüler”. Es una congregación que entró en la historia con el nombre de: “Collegium Philosophicum”. A los 24, fue lector por un periodo de cuatro años en el “Kohlhammer-Verlag” y se casó con una judía, Cordelia Steiner. Juntos tienen tres hijos. Su amigo Joachim Ritter le ayudó en conseguir una plaza como profesor de pedagogía en la universidad de Münster. En esos años estuvo dedicado a su habilitación sobre el pensador francés Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald. Posteriormente, en el año 1969, sucede a Gadamer en la cátedra de Heidelberg. Durante ese periodo hubo mucha tensión por parte de los estudiantes. En cuanto encontró otra oferta de trabajo, dimitió en Heidelberg y se fue como profesor a la Ludwig-Maximilian Universität de Múnich, donde permaneció hasta su jubilación en el año 1992. Ahí conoció a los pensadores Dieter Henrich y Werner Beierwaltes. Durante ese tiempo, recobró la idea del pensamiento teleológico y lo tematiza en su libro “Die Frage Wozu?” Fue a partir de su jubilación, cuando el mundo empezó a interesarse por él. Hace unos años y hasta el día de hoy, es corriente escucharle hablar en diferentes conferencias o entrevistas transmitidas por la radio o televisión. Se le suelen hacer preguntas sobre todo relacionadas con la iglesia, pero también del ámbito político y social. Hoy día es considerado uno de los filósofos más celebres de Europa. Además, Spaemann es profesor Honoris Causa por las Universidades de Friburgo, Navarra y Pontificia Universidad Católica de Chile. Es miembro de la Pontificia Academia para la Vida y de la Academia Chilena de Ciencias Sociales, Políticas y Morales. Sus mayores aportaciones se le reconocen en la ética y la filosofía de la naturaleza frente a las ideologías imperantes y en especial frente a toda la cosmovisión científica. Él ofrece como se verá en este trabajo un profundo y elaborado estudio del concepto de vida y persona.

Spaemann se caracteriza como un filósofo abierto al descubrimiento de la realidad. Ante este objetivo su método nunca recurre a la visión rápida de lo unilateral, sino que intenta captar la realidad desde diferentes puntos de vista. En una entrevista con Stephan Sattler, uno de los antiguos redactores de cultura de la revista Focus, describe su labor filosófica de la siguiente manera: “Para él la Filosofía es *ars longa*, que nunca concluye en un sistema cerrado. Siempre es posible seguir preguntando. Sólo la muerte cierra el preguntar”⁷. En otro momento, en su libro *Personas*, se define como realista metafísico. Es decir, se entiende como un hombre que acepta una realidad que no sólo es real para él. El otro, independientemente de lo que uno sabe sobre él,

⁷ R. Spaemann, *Sobre Dios y el Mundo*, p. 8 entrevista con Stephan Sattler, redactor de la revista Focus, 2012

es igual de real como uno mismo⁸. Y es en esa relación interpersonal en la que cada quien debe descubrirse y afirmar lo que es la realidad. La tarea de la filosofía por tanto se puede definir siguiendo su planteamiento como una continua supervisión sobre las nociones universales y evidentes en sí mismas en el dialogo con el otro.

III. El concepto de persona en el siglo XXI

Según nuestro filósofo, la crisis de la persona en el siglo XXI, no se debe a una causa remota, sino que su origen tiene sus raíces retrocediendo algunos siglos en la historia. En su libro *Personas*, lleva a sus lectores hasta el comienzo de la filosofía moderna. Ahí sitúa el origen de la herida. Desde entonces progresivamente se ha desarrollado un proceso de despersonalización, de desteleologización que llega hasta nuestros días. Los comentarios de Peter Singer y Norbert Hörtser son para Spaemann indicios de los restos y la continuación de la tradición moderna, sobre todo de Locke. Frente a ellos, Spaemann pretende resaltar los límites y fisuras de sus teorías y recobrar el sentido de la persona en cuanto ser natural y ser que se desarrolla a través del otro.

En su desarrollo metodológico, el filósofo berlinés parece seguir el consejo de Husserl. El padre de la fenomenología dijo una vez: “Sólo la comprensión interna del movimiento - unitario, a pesar de todas sus contradicciones internas-de la filosofía moderna desde Descartes hasta el presente hace posible la comprensión del presente”⁹. Es decir, para entender la crisis de la modernidad es conveniente partir desde sus orígenes y a la luz de ese conocimiento comprender la situación del presente. Ese planteamiento es justamente el que lleva a cabo Spaemann en su libro, movido al parecer por la misma razón.

a) Proceso de despersonalización a partir de los modernos

La modernidad heredó muchas cuestiones de la Edad Media. Entre ella su preocupación por el hombre, la noción de dignidad, la importancia de la subjetividad y del individuo concreto, asimismo la consideración de la persona como agente moral. Esta última noción la aporta Alejandro de Hales y Kant la lleva a su culminación. La filosofía moderna no se caracteriza tanto

⁸ R. Spaemann, *Personas*, pp. 89-90

⁹ E. Husserl, *Die Krise der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana VI*, La Haya: M.Nijhoff, 1962, Beilage XX, p. 14; tr. cast.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.*, Barcelona, Crítica, 1991, p. 15

por presentar nociones nuevas, sino por replantear las cuestiones de pensadores anteriores y darles un giro.

a.1) Descartes:

En el recorrido histórico que presenta Spaemann, comienza con un pensador del siglo XVI, que fue el primero en desencadenar un cambio decisivo en el concepto de la persona: nada menos que Rene Descartes. A pesar de sus contribuciones positivas al *organum filosoficum*, en relación al desarrollo del concepto de persona Spaemann le crítica por haber dividido y mecanizado el concepto de ser viviente; y consecuentemente al reducirlo haberle privado de la posibilidad de poder auto-entenderse. En la filosofía clásica anterior, el ser persona estaba en estrecha vinculación con ser vida. Cada ser representaba un ser orgánico formalizado por la parte del alma. Se entendía la vida humana a partir de esos dos co-principios, alma y cuerpo. En el *De Anima*, Aristóteles describe la vida como el ser del viviente. No era una parte dentro de un todo, sino el todo mismo. La vida era lo verdadero. Para Spaemann los pensadores clásicos y los medievales tienen en común compartir esa primacía de la vida. Él habla de la triada ser-vida-pensar que fue determinante desde Platón y los neoplatónicos hasta los modernos¹⁰. Así pues, la vida era la mediación entre el ser y la conciencia y formaba el todo del ser viviente. El hombre no se entendió como la suma de las partes sino un todo de totalidades estrechamente relacionadas.

Al hablar de los griegos, es de importancia mencionar que el concepto de persona tal como lo entendemos en la actualidad no estaba presente, entre otras cosas por el monismo ontológico de la idea de hombre en el caso de Platón, y en el caso de Aristóteles su no consideración de la continuidad *postmortem*. Pero aun así los pensadores clásicos fueron decisivos a la hora de encaminar los presupuestos para la llegada del concepto de persona. Fueron valiosas sus aportaciones con su concepción de vida y de la noción del alma aristotélica, como principio organizador. En efecto, finalmente son los pensadores de la tradición medieval quienes retoman estas aportaciones e introducen el concepto de persona.

Es al comienzo de la modernidad con el filósofo Descartes, cuando el concepto medieval de persona empieza a descomponerse. El pensador francés persiguió el objetivo de hallar un conocimiento cierto y verdadero. Para ello toma como paradigma el criterio de la distinción y la claridad. Todo lo que no concuerda con estos parámetros metodológicos queda desechado. Igual

¹⁰ Cfr. R. Spaemann, *Personas*, p. 138

que Hegel pretende lograr la desmitificación del enigma. Este enfoque verificacionalista conlleva la eliminación del concepto de vida; tan importante para la tradición clásica. Como no le resulta clara y distinta, sino al contrario caracterizada por su imprevisibilidad y contingencia la deshecha. Spaemann en su libro lo expresa de la siguiente manera: “Hizo (Descartes) que las siguientes nociones se vuelvan incomprensibles: Entender a la persona como un ser que tiene historia, que sólo hay personas en plural, que son por tener por naturaleza lo que son, que su naturaleza es la de un viviente orgánico (...)”¹¹. En la concepción histórica de la persona, Descartes es quien pone los primeros obstáculos para entender a la persona como natural. Para él el enunciado de que las personas son hombres, seres vivos no tiene sentido, porque la vida, la naturaleza y la historia son todo conceptos vagos y difusos. Conceptos que nunca ofrecerán una respuesta distinguida ante la ratio cartesiana; vale más, por ende, a juicio del filósofo francés no fiarnos de ellos. Siguiendo el planteamiento, la persona no se define por ser natural, histórica, contingente...etc., sino por ser un aparato corpóreo que mantiene diferentes relaciones fisiológicas con una razón que dirige su conducta.

Spaemann dirige su crítica central a la concepción dualista del hombre. En realidad, Descartes ni siquiera habla realmente de hombres, sino más bien de sujetos y objetos y sitúa rasgos esenciales de la persona en ambos lados. Por un lado, sitúa la conciencia como rasgo definitorio de la persona y por el otro le contraponen una visión mecanicista de lo orgánico. La naturaleza la reduce a su elemento externo y equipara la naturaleza física con una máquina. Se contraponen *res extensa* y *res cogitans*; y abre un abismo insalvable entre ambos. Debido a esto el concepto de vida resulta imposible de explicar dentro de él. La persona queda reducida a una facultad esencial del hombre, su *cogito*. Otros puntos débiles que critica Spaemann son, por ejemplo, el presentismo introducido por Descartes, así como el solipsismo; en este último lo que cuenta es el *cogito* del *huc et nunc* procediendo de manera autónoma y sobre una curva cerrada sobre sí mismo.

a.2) Locke

El segundo pensador que contribuye al proceso de la deconstrucción de la persona es el empirista escocés John Locke. Su investigación comenzó con una intención noble. Siendo consciente del descuido cartesiano acerca de la cuestión del tiempo, Locke quiso hallar una solución acerca de la compatibilidad del hombre con respecto al cambio. Se preguntó ¿sí y cómo se puede re-identificar una entidad con el paso del tiempo? Los problemas empiezan a surgir a

¹¹ R. Spaemann, *Personas*, p. 137

partir de las conclusiones a las que llega. Como empirista no cree realmente en la existencia de una identidad que permanece en el tiempo. Lo único que hay son datos atómicos de los sentidos. Y lo que percibimos como identidad es fruto de nuestra síntesis¹².

La definición de la persona que presenta Locke en sus escritos es la siguiente: “A mi juicio la palabra persona designa a un ser pensante e inteligente que posee razón y reflexión y puede reflexionar sobre sí mismo. Eso significa que se considera a sí mismo como la misma cosa que piensa en distintos momentos”¹³. Con esta definición sitúa el núcleo del ser personal en su conciencia continua y rompe con la tradición clásica y con todos sus antecedentes por el hecho de abandonar el concepto ontológico de persona como sustancia. En esto consiste lo revolucionario de este pensador. La persona es ahora un ser libre de presupuestos ontológicos. Anteriormente, “tanto los escolásticos, como los cartesianos habían (coincido) en considerar el sujeto humano como sustancia, cuya individuación se constituye independientemente de los rendimientos o efectuaciones del sujeto”¹⁴. Considerando sus precedentes, toda la tradición filosófica anterior a él compartía un punto de partida o al menos algunos rasgos sustantivistas. En el caso de Descartes, se llegó a reducir el concepto de persona, pero Locke es quien da un paso más y siembra las semillas para su disolución completa. Lo innovador radica en que el concepto de sustancia deja de configurarse como algo propio y constitutivo de la persona. La identidad de la persona ya no viene salvaguardada y garantizada por la identidad de la sustancia, sino gracias a un proceso constructivo de la conciencia. La persona se muestra como un recipiente al que atribuimos sentimientos y pensamientos por parte de la conciencia.

Con la revolución iniciada en el concepto de persona, Locke incurre en un callejón sin salida. Sí él abole la idea de sustancia, surge la cuestión de ¿cómo es posible referir el contenido de nuestra experiencia a un objeto? Sólo parece ser explicable si se presupone de alguna manera una forma sustancial, un portador de estas cualidades. La persona –según el empirista escocés– se define por un proceso subjetivo llevado a cabo por la conciencia. Lo que conduce al siguiente enunciado: donde no hay conciencia, no hay persona. ¿Qué pasa en el caso de las personas que son incapaces del uso de razón? Ante esto Locke responde: “Los podemos clasificar como una especie intermedia entre el hombre y el animal, a la que nuestro sistema jurídico no les atañe. Pero con todo son propiedad de Dios y por tanto ha de ser protegidos”¹⁵. Estos seres vivos se

¹² Cfr. R. Spaemann, *Personas*, p. 140

¹³ R. Spaemann, *Personas*, p. 142

¹⁴ G. A. Coll, *La persona humana, El debate sobre su concepto*, Editorial Síntesis, 2015, p. 116

¹⁵ Tomás d. Aquino, *Suma contra los Gentiles* (III, 111-113), Madrid: Ed. Bilingüe. Vol. 2., 1953, pp. 409-417

ven privados de una base jurídica. Una ética o filosofía del derecho que tomaría como base los principios lockeanos, haría problemática la fundamentación de los derechos de todas las personas; sobre todo si no tiene en cuenta la dimensión teológica añadida por Locke. Esta línea de pensamiento no descansa con su pensador en el pasado, sino que es retomada hoy en día por pensadores como Peter Singer y sorprendentemente encuentra gran apoyo en los debates bioéticos.

Según el principal pensador de este trabajo, el punto débil de la filosofía de Locke reside en su desvinculación de lo corporal y específico, del concepto de persona. Y con ello, también su desvinculación de la especie. La persona queda reducida a una concepción mentalista. Se presenta como una reunión de estados de autoconciencia, pero no tiene ninguna identidad vinculante, ni material como el cuerpo, ni inmaterial como el alma y sin referencia a una identidad ajena, como los miembros de su especie. La conciencia se tiene en primera persona. En palabras del propio Spaemann: “La identidad de conciencia no es, sino la conciencia de la identidad”¹⁶. Lo innovador es esa independencia que parece poder darse la identidad personal sin la identidad de sustancia. Es decir, sin mantenerse sobre una entidad real¹⁷. Locke establece una separación entre sustancia y ser persona. Lo único que cuenta para el ser personal es la autoconciencia y la memoria, que dan lugar a una identidad sincrónica y diacrónica.

Spaemann también critica a Locke su atomización del concepto de movimiento y con él el de vida y pensamiento. La triada ser-pensamiento-vida que él atribuye como logro a los medievales queda fragmentada. Por eso dice Spaemann en su libro: “La vida no puede ser ya el ser del viviente y el pensamiento no puede ser la culminación de la vida”¹⁸. Aristóteles consideró el movimiento como el acto de lo posible. Locke a diferencia de los clásicos, no entiende la acción a partir de la potencia, sino a la inversa a partir del acto, a partir de miles de átomos. Esto, incluye el problema de entender a la persona solo en estado de acto, como siempre actualmente pensante. El movimiento deja de ser considerado como movimiento y en su lugar se entiende como una sucesión de momentos que ceden en el momento que empiezan. En su libro *Personas* explica cómo la vida era el ser, era el movimiento, pero ahora como el ser y el movimiento se ven descompuestos, también desaparece el ser viviente. Lo único que hay son actos, acciones separadas. Y quiere entender el resultante compuesto de momentos actuales a través de una reconstrucción matemática haciendo uso del cálculo infinitesimal.

