

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XL
Julio-Diciembre 2024
Número 78

SUMARIO

ARTÍCULOS

José Martínez Hernández <i>El legado de Sócrates. La fidelidad al pensamiento</i>	369-388
José Joaquín Castellón Martín <i>Intuiciones éticas en la moral del Papa Francisco: Una mirada de conjunto</i>	389-410
José Luis Caballero Bono <i>Las islas y el continente. Aproximación a la obra dramática de Karol Wojtyła y Edith Stein</i>	411-428
João Manuel Duque <i>¿Qué libertad y qué religión? Consideraciones Antropo-teológicas sobre la libertad religiosa</i>	429-443
Carmen Romero Sánchez-Palencia - Vicente Lozano Díaz <i>Intersubjetividad y existencia: La hermenéutica del rostro levinasiana</i>	445-464
Anita Cadavid Calle <i>Una aproximación a la reflexión de Robert Spaemann sobre la anatomía de la felicidad. La antinomia de la felicidad y el amor benevolente</i>	465-479
Jean Paul Martínez Zepeda <i>El concepto como hábito semántico en Guillermo de Ockham. La Lógica Nominalista Franciscana en la teoría del signo natural del S. XIV.</i>	481-503
Manuel A. Serra Pérez <i>¿Es necesario un acto de ser? La raíz del tomismo en cuestión</i>	505-524
José Luis Meza-Rueda <i>Meditación teológica acerca de la promesa transhumanista del mejoramiento humano.</i>	525-544
Carmen Ramírez Hurtado <i>La performatividad artística como instrumento de cambio: una visión de la musicalidad en la Buena Nueva</i>	545-570
Joan Tahull Fort <i>La irrupción de las mascotas en los hogares. ¿Por qué las familias tienen animales domésticos?</i>	571-596
Antonio Sánchez Román <i>La poética del compromiso en Antonio López Baeza: estética, ética y mística</i>	597-616
NOTAS Y COMENTARIOS	
Pedro García Casas <i>¿Por qué seguir aún en la Iglesia Católica tras la crisis de los abusos? Desde el pensamiento teológico de Joseph Ratzinger</i>	617-630
BIBLIOGRAFÍA	631-660
LIBROS RECIBIDOS	661-662
ÍNDICE DEL NÚMERO XL	663-666

CARTHAGINENSIA

ISSN 0213-4381 e-ISSN 2605-3012
<http://www.revistacarthaginensia.com>
e-mail: carthaginensia@itmfranciscano.org



Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Pza. Beato Andrés Hibernón, 3
E-30001 MURCIA

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

Director / Editor

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia, España)
Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Secretario / Secretary

Miguel Ángel Escribano Arráez (Instituto Teológico de Murcia, España)
Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Staff técnico / Technical Staff

Juan Diego Ortín García (corrección de estilo), Domingo Martínez Quiles (gestión de intercambios), Diego Camacho Jiménez (envíos postales).

Consejo Editorial / Editorial Board

Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Mary Beth Ingham (Franciscan School of Theology, USA), Jorge Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Marta María Garre Garre (Instituto Teológico de Murcia, España), Cristina Inogés Sanz (Facultad de Teología SEUT Madrid, España), Ivan Macut (Universidad de Split, Croacia), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Gertraud Ladner (Institut für Systematische Theologie, Universität Innsbruck, Deutschland), Rafael Luciani (Boston College, Boston, Massachusetts, USA), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España), Mary Melone (Pontificia Università Antonianu, Roma, Italia), Simona Paolini (Pontificia Università Antonianu, Roma, Italia), Pedro Riquelme Oliva (Instituto Teológico de Murcia, España), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dormund, Deutschland), Teresa Toldy (Universidade Fernando Pessoa, Portugal), Manuel A. Serra Pérez (ISEN, Murcia, España), Jesús A. Valero Matas (Universidad de Valladolid, España), Olga Consuelo Vélez Caro (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia), Antonina María Wozna (Asociación de Teólogos Españolas, Madrid, España).

Comité Científico / Scientific Committee

Nancy. E. Bedford (Evangelical Theological Seminary, Evanston, USA); Jaime Laurence Bonilla Morales (Universidad San Buenaventura, Bogotá, Colombia); David B. Couturier (St. Bonaventure University, NY, USA); Mauricio Correa Casanova (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile); Mary E. Hunt (Women's Alliance for Theology Ethics and Ritual, USA); Lisa Isherwood (University of Wonchester, UK); Francisco José García Lozano (Universidad Loyola, Granada, España); Hans Josef Klauck (Facultad de Teología, Universidad de Chicago, USA); Mary J. Rees (San Francisco Theological School, USA); Cristina Simonelli (Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale, Milano, Italia); Susana Vilas Boas (Universidad Loyola, Granada, España).

Secretaría y Administración

M. A. Escribano Arráez. Pl. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.

La suscripción para 2024 es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o \$ 5.

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Editor at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Single or back issues: 20 € or \$ 30. Single article in PDF 3 € or \$ 5.

Antiguos directores

Fr. Francisco Víctor Sánchez Gil (+2019) 1985-1989. Fr. Francisco Martínez Fresneda, 1990-2016.

D.L.: MU-17/1986

Impresión: Compobell, S.L.