¹⁶ R. Spaemann, *Personas*, p. 142

¹⁷ Cfr. G. A. Coll, *La persona humana*, p. 145

¹⁸ R. Spaemann, *Personas*, p. 142

a.3) Hume:

El siguiente que contribuye decisivamente al proceso de despersonalización es otro pensador de cuño empirista: David Hume. Él continúa el pensamiento anti-sustancialista de Locke y da un paso más. Mientras que Locke cree en la noción de identidad y la equipara con la conciencia, Hume la condena como indisoluble e ilusoria. La identidad personal no existe para él. En sus capítulos sobre el alma elimina el concepto de sustancia, tanto material como inmaterial. La razón para ello reside en el hecho de que en el mundo sensible no hay ninguna impresión de la cual podamos deducir esta idea. Lo único que hay son percepciones. Creemos concebir identidades, que en realidad se muestran como fruto de nuestro relacionar. Por lo tanto, no existe algo fijo como lo puede ser la idea de sujeto o identidad persona. El concepto de persona, por ende, es una obra creada mediante el remitir y enlazar de percepciones y recuerdos. El recuerdo se muestra como la auténtica “fuente de la identidad personal”¹⁹. Lo que hacemos es añadir una etiquetación a una unión de representaciones, es un acto posterior, que en sí no tiene entidad real. Hume describe, “los llamados yos son solo haces o colecciones de diferentes impresiones”²⁰.

Frente lo mencionado, Spaemann critica la incongruencia de un planteamiento empirista llevado hasta el final. Aunque Hume se considere como anti-sustancialista y defina a todo referente como una construcción realizada posteriormente por el hombre, muestra un modo de pensar sustancialista y se sirve de determinaciones sustancialistas como el espacio. La pregunta que se le puede plantear es ¿quién reúne estas colecciones y haces? El “quien” en términos de Hume, sería una reunión de percepciones, pero no puede reducirse a un conjunto de percepciones porque llevaría a una regresión al infinito; es la concepción conocida como el caso de la teoría del homúnculo. La cuestión es la siguiente, en un mundo sin identidades, ¿quién construye la trama? En el fondo Hume presupone un yo, aunque lo niega. Spaemann defiende la imposibilidad de una interpretación absolutamente relativista y escéptica de la identidad. Así dice el catedrático Coll, “la misma perspectiva humana invita a desembocar en una identidad narrativa de manera que parece inevitable”²¹.

En su libro *Personas* Spaemann hace responsables a los tres filósofos mencionados de llevar a la filosofía moderna a una seria malinterpretación de la identidad personal. Según él

¹⁹ G. A. Coll, *La persona humana*, p. 145

²⁰ D. Hume, *A Treatise of human Nature*, Ed. By L.A. Selby-Bigge., Oxford, Clarendon,1973, *Of personal Identity*, pp. 251-263

²¹ G. A. Coll, *La persona humana*, p. 151

empezó con la aspiración cartesiana a hallar un conocimiento indudable y claro. Él fue quien comenzó por marcar las distinciones internas de la noción de persona. Luego Locke las puso en duda y Hume finalmente las disolvió.

b) Volver a considerar la realidad desde un punto de vista de la persona

Ante los ojos del filósofo R. Spaemann el siglo XXI se le presenta como el resultado de la herencia cartesiana y la de Locke. Al habernos dejado criar por sus doctrinas, nos desviaron del punto de mira apropiado para aprehender lo real, que debería encontrarse, según él, a partir del ser. A saber, él sigue el punto de vista metafísico-ético de la tradición clásica, que aspira a la búsqueda de la verdad y lo bueno para el hombre. Pero con la entrada de la modernidad la pregunta por el ser de la cosa y su relación con el bien y lo verdadero para el hombre se vio sustituida por un interés de índole más económico. Desde entonces nociones como la verdad, el bien, han pasado a un segundo plano y se les ha antepuesto el afán por aumentar la eficacia y la utilidad a corto plazo. El mundo ha empezado a convertirse en un aparato dominable, llevado en su cúspide por el ojo omnisciente del científico, que se pregunta por el funcionamiento y la génesis de las cosas. Este cambio de perspectiva y dominio, tuvo su repercusión en la consideración de la persona, que a causa de esto ha quedado fragmentada y mecanizada hoy en día. La persona es tratada como un objeto operable que está en peligro de ser equiparada con objetos no humanos. En el mundo contemporáneo la persona es valorada según su rendimiento. Singer por ejemplo comentó, que una persona discapacitada vale menos que un animal en condiciones óptimas. La persona ha dejado de lucir como una totalidad insustituible y en su lugar se ha convertido en una variable indeterminada dentro del mercado económico.

Frente a este escenario dystópico, Spaemann pretende sacar a la luz la insostenibilidad del punto de vista absolutizado del científico contemporáneo. Él quiere desenmascarar la insuficiente legitimación de su opinión y mostrar cómo sus premisas en el fondo se basan sobre cuestiones primeras que exceden su campo de estudio. Como contraoferta sostiene en su libro, que sólo a través de un punto de vista de la persona se deja aprehender la realidad tal como es. Zaborowski denomina ese intento de dar con lo real, el 'person-centred-realism'²², porque parte de la persona. Su explicación reside en el hecho, que un punto de vista impersonal, es decir un punto de vista del aparente mundo objetivo del científico moderno, no es capaz de distinguir propiamente entre una identidad y sus diferencias. Todo le aparece como la suma de lo

²² H. Zaborowski, *Robert Spaemann's Philosophy*, p. 202

observable, pero como en ese mundo no hay identidad, tampoco hay su derivado: la diferencia. Como ejemplo pone la observación de un árbol en dos momentos, una antes de dormirnos y otra después. Al respecto dice, que sólo de manera analógica a nuestra experiencia como personas podemos suponer que se trata en los dos casos del mismo árbol. Ni la aprehensión de una identidad ni de su diferenciación sería posible, si no es en relación a la suposición de la propia identidad.

Spaemann afirma apelando al sentido común que claramente podemos hablar de diferencia e identidad, pero no es debido a la ciencia, sino que tiene que haber otro punto de vista que lo puede explicar. Él parte de una explicación antropomórfica y entiende la idea de existencia unida a la de identidad. En el mundo externo a nosotros no hay algo así como un yo, sino que aprehendemos la realidad de las cosas por vía analógica a nosotros mismos. Debido a eso, podemos experimentar que somos el mismo durante un periodo de tiempo, aunque no seamos siempre conscientes de ello o experimentar cierta negatividad al no considerarnos idénticos a nuestro entorno. Para Spaemann sólo en relación a la persona cobran la noción de identidad y diferencia un sentido, y sólo el hombre puede percibirse como un ser idéntico y diferente; un ser en tensión entre la auto-trascendencia y su centralidad. Retomando el ejemplo, a propósito de la identidad personal, podemos hablar de una identidad impersonal del árbol. La identidad por lo tanto no se deja entender desde un punto de vista impersonal. Lo mismo dice también de nociones temporales como el ‘aquí’ y el ‘ahora’, que no serían entendibles sin un punto de vista de la persona.

Concluye, que la persona configura el punto de partida y referencia, y sólo a través de una relación interpersonal se logra dar con la realidad²³. Con esto Spaemann pretende reconducir la perspectiva moderna a una perspectiva desde la persona hacia otra persona.

IV. Recuperación de la unidad entre naturaleza y persona

a) El hombre como Alguien y Algo

Spaemann explica la noción de persona introduciendo el concepto de ‘Distinción interna’ entre existencia y esencia, entre alguien y algo. En otros momentos de su libro también la define como la no-identidad entre el ser y el tener. Esas distinciones recuerdan a la distinción tomista

²³ Cfr. H. Zaborowski, *Robert Spaemann's Philosophy*, pp. 202-205

entre *actus essendi* y *essentia*. Antes de establecer una posible coincidencia en este sentido entre el doctor angélico y el filósofo berlinés, tuve la oportunidad de consultarle sobre este particular en una correspondencia con él. Así pude entender que Robert Spaemann no tuvo en mente al Aquinate aunque encuentra el paralelismo interesante y enriquecedor. No desecha una posible relación, pero menciona que no fue intencional. Con relación a su distinción, nuestro pensador concuerda con los modernos en su intento de remarcar la no-identidad de la persona. La persona humana no goza como la persona divina de una sintonía entre ser y esencia sin fisuras. Pero deshecha de los filósofos modernos, su descuido dualista y la mezcla de planos. Por ejemplo, sitúan elementos esencialistas en el plano del ser o, dicho de otro modo, rebajan el plano del ser al de la esencia y finitizan la grandeza infinita de cada ser. Al respecto, se puede citar a Descartes quien sitúa el núcleo de la persona en una facultad esencialista: la autoconciencia. Con ello reduce el valor de la persona a un plano inferior al que le sería propio. Por un lado, está la mezcla de planos y por otra su separación. Ambas formas dificultan la comprensión adecuada de la persona. Ser y esencia son nociones que sólo se dejan entender relacionadas, consideradas por separado se devalúan. El ser no es una mera esencia y las esencias como por ejemplo lo es la naturaleza, no se reducen a su lado fisiológico, sino que se definen por su principio intrínseco vinculado al despliegue del ser personal. Spaemann quiere recuperar el misterio del ser, que no tiene que ser desmitificado y la grandeza del mundo de las esencias. Este es el gran problema de la modernidad: su reduccionismo. La persona humana no es uno de los dos componentes, sino la unión de ambos. La persona no es ni ser, ni materia pura. Con la entrada de la modernidad el ángulo de mira se posiciona sobre todo desde el punto de vista esencialista. El problema de los modernos es el establecimiento entre dos bandos que parecen según ellos incompatibles: por un lado, la naturaleza, la vida, el hombre y por otro la persona que se identifica como ser autónomo, libre con señorío sobre su *ratio*.

b) Más allá de una concepción dualista y mecánica de la naturaleza

En lo que atañe a la separación entre sustancia corporal e intelectual, Descartes es el ejemplo por antonomasia. Dos entidades se ven contrapuestas: *res cogitans* versus *res extensa*, conciencia versus máquina. Spaemann critica al respecto, que se identifique la autoconciencia como rasgo esencial de la persona. Según él, la persona no empieza a considerarse como *cogito* sino como ser viviente, compuesto de una parte espiritual y otra corporal, no como un *cogito* absuelto de lo sensible. Dice: “La vida consciente no es primero consciente de sí misma como

consciencia, sino como vida”²⁴. En primer lugar, uno se concibe en cuanto existente, posteriormente uno es consciente del acto de autoconsciencia. Y ni siquiera en esa autoconsciencia posterior uno se concibe como pura *res cogitans*. Dicho explícitamente: la persona no es una *res cogitans*. “El hombre no es un yo más allá de la naturaleza (sino que) es su vivir”²⁵. Somos la unidad de ambos.

A la consideración cartesiana se le suma otra dificultad: La imposibilidad del escenario propuesto. Él intentó hallar con su dualismo un estado de pura certeza y contrapuso un supuesto estado de racionalidad y objetividad a un estado de pura exterioridad y subjetividad. El problema en el que incurre es que ambos planos son inexistentes; se mueve en un plano ideal. No existe ni la pura objetividad, ni la pura subjetividad en la persona. Por tal motivo, atribuibles ni al cuerpo ni a la razón propiedades de la manera que él lo hace. Cabe en este punto recurrir a las palabras de A. González: “Las cosas reales no son pura exterioridad, puros objetos; no son tampoco, por cierto, puros sujetos, ni siquiera los hombres. Es preferible hablar de que son “naturaleza”, porque en el término naturaleza se aúnan dimensiones objetivas y subjetivas”²⁶. No somos mera teoría. El conocimiento intelectual solo constituye una parte de la vida. “El hombre no es una subjetividad descarnada que disponga de un organismo natural. El cuerpo humano es el hombre mismo”²⁷, y continúa diciendo Spaemann: “la contraposición entre naturaleza y persona olvida que la persona es en sí misma una naturaleza en la que se representa la persona, en la que la persona se puede contemplar y tocar”²⁸. Según nuestro pensador principal, la persona tiene que volver a considerarse como lo que es, como ser natural. Es en la naturaleza donde debe ser reconocido y aceptado el fundamento de la persona, que es su dignidad. González resume la intención del berlinés del modo siguiente: “(Él pretende) conciliar el logro principal de la filosofía moderna -somos libertad- con la herencia clásica -somos naturaleza”²⁹. Ambas nociones se contraponen y una recta comprensión hace visible más que su obstaculización, su dependencia. La naturaleza, como se verá a lo largo de este trabajo, garantiza el despliegue del ser personal y su libertad.

En su obra Spaemann remite a Leibniz, quien también criticó la disolución entre la conciencia y lo material. La separación hace imposible entender la vida, que es unidad. Ni al ser

²⁴ R. Spaemann, *Personas*, p. 139

²⁵ R. Spaemann, *Personas*, p. 115

²⁶ A. Marta, *Naturaleza y Dignidad, Un estudio desde Robert Spaemann*, Eunsa, 1996, p.66

²⁷ R. Spaemann, *Felicidad y Benevolencia*, Madrid, Rialp, 1991, p. 248; R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1989, p. 218

²⁸ R. Spaemann, *Felicidad y Benevolencia*, p. 248; R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, p. 218

²⁹ A. Marta, *Naturaleza y Dignidad*, p. 12

humano que también es unidad. Para él la persona no es un mero fenómeno consciente, no nos definimos por autoconciencia. Sino que somos seres vivos. Por consiguiente, existe una continuidad entre nuestras percepciones conscientes e inconscientes. Spaemann define a Leibniz como el descubridor de lo inconsciente. “La continuidad del hombre vivo es la continuidad de la persona. Es la misma persona la que se percibe y la que es percibida desde fuera, igualmente como persona”³⁰. A continuación, retoma el ejemplo de la propiedad. Resumiendo, pretende mostrar como tampoco la propiedad depende de la conciencia actual del propietario. Uno sigue siendo persona, aunque no es consciente de ello y lo haya olvidado.

Tanto su libro *Personas* como en *Sobre lo natural y lo Racional*, Spaemann intenta explicar y recuperar el sentido de la noción de naturaleza. Desde la modernidad hasta nuestros días se entiende ante todo como un concepto de algo contemplado desde su lado externo y vinculado con su función mecánica. Se ha logrado despojarle de su interioridad – es decir, su tendencia teleológica intrínseca- y quedarse con lo que queda: pura res extensa. Más que un despojar y negar, en la modernidad se dio un transformar. Spaemann describe este proceso como la inversión de la teleología. El naturalismo fue uno de los resultados de esta inversión. Con el tiempo ese concepto externo se estableció y la naturaleza se empezó a considerar como ‘lo otro’, como algo ajeno al hombre. Parece ser un puro soporte material, para los fines del hombre. Una idea que va unida a la nueva posición del sujeto moderno dominador y manipulador de la naturaleza. Una de las consecuencias de la concepción moderna es, el llamado: “efecto perverso”. En concreto, este fenómeno parte de la idea que el hombre al olvidar su relación estrecha con su naturaleza y al adueñársela como a un objeto, termina atentando contra sí mismo. Así dice: “Buscábamos dominar la naturaleza y caemos víctimas de nuestro propio dominio, al final se vuelve contra el hombre”³¹.

Leibniz también es uno de los primeros en recuperar la visión dinámica del ser humano con el concepto aristotélico de “*energeia*”. De él proviene los siguientes enunciados: “La sustancia no es extensión, sino energía. La energía es lo que da auténtica unidad a la extensión”³². Según Spaemann hay que volver a la raíz de la llegada del concepto de persona: a los medievales los cuales entendieron a la persona de manera sustancialista; como unidad entre cuerpo y alma.

³⁰ R. Spaemann, *Personas*, p. 143

³¹ R. Spaemann, *Personas*, p. 69

³² G. W., Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (1703-04), Edición de Javier Echevaria Ezponda, Madrid, Editora Nacional, 1977, p. 395

c) El hombre como ser vivo y concreto

La persona humana es un ser que se encuentra individualizado gracias a sus connotaciones materiales únicas. Cada individuo posee diferentes determinaciones esenciales, que también forman parte de su propia persona. No es como lo predica Kant un yo-pienso-transcendental, que se eleva a una estructura supraindividual³³. No somos seres generales y abstractos, desligados de nuestro cuerpo, sino que “ser persona significa tener una naturaleza y la correspondiente relación consigo”³⁴, como lo formula nuestro pensador principal. Y en otro momento dice: “Si el ser de la persona es tener, la persona sólo puede ser reconocida reconociendo lo que tiene, su vida, su cuerpo, su fama, su propiedad y libertad de movimiento que reclama para su auto despliegue”³⁵. De ello se desprende, que el ser personal no se logra entender sin tener en cuenta su estructura íntima con su ‘lo que’ natural.

Los planteamientos de Spaemann siguen el sendero iniciado por la tradición fenomenológica y personalista, de entender al hombre como ser natural inserto en el mundo. Como dijo Husserl: “Yo soy y me encuentro en un entorno espacio-temporal, entre cosas y otros hombres, tengo fenómenos de todo ello y los encuentro referidos a la cosa destacada como mi cuerpo”³⁶. Para Spaemann nuestro cuerpo no es ninguna apariencia o una máquina, sino como un punto de enlazamiento entre el yo y lo otro. Nuestro cuerpo nos dota de unas coordenadas espacio-temporales, según las cuales, nos podemos detectar a nosotros mismos y ser detectados; nos permite abrirnos al mundo y que este se nos presente. El padre de la fenomenología afirma la importancia del cuerpo del otro para la identidad personas: “Ser persona es primeramente saberse sujeto de un entorno: Como persona soy lo que soy (y toda persona es lo que es) en cuanto sujeto de un mundo circundante”³⁷.

La noción de vida, para el filósofo alemán, no forma simplemente parte de la esencia del viviente, no es solo algo que tenemos, como si fuera un añadido más, nuestra vida es parte constitutiva del ser hombre. “Sólo hay personas reales”³⁸, dice Spaemann. No hay una idea de la persona o personas posibles. Las personas son hombres en cuanto vivos. El existir, no es una

³³ Cfr. R. Spaemann, *Personas*, p. 150

³⁴ R. Spaemann, *Personas*, p. 108

³⁵ R. Spaemann, *Personas*, p. 185

³⁶ E. Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, 1910-11. Edición y traducción de Cesar Moreno y Javier San Martín, Madrid, Alianza 1994, p. 67

³⁷ E. Husserl, *Ideas Relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* Libro II, Traducción Antonio Zirion Q., México, UNAM, 1997, p. 232

³⁸ R. Spaemann, *Personas*, p. 82

opción, de poder o no ser. Por eso, dice que “la vida es el ser de la persona”³⁹. La persona es esa unidad dinámica, que no se reduce a una esencia. En otro pasaje asevera, “La vida como tal es un suceso único, un acontecimiento, no una forma, cuya existencia puede ocurrir. (...) La vida es el ser acrecentado”⁴⁰. Para el filósofo berlinés, mientras el ser humano viva, su acto de ser creado nunca puede darse sin su esencia y configura por tanto una unidad dinámica, porque durante la vida el acto de ser sigue constantemente activando al yo, a su lado de la esencia, es decir a la inteligencia, la voluntad y su naturaleza; lo va activando y perfeccionando.

La cuestión que Spaemann deja abierta es la situación *post mortem*. Consecuentemente con lo postulado por él, la persona humana es en cuanto tiene su naturaleza; ese tener es su ser. Mientras que uno existe tiene una estrecha relación con sus esencias y no se da de forma separada. ¿Qué pasa ahora cuando el cuerpo se disuelve y se pierde una parte de la naturaleza? ¿Es esa relación tan vinculante que no se puede hablar más de persona? ¿Respondería Spaemann según una mentalidad totalizante o según una visión de suma entre ambas dimensiones humanas, de tal manera que no se pueda entender la primera sin la segunda? Son cuestiones que surgen a lo largo de la lectura de su obra *Personas* y no encuentran una respuesta definida. También es de importancia resaltar que estas preguntas plantean numerosas controversias en el panorama filosófico actual.

d) Las personas como configuraciones del tiempo

“Personal identity, as Spaemann emphasizes, lies in the temporal-self realization of the life of a person. To neglect the temporal dimension of personhood is, like any solipstic approach to the notion of the person, infeasible. (...) This is not a static structure, but a dynamic and temporal relation”⁴¹.

Siguiendo la interpretación de Zaborowski sobre la concepción temporal de la persona, Spaemann parece entender a la persona como una forma que es en sí misma una formación del tiempo. El tiempo no es solo algo accidental para la persona, sino que dice que, “las personas son configuraciones del tiempo”⁴². Cada uno configura un capítulo temporal en la historia de la humanidad. Como ejemplo remite a la música. Al igual que la música, el hombre no es una suma

³⁹ R. Spaemann, *Personas*, p. 84

⁴⁰ R. Spaemann, *Personas*, p. 84

⁴¹ Zaborowski, *Robert Spaemann's Philosophy*, p. 205

⁴² R. Spaemann, *Personas*, p. 120

de notas aisladas, sino una pieza entera. Uno puede recordar el pasado y relacionar los distintos momentos; también puede repetir momentos, revocándolos gracias a la memoria. Lo que pretende decirnos, es que al ser humano no se le puede pensar fuera del tiempo. Así dice, “la idea de persona es la idea de entender la propia existencia como forma que no se mantiene en el tiempo como objeto invariable de saber intemporal, sino que es en sí misma una forma de tiempo”⁴³. La concepción de Spaemann no debe ser confundida con las visiones temporalistas del hombre defendidas por Marx, Nietzsche, Freud o Heidegger. Aunque por un lado acepta que las personas son tiempo, no se reducen a su ser temporal, sino que lo son en cuanto que lo tienen. Su antropología en cierta manera los supera.

Su concepción del hombre temporal no concuerda con el presentismo cartesiano. Según este pensador la persona es en cuanto a un instante del presente, un cogito hipostasiado; y con relación a esto desecha todo lo que no corresponda a ese ahora. El pasado y el futuro los considera como éxtasis del presente. Lo único que le vale como criterio es su “momentaneismo”. Como indica la cita al inicio, este intento de aproximarse al hombre a través de un instante, conduce a negar la temporalidad del ser; más contemplar a la persona en el presente, la considera desligada y fuera del tiempo, destemporalizada. Frente a ello Spaemann responde del modo siguiente, el hombre no es ni una noción abstracta, ni se reduce a un momento del presente. Nosotros al tener un cuerpo, un lado externo, somos seres en el tiempo; y vamos formando una propia temporalidad. Sólo la divinidad goza de la subjetividad instantánea cartesiana, porque es la personificación del eterno ahora.⁴⁴ Para Dios no hay temporalidad. Descartes parece no darse cuenta de que “es mi propia subjetividad la que, en el transcurso del tiempo, deviene constantemente exterior para mí, pero de forma que continúa siendo la misma, pues solo como mía la recuerdo”⁴⁵. La persona, a través de sus realizaciones se da a conocer al mundo, porque son externalizaciones de su propio ser y posibilidad de ser percatado por otro. No quiere decir que la persona se reduzca a ellas, sino que forman parte de ella. El hombre se va esencializando y actualizando constantemente. No somos fijos, sino que cambiamos y ese proceder es algo propio de la persona humana. El único que es principio y fin en sí mismo es Dios. Todo los demás en cambio son evolución; y la causa de ello reside en nuestra materialidad y potencia.

Nuestro filósofo berlinés también critica la ecuación persona es pasado, propuesta por el empirista Locke. Él identifica la identidad personal como continuidad del recuerdo. En lo que le

⁴³ R. Spaemann, *Personas*, p. 120

⁴⁴ Cfr. R. Spaemann, *Personas*, p. 118

⁴⁵ R. Spaemann, *Personas*, p. 113

atañe, el escocés lleva el instantaneismo de Descartes a su extensión. De modo que los instantes forman ahora una cadena; tanto que la persona se presenta como una sucesión de recuerdos pasados. El problema de Locke es que olvida que la memoria es el recuerdo de un ser pasado. Al respecto dice Spaemann, “el recuerdo va en busca, solemos decir del yo pasado, y se une con él. (...) Reduce la identidad que se mantiene a lo largo del tiempo a la inmediatez de una vivencia en concreto del recuerdo”⁴⁶. Al igual que Descartes ambos descuidan la relación del tiempo con su externalización. Sea el presente o el pasado, cada instante deviene exterior y externaliza una parte de la propia subjetividad y nos muestra quienes somos, como también nuestra no-identidad con lo que hemos hecho y sido y la posibilidad de cambiar. Y el tiempo muestra la no-identidad constante del ser personal. Así pues, no somos un ahora, ni un pasado, sino somos un constante devenir orientado hacia el futuro.

Finalmente cabe presentar, la naturaleza teleológica de la persona orientada en el tiempo hacia el futuro, propuesta por Spaemann, que retoma planteamientos de pensadores como Aristóteles y San Agustín. Según él, es propio de la persona, tender hacia una mejor versión de sí misma; “a ser lo que todavía no somos”⁴⁷, así decimos. San Agustín plantea la objeción, de que “su ser es su tender.” Y interpreta la tendencia del viviente al ser como un afán de participar en lo eterno. El hombre, según su parecer, aspira a lo eterno, a lo que está más allá del tiempo, a lo que es acto puro sin devenir. Por nuestra naturaleza finita, el ser se nos va escapando constantemente; es un continuo paso del ser al no ser y viceversa. Constantemente llevamos nuestras potencias al acto⁴⁸. Teniendo esto en cuenta, las personas somos apertura y en constante movimiento: hemos sido, somos y seremos. Además, nuestra temporalidad nos ayuda a identificarnos con nosotros mismos. Ello explica que Aristóteles definiera a los seres vivientes como los que han sido. “Sólo son seres como seres que han sido”⁴⁹. Es decir, los sujetos son lo que eran, tienen una naturaleza que pueden identificar y reidentificar. El paso del tiempo es la externalización de la interioridad de la persona y la posibilidad para su auto-objetivación. Gracias a ella llegamos a conocernos y a ser inteligibles para el otro.

⁴⁶ R. Spaemann, *Personas*, p. 113

⁴⁷ R. Spaemann, *Personas*, p. 115

⁴⁸ Cfr. R. Spaemann, *Personas*, p. 115

⁴⁹ Cfr. R. Spaemann, *Personas*, p. 116

V. Distinción entre Ser y Tener naturaleza

a) No-identidad entre persona y naturaleza

En la época medieval a raíz de las disputas teológicas, y en concreto a propósito de cuestiones como de la cristología y el misterio de la Trinidad se empezó a diferenciar entre persona y naturaleza. Surgieron planteamientos de la siguiente índole, ¿cómo puede la unidad personal de Cristo integrar dos naturalezas, la divina y la humana? ¿De qué manera puede ser Cristo al mismo tiempo hombre verdadero y Dios verdadero, un ente con dos *ousias* completas, sin ser considerado un semidiós? Como consecuencia, empezaron a ser precisados estos conceptos y la relación entre persona y naturaleza, persona y su esencia; la última incluye tanto su naturaleza corpórea como sus facultades del alma, es decir el intelecto y la voluntad. Los medievales llegaron a la conclusión, que ambos planos, ser y esencia, son importantes a la hora de definir la persona, y que ninguno caracteriza a la persona por sí solo, porque se trata de una creatura intermedia. Santo Tomás define la situación de la persona de la siguiente manera: “Persona no se emplea para designar a un individuo por su naturaleza sino a una cosa que subsiste en esa naturaleza”⁵⁰. Es decir, no nos identificamos con nuestra naturaleza, sino que nos constituimos en esa relación de “subsistir en” con ella.

Entre las disputas teológicas, es Boecio quien consigue aplicar la diferencia entre naturaleza y persona al caso del hombre. Trasladado el punto de mira desde lo divino al plano sublunar, define a la persona como sustancia y soporte de la naturaleza. A diferencia de ella, la persona no es meramente naturaleza accidental, sino en primer lugar su sujeto subyacente. El autor de ‘La consolación de la filosofía’ nos ofrece la siguiente definición: “Naturæ rationalis individua substantia”⁵¹. Como puede apreciarse en este caso, la persona se muestra como “alguien” que tiene su naturaleza y no como “algo”. Influenciado por esta tradición, Spaemann defiende la tesis de que la persona se define por esa relación no-idéntica consigo mismo. Es decir, no somos lo que somos, no lo somos principalmente debido a nuestra parte esencial, a la que pertenece nuestra naturaleza. En su libro *Personas* el siguiente enunciado puede ayudar a esclarecer lo dicho: “Las personas no son sencillamente lo que son (...) se definen por mantener una diferencia con lo que son, por tener un momento de negatividad”⁵². Spaemann revela cómo el hombre al tener una parte de esencias, mantiene una relación particular con ella, pero no llega

⁵⁰ R. Spaemann, *Personas*, p. 50

⁵¹ R. Spaemann, *Personas*, p. 47; trad: sustancia individual de naturaleza racional

⁵² R. Spaemann, *Personas*, p. 59

a identificarse con ella, sino que mantiene cierta distancia con su modo de ser. Como diría Tomas de Aquino, su *actus essendi* no es reducible a ninguna *essentia*. En otro momento del libro escribe, “(las personas) tienen su esencia, no están absorbidas en su modo de ser”⁵³.

Esta auto-diferencia no debe confundirse con la diferencia entre el ser fáctico propio y las posibilidades. Es decir, entre lo que somos actualmente y lo que podremos llegar a ser. La razón de no atribuirlo como un rasgo fundamental de la persona consiste, en que esta diferencia también la compartimos con los animales. Nos une una cierta disposición teleológica. En cambio, lo propio de la distinción interna de los hombres es su autoconciencia. Nos entendemos como distintos de nuestra esencia; entendemos que no somos nuestra naturaleza empírica, ni nuestro intelecto, sino que podemos dirigirlos, porque la trascendemos. Con el tiempo nos percatamos de que somos mucho más que eso.

Con relación a la definición clásica boeciana, Spaemann no la asume completamente. Disiente de Boecio en la cuestión de emplear el término ‘*substantia*’ con el sentido de ‘*hypostasis*’⁵⁴. La crítica se remonta al filósofo Hugo San Victor, el cual no entiende la persona como una substancia, sino como su titular. En sus escritos muestra los problemas relacionados al establecer una relación de sinónimia entre substancia y *hypostasis*. Recapitulando, el motivo principal consiste en que con sustancia se define un qué, mientras que con el nombre de persona se designa no un qué sino un quién. El qué pregunta por una propiedad común y sustancial, el quién en cambio por la propiedad singular. Ahora bien, la persona es justamente un *quis*; alguien singular y mediato, un ser que puede considerarse como titular de cualidades. La crítica a Boecio se dirige sobre todo contra su intento de definir a la persona a través de una cualidad, sin caer en la cuenta de que ella es el fundamento mismo de todas las cualidades.

Spaemann en vez de seguir con el vocabulario clásico, no hace uso del término *hipostasis* o el de *quid*, sino que emplea en su lugar un lenguaje más actual. A causa de eso, llama a la persona con el término “alguien” y el *quid* lo sustituye por el término “algo”⁵⁵.

Por último, es de suma importancia mencionar la relación entre los pilares de la distinción interna, entre el plano del tener y la del ser, entre el de las esencias y el del ser. Una distinción que recuerda a la de Marcel entre ser y tener en el hombre. Al respecto, la tesis principal que

⁵³ R. Spaemann, *Personas*, p. 85

⁵⁴ Cfr. R. Spaemann, *Personas*, p. 47

⁵⁵ Cfr. R. Spaemann, *Personas*, p. 34

defiende R. Spaemann es que la persona no lleva una relación de identificación con su naturaleza sino de pertenencia. Es decir, la persona no la es, sino que la tiene⁵⁶; no se identifica con sus ‘teneres’, sino que se constituye a través de la relación poseedora con ellas. El ejemplo que pone al respecto es la relación de un amo con respecto a sus propiedades⁵⁷. Spaemann traza un paralelismo entre esta relación y la existente entre la persona y su naturaleza. Al igual que el amo tiene a su disposición ciertas propiedades, así la persona también dispone de sus teneres y rige sobre ellos. Así dice, “el ser humano la gestiona y dirige hacia su fin, como el amo gestiona su propiedad”⁵⁸. La naturaleza se convierte en algo sobre lo que dispone y que tiene como a su cargo. En esa relación al igual que el dueño no se fusiona con sus propiedades, tampoco lo hace la persona con su naturaleza. A sí mismo, nada que se tiene puede constituir a una persona humana. El pensador berlinés lo resume en uno de los enunciados más destacados del libro, “nadie es puramente lo que es. Quienes somos no se identifica con lo que somos”⁵⁹. Con estas palabras resalta la no-identidad con la naturaleza. Y en otro momento dice: “sea un hombre lo que sea, lo decisivo es que eso no determina quién es ese hombre”⁶⁰. Una persona puede estar sana, enferma, con uso de razón o sin, ninguna determinación cualitativa la privará de ser persona.

Esta relación de tenencia con respecto a la naturaleza es para Spaemann de alguna manera constitutiva de la persona humana. A diferencia de los demás seres vivientes, que dejan pasar su vida y se dejan vivir, sin conducirla propiamente, es propio de la persona poder tomar las riendas sobre su vida y dirigirla a su gusto⁶¹. Esta capacidad, por lo tanto, es algo propio del ser humano. Por eso, gracias a la auto-distinción o distinción interna como la llama Spaemann, el hombre mantiene una relación diferente con su modo de ser. Así dice, el filósofo alemán, “persona sería alguien que es lo que es de otro modo a como las demás cosas y seres son lo que son”⁶². Ser persona, es justamente ese no reducirse a ser su naturaleza. “La distancia que media entre el hombre y su naturaleza es la que autoriza a hablar de él como persona”⁶³.

Recapitulando, Spaemann no pretende contraponer los dos planos de la dualidad humana, sino al contrario. Uno de sus intentos es justamente evitar caer en una postura dualista, y también

⁵⁶ Cfr. R. Spaemann, *Personas*, p. 23

⁵⁷ R. Spaemann, *Personas*, p. 23

⁵⁸ R. Spaemann, *Personas*, p. 23

⁵⁹ R. Spaemann, *Personas*, p. 16

⁶⁰ R. Spaemann, *Personas*, p. 57

⁶¹ Cfr. R. Spaemann, *Personas*, p. 19

⁶² R. Spaemann, *Personas*, p. 19

⁶³ R. Spaemann, *Personas*, p. 22

evitar el otro extremo, una postura monista, que supondría para él en el fondo un dualismo sin quererlo. Ninguno de los dos extremos le parece propio para pensar la unidad debida entre materia y vivencia, que definen al ser humano. En su libro acusa al monismo de no pensar la unidad de lo inconmensurable, sino en su lugar suponer ambas esferas de forma independiente para luego reducir una a otra; la esfera mental queda reducida a mera función de la psíquica.

Evitando ambos extremos, lo que pretende hacer es señalar las distinciones reales en el ser humano. Es decir, quiere mostrar su no-identidad entre el ser y su esencia y mostrar su relación jerárquica respectivamente. No pretende ni hallar un monismo, ni un dualismo, sino una posición intermedia, así dice: “La personalidad es un balance entre el ser y la esencia, entre lo absoluto y lo finito,” es un punto de indiferencia que define como libertad, “porque no estamos determinados por la totalidad de lo que alguien es y tener la posibilidad de distanciarse de todo lo que se ha convertido en modo”⁶⁴. El hombre es ese ser intermedio que se constituye en cuanto posee un ser, una naturaleza finita.

b) Ejemplos sobre la distinción interna

En el transcurso de su obra *Personas*, Spaemann presenta diferentes ejemplos prácticos que dan a conocer la distinción interna comentada en los capítulos anteriores.

En primer lugar, esta distinción atañe a nuestra posibilidad de poder ejercer dominio sobre el rumbo de nuestras sensaciones. Aunque son unos fenómenos sobre los cuales no tenemos el poder absoluto, porque según su gusto aparecen y desaparecen, no obstante, podemos modularlos y elegir cuanto nos pueden afectar. Como ejemplo, Spaemann presenta el caso del dolor. No sólo podemos percatarnos de ello y hacernos consciente de nuestra no-identificación con él, es decir, no somos nuestro dolor de muelas, hay algo más allá, sino que además podemos buscar medios para evitarlo y prevenirlo. Asimismo, el hombre puede ir en busca del dolor, aunque no suele ser el caso más frecuente. Con respecto a nuestra capacidad moduladora, nuestro pensador remite al concepto de ‘voliciones de segundo nivel’ de Harry Frankfurt. Esta propiedad anímica nuestra se caracteriza por la capacidad de llevar deseos secundarios a un plano primario. Dicho de otro modo, estamos en disposición de poder desear o no desear tener un deseo u otro. Para ilustrar esto, pone dos ejemplos. El caso de Ulises y el del tabaco. En el primer caso, Ulises en su regreso a Ítaca desea escuchar el canto de las sirenas. Él quiere experimentar un

⁶⁴ R. Spaemann, *Personas*, p. 86

determinado deseo, pero sin que se haga realmente realidad, porque no quiere hacerse víctima de la nostalgia del canto que le llevaría tirarse por la borda. Por lo tanto, toma precauciones para poder cumplir en parte con su deseo y les pide a sus compañeros que le aten a un mástil. En el segundo caso, un fumador que quiere dejar de fumar, sigue para eso el aconsejado sistema de premios y castigos e intenta premiar el impulso más débil con otro impulso primario. Intenta renunciar al tabaco con una recompensa⁶⁵; Lo que hace en el fondo es intentar engañar el impulso dominante, de querer fumar, por otro placer. Como el hombre es dueño de sí mismo en muchos aspectos, puede ejercer influencia sobre sus propios impulsos.

En segundo lugar, Spaemann muestra cómo el ser personal, debido a su capacidad de auto-diferenciación, tampoco es equiparable con la suma de sus actos. En efecto, estamos presentes en cada acto y mayoritariamente somos el sujeto que los lleva a cabo, no obstante hay un salto en decir que los ejecutamos y en el hecho de reducirnos a ellos, así Spaemann. Según el filósofo berlinés lo propio de los seres racionales es ser sujeto de una gama amplia de actos⁶⁶. Además, añade que un ser que sólo lleva a cabo un tipo de acto, como puede ser por ejemplo el mero pensar, no sería una persona. Nos definimos a raíz de la multidireccionalidad en la conducta. Es decir, –en términos aristotélicos- estamos abiertos a los contrarios, podemos decidimos por una u otra opción, ejercer este o aquel acto. En cambio, en el caso del mundo animal, solo hay un camino: seguir la tendencia prescrita por la dotación natural. Por eso, Spaemann dice, que la naturaleza del animal es su hacer, su ser⁶⁷. Al no poseer una distinción interna, ni una dotación racional, lo único que hay en el irracional es el querer inmediato; no existe la posibilidad de conflicto de decisiones. Por la misma razón, no le parece adecuado hablar en el caso de los animales de actos intencionales, al no poder trascender su situación animal. Entre los seres vivos, sólo el hombre puede elevarse sobre el plano del actuar y gozar de una cierta independencia con respecto al plano desiderativo y cognitivo. En palabras del propio autor: “Los hombres gracias a su capacidad de poder distanciarse de sus deseos y reflexionar sobre ellos, pueden desear por encima de toda condición humana”⁶⁸.

Dado que la persona puede distanciarse de las motivaciones propias, sean desiderativas, cognitivas o de cualquier tipo, puede descentralizarse y hallar cosas con valor en sí. Por tal razón, la persona humana puede plantearse por ejemplo el concepto aristotélico de felicidad, que está

⁶⁵ Cfr. R. Spaemann, *Personas*, p. 48; La misma atribución de “alguien”, a distinción de “algo”, la refiere a Dios en su obra *El rumor inmortal*.

⁶⁶ Cfr. R. Spaemann, *Personas*, p. 48

⁶⁷ Cfr. R. Spaemann, *Personas*, p. 23

⁶⁸ R. Spaemann, *Personas*, p. 48

completamente desligado de cualquier vertiente pragmática u beneficiosa, puesto que su importancia reside en sí misma. Además, gracias a la no-identidad del plano teórico y práctico, es decir lo que queremos y pensamos, que también son fruto de la distinción interna, el hombre puede desear cosas que desde un punto de vista práctico son imposibles. Como por ejemplo el viejo sueño de poder volar, nos muestra que podemos ir mas allá de la praxis e imaginar cosas aun no existentes. Como no somos nuestra naturaleza, podemos trascenderla, experimentar e inventar. Esta posibilidad es el germen del progreso, que nace del intento de llevar lo aun no posible a su realización. Por el otro lado, también gozamos de una cierta independencia con respecto a nuestros actos intelectuales; podemos ir más allá del alcance de la razón y trascenderla. De manera que la reflexión lleva a una vuelta sobre uno mismo, mientras que es la distinción interna, la que nos incita a trascendernos y salir de nosotros mismos⁶⁹. Así por ejemplo nos es posible indagar acerca del misterio del ser. Y en la medida que intentamos captarlo racionalmente nos hacemos conscientes de la imposibilidad de este proyecto. En otras palabras, pensar el ser, en el sentido de identidad significa pensar un más allá del pensamiento que abarca el pensar y lo pensado.

En tercer lugar, fenómenos como el lenguaje y la moral son otros indicios de la distinción interna del hombre. Al respecto, pone el ejemplo, de los niños pequeños cuando empiezan a hablar y se refieren a sí mismos en tercera persona. Al principio, se consideran desde un punto de vista externo, que muestra claramente esa no-identidad, esa capacidad de poder auto-distanciarse y considerarse desde los ojos del otro. Además, nuestro filósofo afirma que cuando hablamos y entramos en diálogo, no solo transmitimos un mensaje y nos quedamos tan felices, sino que una comunicación eficaz exige un acto de auto-objetivación y anticipación previa. Al hablar anticipamos cómo el destinatario puede descodificar lo dicho, porque no nos interesa tanto únicamente transmitir información como también ser entendidos. Al respecto, Spaemann pone el siguiente ejemplo, “decir tengo dolor no es la continuación del grito por otros medios. Es preciso, más bien, reprimir la expresión inmediata de mi dolor para comunicar el propio dolor como un acontecimiento en el mundo y hacerlo de una forma que el otro lo entienda”⁷⁰.

Con respecto a la moral plantea una reflexión semejante. Parece ser posible, gracias a nuestra capacidad de poder tomar distancia de nosotros y de los demás, que hallemos juntos unas premisas universales, las cuales pueden asegurar un punto de referencia común. Por consiguiente comenta, “ser moral requiere un arte (...) de alejarse de uno mismo o adoptar (..) una posición

⁶⁹ Cfr. R. Spaemann, *Personas*, p. 35

⁷⁰ R. Spaemann, *Personas*, p. 35

excéntrica y verse objetivamente con los ojos de los otros como si fuéramos otros”⁷¹. Se requiere esa distancia con respecto a uno mismo y a los demás para alcanzar un grado de objetividad y juzgar sin prejuicio. Hay que poder despejarse de un punto de vista subjetivo y penetrar hasta lo comúnmente aceptado.

Por último, nuestro filósofo principal, revela como también la habilidad de crear ficción y adoptar un rol diferente al nuestro es muestra de no ser idénticos a nuestra naturaleza. El hombre por ejemplo puede dedicarse a organizar fiestas y juegos que no brindan un fin biológico de auto-conservación, sino que son producidos por puro entretenimiento y placer. Este planteamiento está recogido en la siguiente cita suya: “Lo característico del hombre es que lo artificial, lo ficticio no está integrado como función suya en la praxis vital de la naturaleza enderezada a la auto conservación (...) sino que forma frente a esta realidad una dimensión autónoma de la vida”⁷². Propone como ejemplo el teatro, que no cumple ninguna función necesaria. No obstante, el hombre al no identificarse como el animal con su naturaleza, puede responder ante fines diversos. La mimesis y en conjunto las artes escénicas muestran un rasgo propio del hombre, su diversión al intentar pasar por otro; adoptar otro papel, cubriendo su verdadero yo tras una máscara. San Agustín tematizó esta naturaleza artística de los hombres, “el receptor de la ficción artística tiene que desarrollar una no-identidad análoga a la del que finge. No se engaña para después destruir el engaño, acepta tener a los actores por aquello por lo que se hacen pasar, aunque sabe que no lo son”⁷³.

El problema en el que ha incurrido el hombre moderno es, en olvidar su no-identidad y trascendencia con respecto a su naturaleza. En la actualidad se define como un ente mayoritariamente absorbido por los aparatos tecnológicos que ha descendido al plano del animal. Spaemann lamenta, “esta nueva forma de ficción (la técnica) entiende al hombre de forma radicalmente objetiva, como animal, que no vive abierto al mundo, sino en el centro de su medio, referido a él. El hombre parece haberse negado a sí mismo como ser de trascendencia”⁷⁴.

⁷¹ R. Spaemann, *Personas*, p. 22

⁷² R. Spaemann, *Personas*, pp. 93-94

⁷³ R. Spaemann, *Personas*, p. 96

⁷⁴ R. Spaemann, *Personas*, p. 101

c) La persona como *nomen dignitatis*

Al definir la persona Spaemann procede según el método aristotélico por vía de la negación. Así pues, en primer lugar, expone cómo la persona no se deja definir de manera esencialista; ni de manera genérica ni como un predicado. Posteriormente resalta entre otros la inalterabilidad y unicidad de la persona como uno de sus rasgos esenciales.

En lo que atañe a una aproximación genérica para dar con el ser personal, Spaemann responde de forma negativa. Para clarificar su tesis, lo ilustra con el siguiente ejemplo; así dice: “el gaviero siempre alerta observa un cuerpo flotando, aguzará aún más la vista para ver de qué se trata, y preguntará a su experiencia curtida por mil miradas: ¿Qué es aquello que se mueve a merced de la corriente? Y después de aproximarse para verlo más de cerca (...), responderá que es un hombre o un tablón o una cuaderna maestra rota por la tempestad (...), pero no contestará: es una persona”⁷⁵. La explicación es la siguiente, el qué remite a un ente genérico, al no serlo la persona, no puede servir como respuesta. El qué se puede asociar a un ente que tiene unas características generales, como es el caso del hombre o de la madera. Estas nociones conceptuales describen una clase de cosas, que tienen unos rasgos en común. En el caso del género hombre, este describe una especie natural a la que pertenecen todos los seres racionales. En cambio, ser persona no describe una clase, no agrupa diversos predicados o elementos bajo un mismo concepto, sino que, en vez de unificar, resalta la singularidad de cada ser humano. Lo que Spaemann pretende decir es que, “persona no alude a la clase, sino esencialmente al elemento de una clase, pero no en tanto que es elemento de esta clase, sino en tanto que es individuo”⁷⁶. El ser personal no remite al conjunto de hombres, sino a la unicidad de cada uno en particular. A causa de esto, para poder decir algo sobre una persona, es preciso saber antes si es una cosa o un hombre⁷⁷. Una vez detectado que se trata de un hombre que se está manteniendo a flote, es posible decir algo acerca de su ser personal; es un paso *a posteriori*.

En el caso del mundo animal es diferente. Ser perro y ser persona se diferencian, en cuanto el ser perro puede servir como ejemplo de su especie, mientras que la persona no. Por eso dice Spaemann: “El hombre no es hombre del mismo modo a como el perro es perro, como caso inmediato de su concepto específico”⁷⁸. Esta tesis se podría traducir con el clásico dicho

⁷⁵ R. Spaemann, *Personas*, p. 18

⁷⁶ R. Spaemann, *Personas*, p. 50

⁷⁷ Cfr. R. Spaemann, *Personas*, p. 18 “el concepto de persona no sirve para identificar algo como algo, sino que afirma algo sobre un ser determinado de una manera especial.”

⁷⁸ R. Spaemann, *Personas*, p. 50

castellano que dice: “visto un león, están vistos todos, y vista una oveja, todas; pero visto un hombre, no está visto sino uno, y aún ese no bien conocido”⁷⁹. El dicho denota que ser persona no es sinónimo a ser hombre. Con ver a una persona, no las hemos visto todas, como es el caso en el mundo animal. Al ver un perro, se ha visto las connotaciones básicas que hacen a un perro ser perro, pero el caso de la persona es inverso. En el caso de los animales la especie es el factor superior a los individuos y los engloba. En cambio, cada persona no es absorbida por su especie. Ella ofrece siempre un añadido distintivo a lo común de la especie humana. La persona es una neurálgica realidad que sobrepasa lo común de los hombres. Retomando el ejemplo de Spaemann, el gaviero una vez que haya resuelto la pregunta por el qué y haya detectado que se trata de un hombre, se preguntará por el quién; ¿quién puede ser?, ¿es uno de su tribulación?, ¿es Tom o John? A ambos le une la pertenencia al mismo género, el de hombre, pero en cuanto personas son incomparables. Cada persona no es simplemente un caso de la naturaleza, como lo son los animales, sino que el ser personal aflora en la singularidad e individualidad de cada quien.

Spaemann también descarta que la persona sea entendida de forma predictiva. El hecho de ser persona no añade, según él, una propiedad complementaria. Al hablar de persona no nos estamos refiriendo a una determinada cualidad, como puede ser el atributo moreno, listo o alto. Uno no es hombre, racional y además persona. En otras palabras, ser persona no es una propiedad empírica que uno puede tener o no, como los accidentes, sino que es el rostro individual de cada quien al entrar en el mundo. Spaemann se pregunta, si ser persona añade algo a un ser humano, aunque no se deje reducir a una esencia. Y nos responde diciendo, que el ser personal es más que algo determinado, una cualidad, lo que le añade es el todo. En relación a lo dicho, remite aquí a la equiparación aristotélica de la persona con la vida. Según Aristóteles el ser persona tiene el mismo estatuto que ser vivo. La vida no es una característica o una propiedad, sino que es todo. Es el ser de los vivientes⁸⁰. Sin ella, uno no sería.

Según el pensador principal la persona se constituye por un momento de negatividad, con lo que se refiere a la distinción interna. Defiende la tesis, que independientemente de la identidad cualitativa, la persona es en cuanto a su identidad numérica. Ahora bien, lo dicho lo visualiza recurriendo a las metamorfosis de Ovidio y los cuentos de transformaciones. Este tipo de narraciones sigue un mismo Leitmotiv. En particular, se trata normalmente de un personaje que se encuentra transformado. Los ejemplos orientativos que presenta Spaemann, son el del príncipe hechizado en rana, Dafne huyendo de Apolo que se convierte en un laurel y la transformación

⁷⁹ apuntes de Dr. Juan Fernando Sélles

⁸⁰ Cfr. Aristóteles, *De anima III*, 4, 415b 13, “vivere viventibus est esse”

de un personaje de Kafka en un insecto enorme⁸¹. A través de estos ejemplos, a los que también suma la creencia en la reencarnación, intenta mostrar que a pesar de las transformaciones la persona sigue siendo la misma. Aunque su ser esté camuflado bajo la piel de un sapo, un corzo o incluso un árbol siguen siendo quienes eran. No se trata de repente de otro ser; uno no se convierte en otra persona por ser hechizado en rana. A causa de esto, Spaemann distingue entre la identidad numérica y cualitativa. La decisiva para la definición de la persona es la primera. Uno sigue manteniendo su ser personal a pesar de que los rasgos cualitativos se ven cambiados⁸². También en el caso de que las personas logren recuperar su rostro propio, no se trata de que vuelvan a adquirir su ser personal. Lo único que recuperan es su aspecto físico. Por lo tanto, la persona se constituye según lo que permanece en el cambio, que es el sujeto en sí mismo independientemente de sus rasgos materiales, “que en principio existe como hombre y dice ‘yo’⁸³, así el filósofo berlinés. Cuando decimos ‘yo’ nos referimos a un hombre concreto, real y existente, no a un ente reductible a un concepto clasificatorio, abstracto; lo que nos dice el yo es que: es⁸⁴. Él entiende a la persona, más -en términos tomistas- como “*substantia prima*”, un individuo concreto y un ser en sí mismo.

Después, de negar todo lo que la persona no es, Spaemann procede a explicar en qué radica el ser personal. Según él, la persona se define principalmente, más que por su singularidad, por ser un rostro único e irrepetible⁸⁵. Esto es justo lo que añade el ser personal, esa originalidad única. Nadie es una mera copia o un caso de, sino que cada uno es en sí mismo un misterio creado. En *Personas* presenta lo que define el acontecimiento único del ser personal: “Ser persona es realizar la esencia humana común con total novedad. (..) Siempre que la esencia humana empieza a andar por la historia lo hace con un nuevo rostro de nunca vistos matices. Lo hace como un yo inaudito, como alguien irrepetible, no como un caso indistinto en cuyo pecho bulleran sentimientos de cualquiera, no los de su corazón”⁸⁶. A consecuencia de ello, ser persona es lucir como el valor inmensurable de cada hombre, que le lleva a ser un ser jamás visto anteriormente. Los atributos que más se aproximan a la concepción spaemanniana de persona, son: única, indeterminada⁸⁷, sorprendente, original, abierta,...etc.

⁸¹ Cfr. R. Spaemann, *Personas*, pp. 31-32

⁸² Cfr. R. Spaemann, *Personas*, p. 19

⁸³ R. Spaemann, *Personas*, p. 32

⁸⁴ Cfr. R. Spaemann, *Personas*, p. 32

⁸⁵ Cfr. R. Spaemann, *Personas*, p. 163

⁸⁶ R. Spaemann, *Personas*, p. 18

⁸⁷ es un *individuum vagum*

Otra cuestión que aborda Spaemann en relación a los elementos constitutivos del núcleo de la persona es la cuestión de su fundamentación. La persona como un ser individual y único tiene sus raíces últimas en el ser por excelencia. Y en relación a él, no se define como una gota que se disuelve en el mar y pierde su particularidad. Spaemann defiende justo su contrario, diciendo que en la dimensión religiosa-metafísica “lo que el hombre toca cuando, en la conciencia del yo, toca la divinidad, no es un mar en el que desaparece (...) sino el lugar en el que se piensa inconfundiblemente el hombre qué es y cómo que es”⁸⁸. Con relación a su origen, logra verse afirmado como quien es. Por consiguiente, la unicidad y entidad es expresada con la metáfora bíblica del nombre propio. Cada uno es llamado según su nombre propio; cada uno de nosotros figura un alguien único. Por nuestra naturaleza finita nuestras posibilidades cognitivas también lo son, por tal razón nunca logramos un conocimiento pleno de nuestro ser y nombre⁸⁹. Sólo el Creador por antonomasia conoce nuestro ser y por ende nuestro nombre más propio, porque él es nuestro origen y fin, alfa y omega. También los personalistas hablan del *nomen rei* retomado de la tradición medieval. Según estos pensadores la persona se define por su nombre, es decir uno es Juan o María y no una variable que se deja fácilmente sustituir por otra. Cada uno es su mismidad única. Como ejemplo cabe mencionar las palabras de Mounier, quien dijo: “Toda persona tiene una significación tal que no puede ser sustituida en el puesto que ocupa dentro del universo de las personas”⁹⁰.

Por último, es esencial destacar que Spaemann en sus libros *Sobre lo Natural y lo Racional* y en *Personas* vuelve a recuperar la noción de dignidad. Uno de los ejemplos que pone al respecto responde a la tendencia utilitarista dominante en nuestros días. Así pues, crea el siguiente escenario: Imaginemos que por un lado diez personas corren peligro de muerte y por otro lado uno solo, puede parecer que el valor de vida de diez hombres sea más grande que el de uno, aun así “la dignidad de diez hombres no significa más que la de un único hombre”⁹¹. Con este ejemplo, pretende mostrar que la cuestión de la dignidad no es una cuestión de suma; no se trata de magnitudes que puedan sumarse o restarse a gusto de cada uno. Cada persona es insustituible e inconmensurable. En tal sentido dice, “del hecho que el hombre es inconmensurable, (...) esa es la razón por la que no hablamos de valor del hombre sino de dignidad”⁹². Sigue el planteamiento kantiano, que la persona tiene una dignidad y es fin en sí misma. Se trata de un estatuto que nos corresponde de una manera ontológicamente y nos

⁸⁸ R. Spaemann, *Personas*, p. 150

⁸⁹ Cfr. R. Spaemann, *Personas*, p. 151

⁹⁰ C. Diaz, *La persona como don*, Bilbao, DDB, 2001 pp. 490-1

⁹¹ R. Spaemann, *Personas*, p. 181

⁹² R. Spaemann, *Personas*, p. 181

mantiene una puerta abierta hacia lo trascendente. La dignidad es propia de un ser abierto que puede elevarse hacia lo supra-natural. Por lo que concierne a la posibilidad de pérdida de la dignidad moral, en principio no puede ser arrebatada desde fuera, si se da el caso es sobre todo por decisión de uno mismo que quiere atentar contra su propio ser⁹³. El fundamento de la dignidad estriba según él en el hecho de ser creados a imagen de Dios. Si el hombre se remonta hacia su Creador, encuentra en él la razón de su existir y su unicidad. Él fue quien nos creó a su imagen y dejó en su creación la llave para ir a su encuentro. Se trata de un camino interpersonal, de lo creado al Creador, en otras palabras, de los seres al Ser, de los poseedores de dignidad a la Dignidad por excelencia.

Resumiendo, el ser personal radica en último término en ser imagen divina y mostrarse por consiguiente como un ser único, original, libre y abierto. Ninguna persona puede ocupar el lugar de otra, porque no se trata de un añadido accidental, sino que es como dice Spaemann, “en sí misma la hipóstasis del ser”⁹⁴. Es decir, es como indica el término griego hipóstasis, el supuesto; lo que sustenta el ser. Como se ha dicho, él entiende a la persona como la diferencia interna, que no se identifica con sus cualidades determinadas, sino se muestra como su titular⁹⁵. Ella tiene en su haber o poseer ciertas características comunes al género humano, pero es irreductible a ellas.

d) ¿Primacía del ser?

Teniendo en cuenta la relación entre el orden del ser y del tener ¿Dónde hay que situar el punto focal? ¿En el ser o el tener? ¿Se explica la persona en orden a su naturaleza, es decir lo inferior con referencia a lo superior o de manera inversa? Los capítulos anteriores muestran que ambos planos son decisivos para el ser personal, pero parece haber un predominio ligero por parte del orden del ser. Así dice al respecto: “Mi ser personal no es ninguna pertenencia, sino el ser incomparable”⁹⁶. Es decir, la persona no parece definirse propiamente por lo que tiene, sino por su ser mismo. Y en otro pasaje del libro sostiene: “Para ver que cada uno es singular y distinto como ejemplo irrepetible hay que fijarse en su ser. Vistos desde lo que son (pues en común tienen todos la misma naturaleza) cada uno es cada uno. Tendrán mucho o poco o nada”⁹⁷. Con estas palabras formula con claridad la dimensión desde la que hay que situarse para llegar a conocer

⁹³ Cfr. R. Spaemann, *Lo Natural y lo Racional*, p. 96

⁹⁴ G. A. Coll, *La persona humana*, p. 57

⁹⁵ Cfr. R. Spaemann, *Personas*, pp. 28, 114, 222

⁹⁶ R. Spaemann, *Personas*, p. 24

⁹⁷ R. Spaemann, *Personas*, p. 15

la persona. Es desde el orden del ser desde donde lograremos entender la grandeza de cada persona. Es cierto, que todo el ámbito del tener nos pertenece y por eso lo podemos llevar a su perfección o a su perdición, no obstante, la persona se ve presentada como superior a lo tenido y por tanto no puede definirse por ello. El lado del tener está bajo su dominio, ella es libre de perfeccionarse o atentar contra sí. Así dice, “el hombre puede merecer o ser hombre o ser indigno de serlo”⁹⁸. Por otro lado, hay pasajes donde contradice estas afirmaciones y se decide por el lado del tener. De repente parece quebrar tal hegemonía: “Responsabilidad por la propia vida supone que las personas tienen su vida, aunque no en el sentido de que sean una entidad propia más allá de ese tener”⁹⁹. La importancia que concede nuestro pensador al hecho de tener una naturaleza, es una de las cuestiones cruciales de la obra, pero a mi parecer no se elabora discursivamente con suficiente precisión, lo que ha llevado a diversas posturas interpretativas.

VI. Trascendencia del hombre en y a través de la naturaleza

a) Naturaleza teleológica como paso a la trascendencia

La naturaleza a los ojos de Spaemann no sólo forma parte del ser vivo, sino en el caso del hombre es la llave para su trascendencia. A través de su tendencia teleológicamente intrínseca uno puede salir de uno mismo y en ese acto liberador, desarrollarse como persona. Un camino que la modernidad obstaculizó con su interpretación precaria de la naturaleza. Por eso para volver a entender al hombre, hay que volver a entender la relación estrecha con su naturaleza.

A través de esta idea central se opone a la consideración comúnmente asentada, de entender la naturaleza como una *curvatio* cerrada sobre sí mismo que reduce el vínculo de mira, al plano de las necesidades del ‘yo’; y presenta una consideración contraria, de apertura y trascendencia. La razón de ese cambio la sitúa en la racionalidad propia del ser humano. Así dice, “Sólo porque la vida orgánica en el caso del hombre tiene la forma de la razón es posible una trascendencia racional. No sería compatible con la razón un organismo totalmente referido a la vida orgánica. Sólo la plasticidad de un organismo como el humano es compatible con dicha trascendencia”¹⁰⁰. Es decir, entre los seres vivos, únicamente la humana, gracias a su disposición racional, puede trascender la preocupación por su auto-conservación y el despliegue de su vida orgánica y aspirar a un bien más digno del hombre. En cuanto nos trascendemos llegamos a ser

⁹⁸ R. Spaemann, *Personas*, p. 29

⁹⁹ R. Spaemann, *Personas*, p. 164

¹⁰⁰ A. Marta, *Naturaleza y Dignidad*, p. 23

plenamente lo que somos y a lo que estamos llamados a ser. En consecuencia, como no somos ni una vida puramente orgánica, ni una razón autónoma, hay que llevar la índole de ambos a su plenitud. Así dice A. González: “La naturaleza humana no es, desde el principio, forma alguna de totalidad finita que pudiera consumarse en sí misma como totalidad biológica y complacerse en esa consumación. El deseo de un ser con una estructura instintiva abierta es infinito. En la satisfacción del instinto no consigue la paz, sino que exige nuevos deseos”¹⁰¹. Por tal motivo, para que se dé la trascendencia hace falta que el ser humano actúe de forma integral. Es decir, su naturaleza orgánica y racional tienen que considerarse de forma unida y no separada. Si se descuida esto y se parte de una concepción dialéctica entre razón y organismo o vida, se corre el riesgo de cerrar las puertas hacia la trascendencia. Esto es lo que conlleva partir de una concepción errónea de la naturaleza y crear una dualidad inexistente en el hombre mismo; sería negar la doble naturaleza del hombre: orgánica y racional. Si se crea un abismo entre estas dos nociones el hombre es considerado solamente parcialmente y en esas circunstancias es incapaz de trascenderse. El propio Spaemann lo formula de la manera siguiente: “El antagonismo entre generalidad racional meramente formal, por un lado, y vida meramente orgánica, por otro, no puede, concebido de ese modo, explicar claramente que la vida se trascienda a sí misma”¹⁰². Él nos anima a entender ambas nociones de manera relacionadas, porque el fin racional no se da al margen de la naturaleza y viceversa la naturaleza no se da despejada de su orientación racional¹⁰³. Por lo tanto, trascender a la naturaleza únicamente es posible si no se parte de la dialéctica moderna que traza un abismo entre naturaleza y razón.

El problema en el que incurrieron los modernos fue seguir la línea de pensamiento kantiana, donde por primera vez son separados ambos conceptos cruciales para la trascendencia. A partir de ahí, el hombre empezó a olvidar su propia pertenencia a la naturaleza y sólo la consideró en términos de dominio, eficacia e instrumentalización. Como cualquier acto tiene su repercusión, esta consideración ha conllevado la abstracción y el vaciamiento del hombre contemporáneo. Frente a esto, Spaemann pide que salvaguardemos “lo específicamente humano sin desligarnos de la naturaleza de la que formamos parte”¹⁰⁴. La contemporaneidad se olvidó del telos de la naturaleza, de su sentido inherente, que consiste en la perfección misma del ser humano, en cuanto ser humano y no en cuanto un ser abstracto y dominador.

¹⁰¹ A. Marta, *Naturaleza y Dignidad*, p. 24

¹⁰² R. Spaemann, *Felicidad y Benevolencia*, p. 142

¹⁰³ Cfr. R. Spaemann, *Felicidad y Benevolencia*, p. 140

¹⁰⁴ A. Marta, *Naturaleza y Dignidad*, p. 83

Frente a una visión dialéctica Spaemann propone un concepto analógico y teleológico de la naturaleza. En concreto quiere decir, que el hombre no es sólo un ser que tiene una naturaleza, sino que es responsable de no permanecer en ella. En relación a esto dice A. González: “El despertar de la naturaleza (el trascender la naturaleza) es (..) una condición ontológica y una exigencia que se nos hace, y de cuya satisfacción somos responsables”¹⁰⁵. Leonardo Polo también se expresó con relación a esta temática diciendo, “el ser personal creado posee una naturaleza que ha de desarrollarse en atención a la persona. Por eso, la persona posibilita y exige que se continúe la capacidad humana”¹⁰⁶. Con la metáfora del despertar, Spaemann intenta resaltar la vocación humana de salir de sí mismo. Dice que somos, “un ser que ontológicamente se define por un estado intermedio entre el sueño y la vigilia, y que está permanentemente llamado a despertar”¹⁰⁷. Esto es, está llamado a despertar de su estado natural y a hacerse consciente de la exigencia trascendental que subyace en él. Ese despliegue no se da de antemano. No nacemos en un estado trascendente, sino que tenemos que decidirnos libremente por él. A causa de esto, la cuestión de la trascendencia responde a un acto de libertad. Aunque la tendencia de despertar de nosotros reside en la naturaleza de cada ser, su ejecución no. En oposición a lo dicho, en el caso de que entendamos la naturaleza –en términos modernos- como lo ‘otro’, uno se obstaculiza el camino hacia la propia trascendencia. Por eso, según Spaemann, sólo si se unen ambos conceptos, la razón como natural y la naturaleza como racional, el hombre puede en su totalidad dar el paso a la trascendencia. Así dice Spaemann: la “razón significa reconciliación con lo que está delante de ella: con la naturaleza”¹⁰⁸.

La cuestión que queda por tematizar, es ¿cómo se da el paso hacia lo trascendente, según Spaemann? Responde en su libro, que el acto de despertar de la realidad exige un acto libre, donde lo natural quede trascendido gracias a la cooperación por parte de lo racional. Ahora bien, importa primero aclarar lo que entiende por real. Lo real no es lo que se opone a lo subjetivo y contingente. Lo real es lo que abarca todo, tanto lo subjetivo como lo objetivo, lo que excede cualquier forma de distinción. A este respecto comenta, “despertar a la realidad” equivale a la percepción del ser y el ser no es la objetividad, sino “algo que está de suyo más allá de toda objetividad”¹⁰⁹. Finance dijo una vez algo parecido: “El ser no puede identificarse con la objetividad. Pero tampoco con la subjetividad (...) ¿dónde encontrar el ser? Ni del lado del

¹⁰⁵ A. Marta, *Naturaleza y Dignidad*, p. 27

¹⁰⁶ L. Polo, *Quien es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Rialp, 1991, p. 179

¹⁰⁷ A. Marta, *Naturaleza y Dignidad*, p. 27

¹⁰⁸ R. Spaemann, *Lo Natural y lo Racional*, p. 151

¹⁰⁹ R. Spaemann, *Felicidad y Benevolencia*, p. 28

objeto, ni del lado del sujeto en cuanto tal: más allá de su oposición, en el nivel de esta afirmación radical que mantiene unida la posición de ambos extremos”¹¹⁰.

En este punto llegamos al núcleo de la tesis spaemanniana. Según él, la trascendencia no se lleva a cabo al margen de la naturaleza, sino justamente en y a través de ella. El filósofo español Zubiri argumentó de manera similar: “Ser animal de realidades significa que el hombre trascienda la animalidad, pero con un trascender que no es de la animalidad, sino un trascender en la animalidad (...) (de modo que el trascender) no es un salirse del organismo, sino un quedarse en el organismo, en la animalidad”¹¹¹. Es decir, que al trascender uno lo hace a través de la naturaleza misma, sin dejar de formar parte de ella como ser natural. En otro pasaje Spaemann comenta cómo el ser no está desligado, ni es un extraño frente a la naturaleza. “Que el ser se revele en el aparecer significa que el ser no se encuentra fuera del aparecer ni le es extraño”¹¹². Uno de los logros de Spaemann es ciertamente su intento por conciliar la trascendencia con la naturaleza. Esta no queda negada, sino integrada. En particular sostiene que, “sólo si la estructura de dicha anticipación está de alguna manera prefigurada en la estructura general de la naturaleza, es posible entender al hombre a la vez como un ser abierto al absoluto y a la vez como un ser natural”¹¹³.

El carácter teleológico de la naturaleza, se refiere a un plano oculto, a algo más que lo que se nos aparece. Ese más es el que tiene que llegar a manifestar el hombre a través de la naturaleza. No desechando la naturaleza como un ente mecánico e indiferente al hombre, sino como la llave para lograr su auto-despliegue. La trascendencia tiene que ser considerada en la línea de la naturaleza misma, como –en términos de A. González- una teleología natural y trascendente, que sería la teleología propia del ser humano racional.

¹¹⁰ R. Spaemann, *Felicidad y Benevolencia*, FB, p.27; GW, p. 11

¹¹¹ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza, 1986, p. 60

¹¹² A. Ramos, *Signum: de la semiótica universal a la metafísica del signo*, Pamplona, Eunsa, 1987, p. 323

¹¹³ R. Spaemann, *Lo Natural y lo Racional*, p. 46

VII. Personas sólo existen en plural

a) El otro como condición para el encuentro de la propia identidad

En este capítulo se pretenderá ilustrar la siguiente tesis de Spaemann: Es a través del otro como uno logra hallar cualquier tipo de conocimiento. Con lo otro se refiere a la naturaleza de cualquier ente, tanto animado como inanimado. Su planteamiento parte de una inversión del planteamiento cartesiano. A diferencia de él sostiene nuestro autor que no es por la vía solipsista como uno logra hallar un conocimiento acerca de la propia identidad, sino por la vía del otro. Un cogito cartesiano incurriría en un yo pienso, yo pienso ...etc. sin fin y sólo la idea de otra persona puede detener esta reflexión infinita¹¹⁴. Uno por ende no se conoce de modo auto-referencial, sino en la mirada del otro percatamos nuestro ser. Así dice, “el viraje hacia el descubrimiento del sí mismo comienza aprendiendo a vernos con los ojos de los demás”¹¹⁵. En este movimiento cognitivo, el supuesto para el *cogito*, lo figura el *aliud*, no el *sum*, él nos lleva a su conclusión¹¹⁶. En otro pasaje Spaemann asegura, que “sólo en relación con otro nuestro pensar se vuelve en pensamiento propio y en ser”¹¹⁷. En síntesis, como el criterio para la determinación de la propia identidad es exterior, sólo es posible entender la propia realidad saliendo de sí mismo y en el descubrimiento del otro.

En relación a lo dicho, Spaemann describe el caso de como un niño pequeño llega a darse cuenta de sí mismo. En primer lugar, no se define a sí mismo con un ‘yo’, sino que se considera como un ente más. No diferencia entre los diferentes puntos de vista y lo que hace es simplemente imitar el punto de vista del otro. Por eso los niños pequeños hablan de si en tercera persona. Nuestro pensador recoge esta observación de la siguiente manera en su libro: (el niño) “sale de la perspectiva central y se percibe por primera vez primera a sí mismo como uno entre los demás”¹¹⁸. El niño se da cuenta de que es mirado y observa que los demás para referirse a él usan un nombre propio o el pronombre ‘tu’. Con el tiempo va advirtiendo su vivencia como suya y se entiende como sujeto de ese vivenciar. Es el momento cuando por primera vez dice de sí mismo ‘yo’. Según Spaemann este giro de tercera persona a primera es el giro fundamental a través del cual cada ser logra entenderse y hallar cualquier conocimiento.

¹¹⁴ R. Spaemann, *Personas*, p. 81

¹¹⁵ R. Spaemann, *Personas*, p. 158

¹¹⁶ Cfr. R. Spaemann, *Personas*, p. 81

¹¹⁷ R. Spaemann, *Personas*, p. 81

¹¹⁸ R. Spaemann, *Personas*, p. 81

b) Ser persona es reconocer al otro como persona

Spaemann indagando sobre el ser personal y se pregunta en qué radica su núcleo, ¿qué es lo que hace que una persona sea realmente persona? Y llega a la conclusión de que la persona es propiamente persona cuando reconoce en el otro un ser igual, con el que puede entrar en una relación de diálogo de ‘tú a tú’. La persona llega a actuar plenamente como lo que es, cuando sale de su cómoda órbita de superioridad y reconoce al otro como un ser a la misma altura, sin intención de subordinación. Esta situación de respeto y tolerancia mutua, no está dada de antemano, sino que tiene que ser asegurada por parte de ambos. La condición mínima que se exige en este particular, es que ambos acepten la personalidad del otro tal como se le aparece, sin guardarle ningún rencor u odio. Una vez, creado ese marco de tolerancia cada uno puede llegar a emanciparse como persona con tal que se vaya abriendo al otro.

Levinas lo visualiza de una manera muy clara con su metáfora de la mirada, que Spaemann menciona brevemente en su obra e integra en su pensamiento. La idea central del filósofo francés en su obra *Totalité et Infinité* es la cuestión de la infinitud que se nos aparece en el rostro de los demás. Se trata de la mirada de otro sujeto que va dirigida hacia uno, según él esta experiencia es un ejemplo vivo de que el otro no puede ser de ninguna manera reducido al estatus de objeto. Y lo primero que pide la mirada del otro, es que no le haga ningún mal y no le matará. Levinas denomina esta petición con el concepto de la ‘negación incondicionada’. Volviendo a Spaemann, según él, la persona puede actuar conforme a lo que es, si así lo desea, y lo quiere. Es decir, es libre de comportarse conforme a lo que es llamada a ser o al contrario comportarse de forma inhumana. Lo que le lleva realmente a ser libre, no es la opción en sí, sino el actuar en conformidad consigo mismo. Por eso dice “el acto fundamental de la libertad es la renuncia a apoderarse de lo otro, que es una tendencia viviente”¹¹⁹, justamente el dejar ser al otro, aceptarlo como coexistente, eso es un acto propiamente personal y libre. Y continúa diciendo, “dejar ser es el acto de la trascendencia que constituye el signo auténtico de la personalidad”¹²⁰.

A si mismo explica Spaemann, que está inherente en la naturaleza de la persona el deseo de ser reconocido como tal. Nadie sueña con ser reducido al valor de un objeto o una ilusión. Para Spaemann el acto más propio de la persona radica en ese reconocimiento recíproco de

¹¹⁹ R. Spaemann, *Personas*, p. 89

¹²⁰ R. Spaemann, *Personas*, p. 89

aceptar al otro como persona real y exigir ser considerado de la misma manera. El otro no es fruto de un sueño o una simulación, es decir fruto de algo que es esencialmente para mí, sino tan real como uno mismo¹²¹. Si el otro es alguien para mí, simultáneamente yo también tengo que serlo para él. Para ilustrar este particular, nuestro pensador dice, que no somos siempre capaces de saber con total certeza de los sentimientos del otro y llegar a conocerlo como a uno mismo, pero a pesar de eso, hay algo que sabemos con certeza, que el otro existe como otro. Dice: “Yo sé que soy el otro del otro y que mi ser no se limita a ser sabido por el otro”¹²². Y en otro pasaje afirma: “Yo soy parte de su mundo como ella es parte del mío y yo soy para ella como ella es para mí, y a mí me resulta evidente (...) En esta reciprocidad se funda el realismo metafísico, el cual es constitutivo de la persona”¹²³. En ese encuentro y en la aceptación recíproca del otro, llegamos a conocer la realidad y a nosotros mismos tal como son. En *Personas* lo formula de la manera siguiente: “La forma elemental de semejante experiencia absoluta de la realidad es la mirada del otro, que se cruza con la mía. Soy mirado. Cuando esta mirada no es objetivadora, escrutadora, devaluadora o meramente codiciosa, sino el encuentro con la propia mirada en reciprocidad, se constituye para la vivencia de ambas lo que llamamos ser personal”¹²⁴. La personalidad se configura cuando no se toma el otro desde el propio ángulo, sino en cuanto vamos a su encuentro y le devolvemos una mirada sincera de aceptación, respeto y afirmación.

Para Spaemann cualquier relación con otro ser no debería ser de sujeto a objeto sino un entenderse entre coexistentes. Así dice, “Para el hombre no existen en absoluto puras relaciones sujeto-objeto. La relación con la realidad es simultáneamente una relación de co-existencia”¹²⁵. En relación a lo dicho, disuelve la dicotomía hegemónica de sujeto - objeto, y proclama que el hombre debería ser simultáneamente sujeto y objeto¹²⁶. Es decir, el hombre mira y simultáneamente es mirado; él está abierto a ser considerado como objeto de percepción por parte de alguien externo y a la vez es sujeto de observación; percibe y es percibido. Lo característico del ser personal es moverse entre ambos planos aprehendiendo la identidad del otro como otra persona y dejándose percibir igualmente como persona. Se trata de un

¹²¹ Cfr. R. Spaemann, *Personas*, p. 90 “Las personas son seres para los que otra identidad deviene real y cuya identidad deviene real para mí.”

¹²² Cfr. R. Spaemann, *Personas*, p. 80

¹²³ Cfr. R. Spaemann, *Personas*, p. 90

¹²⁴ R. Spaemann, *Personas*, p. 89

¹²⁵ R. Spaemann, *Personas*, p. 90

¹²⁶ Cfr. R. Spaemann, *Personas*, p. 91 “No son simplemente sujetos en la relación sujeto-objeto, pues lo esencial de ellas consiste, más bien, en ser simultáneamente sujeto y objeto.”

reconocimiento de identidades interpersonal¹²⁷. Su concepción de coexistencia implica que nos entendemos viviendo en unión con otras entidades, no vivimos en una burbuja personal, sino en una comunidad interpersonal. Así dice, “(...) significa que las personas se conocen a sí mismas como intimidad viva junto a otra intimidad viva que funda, por su parte un contexto de experiencia propia”¹²⁸. Cada ser humano configura una totalidad propia, sin integrarse bajo la totalidad de otro ser. En cuanto persona cada persona es un todo por sí mismo¹²⁹.

Con relación al título de este capítulo, personas sólo existen en plural, Spaemann parece seguir un planteamiento ya introducido con anterioridad por algunos pensadores personalistas. Ellos al igual que él, sostienen que la persona logra su auto-trascendencia en el encuentro interpersonal. Si la persona intenta emprender la búsqueda de sí misma en un mundo solitario no se encontraría, ni se buscaría realmente, porque es en la mirada del otro que caemos en la cuenta sobre lo que somos. La persona fue creada para coexistir con otras personas, las cuales en forma de espejo le revelan la respuesta acerca de quién es y la configura como un ente real. Dicho de otra manera, las personas no son simplemente seres vivientes flotando de manera independiente en un cosmos, sino que son en cuanto se dan en una sociedad de personas con relaciones genealógicas el uno con el otro. Al respecto, Spaemann introduce la imagen de la humanidad como familia de hombres, como familia humana. A ella pertenecemos por mantener una vinculación genealógica nada más al nacer. Así dice “La humanidad en tu persona y en la persona de cualquier otro”¹³⁰. Todos somos portadores de ella y se nos hace visible en el otro. A causa de esto, en cuanto miembro de esa comunidad uno es y se define por sus relaciones con el conjunto, es decir, es hermano, nieto, hijo de alguien concreto. Estamos insertados en esa red de relaciones genealógicas y a la manera de un sistema de coordenadas, podemos detectar nuestro sitio en el mundo. Sin esas relaciones nadie existiría, así comenta en su libro que según la ciencia somos todos descendientes de una mujer que vivió hace 200000 años. Esos lazos biológicos con nuestra especie no deben despreciarse y dejarse al margen, pues tratándose de seres naturales también forman parte de lo personal. Como el ser de la persona consiste en la vida de los hombres, todas las funciones y relaciones del hombre son también personales¹³¹. A cada persona

¹²⁷ Cfr. R. Spaemann, *Personas*, p. 91 “El ser personal tiene un ser propio que los demás experimentan así y tiene experiencia de que los demás tienen un ser propio. (...) Pero de nuevo es característico de la personalidad percibir en el cuerpo del otro el encubrimiento y la revelación de otra identidad.”

¹²⁸ R. Spaemann, *Personas*, p. 129

¹²⁹ Cfr. R. Spaemann, *Personas*, pp. 55-56

¹³⁰ Cfr. R. Spaemann, *Personas*, p. 230

¹³¹ Cfr. R. Spaemann, *Personas*, p. 230

parece corresponder un lugar determinado dentro de ese árbol genealógico y dentro de la totalidad del mundo externo.

c) **No hay hombre que no sea persona**

El título de este capítulo responde a una de las tesis centrales del libro. Spaemann intenta ofrecer una contraoferta a la posición moderna y contemporánea que niega la atribución del término de persona a todos los hombres y sólo la concede a unos cuantos. La postura contemporánea, influenciada por la tradición moderna, parte de una división de la humanidad en dos grupos antagónicos: los hombres y las personas. El punto crucial reside en que sólo el segundo grupo es titular de derechos, mientras que a los del primero solo se los considera como miembros de una especie biológica sin un valor especial, sin dignidad. Spaemann lamenta, “antes persona era un manto de cobijo universal que cubría todos los hombres”¹³². Él quiere reivindicar la Birnbacher-doctrina de la equivalencia entre ser humano y persona; que implica que todos los hombres son personas. No hay unos que lo son y otros que no¹³³. Frente a ello, basa su crítica en los siguientes seis argumentos:

En primer lugar, remite a su concepto de la humanidad como familia de hombres y explica, que en cuanto uno nace forma automáticamente parte de la comunidad personal. Esta introducción en la familia humana no depende de la posesión de ciertas cualidades o de recibir el derecho a través de otro miembro de la comunidad, sino que cada uno viene al mundo con ese derecho por sí mismo, *sui juris*.

En segundo lugar, argumenta que el ser personal no es algo que se desarrolla, es decir que pasa de un estado de potencia a acto, sino que las personas son desde el principio personas. Como ejemplo pone el caso entre una madre y su hijo y dice, “para que el niño crezca psíquicamente sano, la relación de la madre con su hijo debe y tiene que ser auténtica”¹³⁴. Debe ser una relación entre personas y no entre una persona potencial y una actual. Spaemann con este ejemplo apela al sentido común. De hecho, en la práctica, una madre trata a su hijo de forma natural y espontánea como una persona y no como a un objeto que se puede manipular o como un mero cúmulo de células. Y especifica que ningún niño desarrollaría sus facultades sino es de entrada tratado como persona. Si una madre no trata a su hijo con cariño, no le habla, no le

¹³² R. Spaemann, *Personas*, p. 13

¹³³ Cfr. R. Spaemann, *Personas*, pp. 16, 15

¹³⁴ R. Spaemann, *Personas*, p. 231

alimenta, no le cuida, el niño se desarrolla con graves consecuencias. Ser persona no es algo que se crea. “No existe un tránsito paulatino desde algo a alguien”¹³⁵. Y añade no existen niños pequeños que son personas en potencia. Ese concepto de persona potencial es absurdo. Según él, el concepto de potencialidad sólo puede surgir si se supone el ser personal. “Las personas son la condición trascendental de posibilidades”¹³⁶. En otras palabras, de un algo nunca puede devenir un alguien. O es un alguien desde el principio o no lo será nunca. La persona es como la substancia aristotélica. “No comienza a existir después del hombre ni se extingue antes de él. (...) El ser personal no es resultado de un desarrollo, sino la estructura característica de un desarrollo”¹³⁷.

En tercer lugar, Spaemann critica una actitud precipitada. Del hecho que no observamos una actividad intencional en los recién nacidos, no significa que no tengan actividad intencional. Así dice: “podemos alcanzar una certeza indudable sobre la existencia de intencionalidad siempre que entramos en comunicación personal inmediata. Pero no podemos determinar con igual certidumbre cuando no existe”¹³⁸.

El siguiente argumento se dirige a los discapacitados. A nuestro autor le avergüenza que sean tratados como objetos. Deberían, comenta, recibir el mismo trato que las personas que están en condiciones difíciles y duras y necesitan ayuda. Todas las personas, dice, sanos o enfermos tienen en la comunidad personal un lugar insustituible, que nadie les puede arrebatar¹³⁹. Y explica cómo estas personas más que suponer un lastre nos dan la oportunidad de mostrarnos realmente como personas en el sentido más profundo, porque aprendemos a ponernos en el lugar del otro y verlo más allá de su naturaleza dañada en una fraternidad interpersonal.

En penúltimo lugar, pone énfasis en el carácter incondicional del reconocimiento de cualquier persona. Ese reconocimiento no debe depender de la existencia de unas condiciones que podrían o no darse, sino que se trata de una demanda universal hacia cualquier persona concreta; hacia tí, mí, aquel y cualquier rostro concreto. Como norma principal apela al quinto mandamiento, “no matarás”. Según él esta incondicionalidad del no matarás le parece más acertada que la prohibición general de no matar a nadie, porque para él la persona no es un concepto abstracto, sino el rostro único de cada individuo¹⁴⁰.

¹³⁵ R. Spaemann, *Personas*, p. 231

¹³⁶ R. Spaemann, *Personas*, p. 234

¹³⁷ R. Spaemann, *Personas*, p. 234

¹³⁸ R. Spaemann, *Personas*, p. 232

¹³⁹ Cfr. R. Spaemann, *Personas*, p. 233

¹⁴⁰ Cfr. R. Spaemann, *Personas*, p. 235

Por último, Spaemann hace hincapié en un prejuicio notablemente extendido hoy en día, la idea de entender la cuestión personal como un mero caso jurídico. Frente a esto responde, que el hecho de ser persona uno no se lo debe a una ratificación por la ley, sino que se trata de una cuestión que precede a la jurisprudencia. Así dice, “ser persona no es, algo que se suponga y que después cuando la sospecha sea más fuerte, se reconozca jurídicamente. Ocurre más bien que ser personal se da solamente en el acto del reconocimiento”¹⁴¹. No le parece adecuado entender la cuestión de la persona en términos judiciales, como un deber que tenemos que seguir. Aceptar al otro que tenemos en frente como persona no es un deber, sino su fundamentación última. Es el punto de partida mismo¹⁴².

Resumiendo, para Spaemann una persona no se define de manera ostensiva a través de sus cualidades, ni narrativamente. Un hombre puede ganar o perder ciertas cualidades, pero por eso uno nunca deja de ser un quién; un ser único. Y el problema de los contemporáneos es entender el término persona como si fuera una clase. Al respecto dice: “La personalidad se relaciona con esos rasgos, pero no es un rasgo específico, sino un estatus, el único que no nos puede conceder nadie, sino que poseemos naturalmente, sin que eso signifique que sea algo natural”¹⁴³.

VIII. El concepto evangélico de corazón

Contrastando la noción de persona con relación al conjunto de su gran obra *Personas*, este último capítulo recoge el clímax de su pensamiento. A lo largo de este trabajo se ha enfatizado en el carácter relacional del hombre, considerado en unión con su doble naturaleza y formando parte de una comunidad de personas, pero ahora Spaemann muestra con aún mayor claridad que el centro de gravedad ya no reside ni en el yo moderno, ni en el yo estoico-ascético, sino en el otro. En él reside el núcleo de nuestro ser personal. Por eso concluye que, somos gracias a todas las personas que nos rodean y nos ayudan salir de nuestra centralidad a través de nuestra naturaleza teleológica. En relación a esto, Spaemann presenta una nueva interpretación de la libertad, que va unida al concepto agustiniano de corazón. La libertad para él consiste brevemente en los actos donde la persona, al anteponer los intereses del otro frente a los suyos llevado por amor, logra trascenderse a sí mismo y encontrarse en el otro. Con este planteamiento,

¹⁴¹ Cfr. R. Spaemann, *Personas*, p. 178

¹⁴² Cfr. R. Spaemann, *Personas*, p. 180

¹⁴³ Cfr. R. Spaemann, *Personas*, p. 37

que bebe de la tradición medieval, reelabora la concepción de libertad propia de los griegos y los modernos y la fundamenta en la noción de corazón. A continuación, se analizará esta propuesta con mayor precisión.

Para el filósofo alemán, la libertad no consiste como para los griegos en una vía de ascesis intelectual, a través de la cual el hombre logra una liberación iluminada por la luz de la *ratio*¹⁴⁴. Igualmente, se opone a la concepción de cuño moderno que identifica la libertad con la autonomía del yo, el yo que se atreve a pensar. Según él lo que hicieron los modernos con frutos que alcanzan hasta nuestra sociedad, más que lograr una liberación, fue construirle al su propia jaula solipsista. Para Spaemann la fuerza liberadora se alcanza desde fuera, es decir, la realidad se nos presenta tal como es y el hombre es libre de decidirse por ella o al contrario oponerse a ella. “Vivenciamos que ella se nos abra, y esta vivencia es el comienzo del amor. Pero existe la posibilidad de negarse a esa experiencia. Nos encontramos en lo abierto de antemano, pero también tenemos una tendencia a rehusar y recluirmos en nosotros mismos”¹⁴⁵. El hombre puede aceptarla, cuya relación mínima sería la tolerancia y el respeto y cuyo grado sumo se mostraría en una relación de amor o puede rechazarla, cuya máxima expresión sería el odio¹⁴⁶. Por eso dice: “el hombre se encuentra amando o no amando”¹⁴⁷. Hay ese doble camino, que Spaemann representa con los dos amores agustinianos: *Amor sui* y *Amor Dei*. Estos se corresponden respectivamente con la autoafirmación y la autotranscendencia.

El primer término se refiere al amor volcado sobre sí mismo. La tradición agustiniana introdujo la expresión de “*curvatio in se ipsum*”¹⁴⁸, que expresa la propia autoafirmación, cerrando la puerta hacia el otro. Es el camino de una aparente liberación, porque en un amor de índole narcista, donde uno se favorece frente al otro, pierde de vista que su sentido y su felicidad radica en el otro; como consecuencia uno acaba perdiéndose a sí al igual que el personaje mitológico Calisto ante su reflejo. Spaemann describe como el camino individual apartado del otro no es primario, sino fruto de una decisión. En el fondo presupone anteriormente haber reconocido al otro como otra persona y por diversos motivos haber preferido negarlo¹⁴⁹. Para Spaemann esa actitud, de querer permanecer en el plano de lo que a mí me gusta, manteniendo el centro en el yo, conduce a una vida empobrecida y vacía, esclava del mundo terreno. Él

¹⁴⁴ Cfr. R. Spaemann, *Personas*, p. 207

¹⁴⁵ R. Spaemann, *Personas*, p. 208

¹⁴⁶ Cfr. R. Spaemann, *Personas*, p. 206

¹⁴⁷ R. Spaemann, *Personas*, p. 207

¹⁴⁸ R. Spaemann, *Personas*, p. 196 “corazón encorvado sobre sí mismo.”

¹⁴⁹ Cfr. R. Spaemann, *Personas*, p. 196

reprocha a esa posición que no sea natural, sino que se anteponga justo a la petición propia de la naturaleza de auto-trascenderla y reconocerse en el otro. Así dice: “Esta voluntad de querer ser meramente natural, no es natural, sino infundado y, por tanto, malo. (...) El mal consiste precisamente en abandonar el fundamento y recluirse en el mundo de las causas”¹⁵⁰. En esto estriba el egoísmo, en decidirse en contra de la naturaleza que llama intrínsecamente a su trascendencia. Además, añade el filósofo alemán, la persona no puede por sí misma realizarse y trascenderse, porque el fundamento de su ser no reside en ella, por tanto, aceptando el otro como otro y en unión con él, logrará una distancia consigo misma y podrá ser libre. Por eso dice que uno no es capaz de despertarse a sí mismo¹⁵¹.

Con relación al individualismo, Spaemann invierte el concepto de libertad estoica, y desplaza el punto de enfoque en el otro. Los estoicos no se dieron cuenta de que la felicidad y libertad individual no reside en un enfrentamiento individual con el cosmos, sino en una unión con lo otro. Al problema individualista se le suma su concepción cósmica, pues los estoicos entendieron el cosmos como un todo impersonal y necesario¹⁵², ante el cual sólo cupo la aceptación fría del destino. “El sabio estoico no pide que se le aparte de un destino adverso. (...) Ha vencido el miedo. (...) No renuncia a su voluntad por la voluntad de otro, sino que se anticipa a ella y si es más poderosa, considera la inutilidad de ofrecerle resistencia (suicidio); (...) no necesita ni resolución ni amor, sino exclusivamente razón”¹⁵³. Esta cosmovisión guarda cierta relación con la concepción de Nietzsche ante la vida, que surgiere morder la serpiente por la cola y como los guerreros de Homero no rendirse jamás ante el destino. La libertad estoica consiste en la superación de la propia particularidad¹⁵⁴. Spaemann critica, que no se trata realmente de un acto libre, sino más bien de la consecuencia de un conocimiento. Con la entrada del cristianismo esa idea del cosmos impersonal y necesario cambia, como también la idea acerca de la individualidad. Ya no es un problema que se intenta superar, sino que la individualidad es la representación de la unicidad de cada uno. Estos cambios favorecen la entrada del concepto de persona. El mundo, lo otro ya no simboliza un obstáculo que hay que vencer, sino que es otro ser, con el que podemos entrar en diálogo. Spaemann lo describe del modo siguiente: “ese cambio significa que el otro –es decir, no como parte de mi mundo- se convierte en un ser tan real e importante para mí como lo soy yo para mí mismo. Con ello surge la posibilidad de un

¹⁵⁰ R. Spaemann, *Personas*, p. 208

¹⁵¹ R. Spaemann, *Personas*, p. 208

¹⁵² Cfr. R. Spaemann, *Personas*, pp. 193-5

¹⁵³ R. Spaemann, *Personas*, p. 194

¹⁵⁴ Cfr. R. Spaemann, *Personas*, p. 195

conflicto”¹⁵⁵. Es decir, ya no sólo existen seres individuales flotando individualmente en el cosmos y luchando por marcar su nombre en el devenir histórico, sino que ahora estamos ante otros seres, igualmente creados por un padre común. El escenario cambia por completo. Y el hombre es ahora libre de querer aceptar esta situación y reconocerla o retirarse y hacer como si no se diera.

Para entender con precisión el segundo amor, el amor hacia el otro, cuya máxima expresión es el *Amor Dei*, es fundamental que nos percatemos previamente de la importancia que simboliza lo otro. No es solo la forma más auténtica de libertad, sino que es su condición. Sin el otro la persona no sería realmente libre, porque no habría realmente una situación de conflicto. Gracias al otro podemos llegar a ser realmente libres, que consiste en poder ser libres con respeto a nuestra naturaleza. Así dice, “la libertad (...) es ante todo libertad de algo. (...) Es libre de su propia naturaleza. (...) puede relacionarse libremente con ella. Pero eso no lo puede hacer por sí misma, sino por el encuentro con otra persona. La afirmación de otra identidad-como reconocimiento, justicia, amor-nos permite la auto-distancia y la auto-apropiación que es constitutiva de la persona”¹⁵⁶. Gracias al encuentro con otra identidad, podemos lograr relativizar nuestro ser y reconocernos como diferentes de nuestro lado esencial, reconocernos como seres que lo tienen, pero que no se identifican con su lado natural. Libre es el que se reconoce como dueño de su naturaleza y tiene capacidad de regirla y trascenderla. Sin esta forma de contraste, de espejo, no lograríamos dar el paso de auto-objetivarnos y menos aún de poder disponer sobre nuestra vida, no en el sentido estoico de poder suicidarnos, sino que en casos extremos poder dar la vida por un ser querido. El encuentro con el otro nos brinda la posibilidad de poder salir de nosotros, trascendernos y reconocernos como uno más entre una comunidad de personas.

El segundo amor, parte de la idea de la auto-trascendencia, donde lo que prima no es el amor unidimensional como en el primer caso, sino un amor compartido. En esa experiencia, la persona se abre al otro y se considera como una identidad que le acompaña; es decir, uno descubre, que él es mi yo y yo soy lo soy para él. En esto consiste la libertad personal, en poder ser libre de uno mismo, de su naturaleza, sólo así uno es capaz de poder darse. El sumo acto personal es la entrega, el poder darse al otro de forma incondicional, como un regalo sin pedir nada a cambio, como se dan los padres a sus hijos, o los cónyuges el uno al otro, o un amigo a otro, son casos de auto-trascendencia y verdadera libertad. Ser libre consiste en darse cuenta que en el otro reside nuestra felicidad, esto no quiere decir, que se busque la felicidad en el otro para

¹⁵⁵ R. Spaemann, *Personas*, p. 194

¹⁵⁶ R. Spaemann, *Personas*, p. 207

ser uno mismo feliz, sino que es preciso buscar la felicidad del otro por el otro mismo y querer aumentarla. Uno por ejemplo es feliz si ve a un ser querido reírse. Es un acto incondicional, sin buscar la propia utilidad, donde uno llega a conocer realmente en qué consiste ser feliz. El otro es el fundamento del sentido y de la alegría de cada uno, porque ser persona no es una cuestión individual, sino como hemos ya mencionado, plural¹⁵⁷. Gracias al otro uno puede desarrollarse propiamente como persona: como seres relacionales y abiertos, como seres para el otro.

A los clásicos y racionalistas les responde que lo que fundamenta nuestra libertad y en consecuencia nuestro ser personal, no es la *ratio*. Así dice en contra de la sabiduría estoica, que aún si conociéramos todos los secretos y misterios del mundo, este conocimiento no nos haría más libres, porque el conocimiento por sí sólo puede quedarse archivado en la biblioteca de nuestro cerebro, sin pasar a una acción liberadora y constitutiva¹⁵⁸. Como ejemplo pone el caso entre dos amantes. Si uno se siente amado, está feliz porque es su ser lo que ha provocado en el otro el sentimiento del amor y no fue por causa de una decisión u observación intelectual¹⁵⁹. Él reconoce que la razón tiene una fuerza esclarecedora similar a la luz que ilumina y puede ayudar en la decisión, pero como han ilustrado los ejemplos no forma el fundamento último de nuestro ser. En otro momento de su libro Spaemann afirma, “poder elegir con razones es lo característico de la libertad que distingue al hombre como animal racional, no como persona”¹⁶⁰. Es decir, lo propio del hombre es poder percatar las posibles elecciones y de forma racional poder decidirse por una, pero lo propio de la persona exige un paso más, que consiste en poder traspasar su propia naturaleza y poder darse en favor del otro. Él ilustra como el fundamento de los fundamentos, no puede radicar en la *ratio*, sino en una dimensión previa e infundada que es: el amor. Por eso postula en su obra, “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 del ser del otro”¹⁶¹. El amor, por lo tanto, no es respuesta de una decisión, sino que es una actitud infundada con la cual nos encontramos dotados y que revela nuestro ser personal. Él habla de la simpatía espontánea, que surge con la identificación del otro como otro, el problema es que a veces el amor propio está condicionado por una arrogancia o falta de apertura, que lleva a rechazar al otro como ser igual y encerrarse en sí mismo.

¹⁵⁷ Cfr. R. Spaemann, *Personas*, p. 207

¹⁵⁸ R. Spaemann, *Personas*, p. 194

¹⁵⁹ Cfr. R. Spaemann, *Personas*, p. 207

¹⁶⁰ R. Spaemann, *Personas*, p. 197

¹⁶¹ R. Spaemann, *Personas*, p. 206

Resumiendo, el núcleo último de la persona reside en el amor hacia el otro, en él reside la fuente de nuestro despliegue como lo que podemos llegar a ser sumamente. “La capacidad de verdad del hombre es (...) el paso hacia lo abierto, hacia lo libre, hacia la región en que lo que es se nos manifiesta como es”¹⁶². Ese es el camino que debe recorrer el hombre, para lograr a ser plenamente lo que está llamado a ser.

IX. Conclusión:

Concluyendo, el libro de *Personas* puede entenderse como un dialogo abierto con casi todos los pensadores del *organum filosoficum*. Entre su crítica a la concepción moderna de persona y su propuesta, se dirige a casi todos los filósofos importantes que ha habido entre Platón y los bioéticos contemporáneos, como Singer y Parfit; responde a unos y se basa sobre los planteamientos de otros. Siguiendo esta interpretación su obra puede entenderse como un intento de teoría práctica. Es decir, no sólo quiere incitar a sus lectores a reflexionar sobre los puntos analizados en este trabajo, sino además animarlos a que tenga una repercusión práctica en sus vidas.

Recapitulando brevemente las premisas centrales analizadas durante este trabajo, la persona spaemana se puede describir sobre todo como un ser ‘en relación con’. El primer problema, en él que incurrieron los modernos, fue su deligación y alienación del hombre con respecto a su propia naturaleza. Su unidad natural se vio de repente negada y considerada como un obstáculo para el propio despliegue personal. Frente al hombre como imagen divina, unidad de dos co-principios que constituyen un ser viviente, en el escenario moderno apareció un ser reducido a una de sus partes esencialistas, mientras que el resto de él quedó oculto por el telón. En consecuencia, este desgarramiento interior tuvo sus repercusiones a la hora de intentar definir al ser humano. La mayoría de los pensadores modernos descuidaron el hecho, que es justamente en y gracias a la naturaleza propia de cada ser que el hombre es capaz de alcanzar su trascendencia. Uno de los hallazgos que pretende alcanzar Spaemann, es devolver a la naturaleza el estatus que le corresponde. También resalta la importancia decisiva de lo externo a la hora tanto de auto-identificarnos como en identificar al otro como otro. La primera cuestión, presupone la segunda. Esta anotación conecta con el segundo descuido de los modernos: la euforia por el individualismo y el creciente escepticismo frente al otro. La mirada del otro, como observó

¹⁶² R. Spaemann, *Personas*, p. 207

Levinas, ya no nos inspira de entrada confianza y respeto, sino que va acompañada por una cierta carga de cinismo y desconfianza.

Frente a la creciente incertidumbre acerca de la propia naturaleza en nuestros días, Spaemann invita con su obra a volver a adoptar un punto de vista metafísico-realista y volver a considerarse con un cierto sentido común. Él nos define, en cuanto personas humanas como seres en unidad con nuestra propia naturaleza, entendiéndola en oposición a Kant no como un obstáculo, sino como la llave inherente hacia la propia trascendencia; somos en cuanto seres racionales, aptos de tomar el rumbo de nuestras vidas, seres comunicativos y abiertos hacia el encuentro con el otro y es en una relación interpersonal que lograremos descubrirnos y desarrollarnos plenamente, porque ser persona es ser plural. Spaemann quiere recobrar la grandeza del misterio de la persona, rompiendo con todos los esquemas rígidos, aparentemente verdaderos, y mostrar la imposibilidad de dar con una solución exacta. En relación a esto, su libro se muestra como un intento posible de acercarnos al enigma dinámico de nuestras vidas.

De modo similar a los pensadores medievales Spaemann percibió, que el camino apropiado para hallar la realidad de las nociones primeras, entre las cuales pertenece el concepto de persona, no es seguir el eje horizontal de la extensión, sino profundizar de modo vertical. Para Spaemann la labor filosófica no consiste en la invención de nuevas teorías, sino en penetrar y profundizar sobre las cuestiones más obvias; sobre lo ya dado de antemano. La originalidad de su obra consiste justo en esta renuncia por una originalidad en términos modernos y volver a hablar sobre lo original por excelencia. El vuelve a fijarse en lo real desde la realidad misma; y entiende el camino hacia las cosas en sí mismas, como una tarea continua, que implica la revisión de los hallazgos filosóficos anteriores. Al respecto, reconoce su deuda con las aportaciones de la tradición de la filosofía occidental, en especial con pensadores como Aristóteles, Sócrates y la tradición medieval. Retoma y reelabora su concepción de naturaleza, alma, persona, telos, *energeia*, corazón ...etc. Su novedad, por lo tanto, reside en volver el estudio sobre estas nociones. En relación a lo dicho, el filósofo francés Rousseau dijo una vez: “All great revolutions have understood themselves not as innovations, but as restoration, as recourse to an old forgotten and betrayed truth.”¹⁶³

¹⁶³ H. Zaborowski, *Robert Spaemann's Philosophy*, p.15; Rousseau, *Bürger ohne Vaterland, Von der Polis zur Natur-Die Kontroverse um Rousseaus ersten "Discours"*, p.37

X. Bibliografía:

- Aristóteles, *Et.Nic.*, Ed Bilingüe de Clásicos Políticos, Madrid, 1985; tr. M. Araujo y J. Marías
- T. Aquino, *Suma contra los Gentiles* (III, 111-113), Madrid: Ed. Bilingüe. Vol. 2.,1953
- J. M. Burgos, *Reconstruir la persona Ensayos personalistas*, Biblioteca Palabra, 2009
- A. G. Coll, *La persona humana, El debate sobre su concepto*, Editorial Síntesis, 2015
- Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 46, 1998
- C. Diaz, *La persona como don*, Bilbao, DDB, 2001
- A. M., González, *Naturaleza y Dignidad, Un estudio desde Robert Spaemann*, Eunsa, 1996
- D. Hume, *A Treatise of human Nature*, Ed. By L.A. Selby-Bigge., Oxford, Clarendon,1973
- E. Husserl, *Die Krise der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana VI*, La Haya: M.Nijhoff, 1962, Beilage XX; tr. cast.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.*, Barcelona, Critica, 1991
- E. Husserl, *Ideas Relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* Libro II, Traducción Antonio Zirion Q., México, UNAM, 1997
- E. Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Edición y traducción de Cesar Moreno y Javier San Martin, Madrid, Alianza 1994
- T. Jantschek, *Von Personen und Menschen. Bemerkung zu Robert Spaemann*, en: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 46, 1998, pp. 465-484
- G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (1703-04), Edición por Javier Echevaria Ezponda, Madrid, Editora Nacional, 1977
- J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding, Of Identity and Diversity*, New York: Prometheus Books, 1995
- J. Locke, *Ensayos sobre el entendimiento humano* III, 6, § 37, vol.2
- M. Matussek, *Der Denker im Bürgerkrieg*, Der Spiegel 19, 07.05.2012, Recurso electrónico: <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-85586221.html>
- A. Millán Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, Madrid, Rialp, 1976
- E. Mounier, *Personalism*, Routledge & Kegan Paul LTD, 1950
- L. Polo, *Quien es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Rialp, 1991
- A. Ramos, *Signum: de la semiótica universal a la metafísica del signo*, Pamplona, Eunsa, 1987
- J. F. Selles, apuntes de la asignatura: Antropología Metafísica, impartida en el año 2015
- R. Spaemann, *Basic Moral Concepts*, London, Taylor & Francis Ltd, 1990

- R. Spaemann, *Das Natürliche und das Vernünftige*, München, Piper, 1987
- R. Spaemann, *Felicidad y Benevolencia*, Madrid, Rialp, 1991
- R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1989
- R. Spaemann, *Lo Natural y lo Racional*, Madrid, Rialp, 1989
- R. Spaemann, *Personas: Acerca de la distinción entre Algo y Alguien*, Eunsa, 2000
- R. Spaemann, *Sobre Dios y el Mundo, Una autobiografía dialogada*, Biblioteca Palabra, 2014
- R. Spaemann, *Über Gott und die Welt. Eine Autobiographie in Gesprächen*. Klett-Cotta, Stuttgart, 2012
- H. Zaborowski, *Robert Spaemann's Philosophy of the Human Person; Nature, Freedom, and the Critique of Modernity*, Oxford University Press, 2010
- X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza, 1986