**UNA APROXIMACIÓN A LA REFLEXIÓN DE ROBERT SPAEMANN
SOBRE LA ANATOMÍA DE LA FELICIDAD. LA ANTINOMIA DE LA
FELICIDAD Y EL AMOR BENEVOLENTE**

AN APPROACH TO ROBERT SPAEMANN'S REFLECTION ON THE
ANATOMY OF HAPPINESS. THE ANTINOMY OF HAPPINESS AND
BENEVOLENT LOVE

ANITA CADAVID CALLE
Instituto de Estudios Superiores de la Mujer
Ateneo Pontificio Regina Apostolorum
anita.cadauid@upra.org

Recibido 19 de julio de 2023 / Aceptado 29 de octubre de 2023

Resumen: En *Felicidad y benevolencia* Robert Spaemann se pregunta dónde se ubica la felicidad en relación con la persona. ¿dentro? o ¿fuera? Esto lleva al filósofo alemán a una investigación más profunda sobre conceptos aparentemente antagónicos. Es cierto que uno de los objetivos de su enfoque filosófico ha sido el de superar el dualismo. La búsqueda de indicar dónde se encuentra la felicidad mueve a Spaemann a criticar el antiteleologismo como parte del paradigma en la modernidad. Para él, la felicidad pertenece al interior de la persona y también al exterior. Alguien podría decir "soy feliz" pero en su comportamiento mostrar amargura. Esto sería una contradicción. Por otro lado, se podría contemplar a alguien en un dolor profundo y viviéndolo con serenidad y espiritualidad. Este artículo trata de mostrar este debate incluyendo el papel que, en él juegan las estructuras personales como la libertad.

Palabras clave: Felicidad; Benevolencia; Interioridad; Exterioridad; Libertad; Teleología.

Abstract: In *Happiness and Benevolence* Robert Spaemann asks himself where happiness belongs in relation to the person. To the inside or the outside? This takes the German philosopher into deeper research on apparently antagonizing concepts. It is certain that one of the goals of his philosophical approach has been that of overcoming dualism. The quest for indicating where happiness is located moves Spaemann to criticize the antiteleologism as part of the paradigm in modernity. For him, happiness belongs to the inside of the person and to the outside too. Someone could say "I am happy" but in his behavior show bitterness. This would be a contradiction. On the other hand, one can see somebody in a deep pain and still living it with serenity and spirituality. This article tries to show this debate including the role personal structures such as Freedom play in it.

Keywords: Happiness; Benevolence; Interiority; Exteriority; Freedom; Teleology.

Introducción

La pregunta por la vida lograda atraviesa la historia del pensamiento bajo diversas formas. Diferentes corrientes han dado variadas respuestas; el eudemonismo, hedonismo, el utilitarismo, cada una a su modo, han buscado responder la cuestión de qué es la felicidad y si ésta es alcanzable o no. El hecho es que hoy se podrían agrupar de manera casi antinómica: eudemonía - universalismo, ética de la virtud - deontologismo. En el estudio introductorio a la obra de Robert Spaemann “*Felicidad y Benevolencia*” se afirma que la eudemonía y el universalismo constituyen el dualismo ético fundamental (Cfr. Spaemann, Barco, y Spaemann 1991, 11-25).

Es común en la obra del autor alemán presentar las dicotomías a las que, según él, ha quedado sometido el pensamiento occidental a partir de la modernidad. En su obra en general y de manera particular desde su habilitación, ha buscado poner en evidencia la contraposición de conceptos que brota del cambio de paradigma ocurrido en la modernidad¹. Existen dos artículos, por ejemplo, en los que se explican las antinomias que se recogen de la lectura de aquel período de la historia. Estas contraposiciones terminan por ofrecer una visión reductiva de la realidad a los ojos de Spaemann. En el artículo “*Natur*” (Spaemann 1973) (1973) hace un recorrido por las principales antinomias de la realidad: Natural-innatural, *natura-voluntas*, naturaleza-gracia, -naturaleza-historia. Análogamente en su obra “*Felicidad y Benevolencia*” (1989) afirma que existen “antinomias” en el ámbito de la ética basadas en aquellas otras provenientes de la metafísica. Éstas se basarían en la respuesta a la pregunta de dónde reside la felicidad y quien determina si alguien es feliz o no. Aristóteles consideraba en tal sentido que la felicidad se determina al final de la vida del hombre y mirando a la totalidad de ésta.

Concuera también con nuestro razonamiento el que el hombre feliz vive bien y obra bien, pues a esto es, poco más o menos, a lo que se llama buena vida y buena conducta. Es evidente, además, que todas las condiciones requeridas para la felicidad se encuentran en nuestra definición. (Aristóteles, s. f., 1098b20-25)

¹ (Cfr. Amori 2005) Matteo Amori leyendo la obra “Fénelon” de Spaemann se pregunta sobre cómo es posible que la realización de sí y el amor a Dios por sí mismo se convirtieran en conceptos antagónicos. La tesis de Spaemann en su texto de habilitación es que precisamente la disputa entre Bossuet y Fénelon es la prueba del cambio de paradigma que ya estaba presente en el siglo XVIII.

Y más adelante continúa

Pues la felicidad requiere, como dijimos, una virtud perfecta y una vida entera, ya que muchos cambios y azares de todo género ocurren a lo largo de la vida, y es posible que el más próspero sufra grandes calamidades en su vejez. (Aristóteles, s. f., 1100a1-5)

Hoy la cuestión no está del todo resuelta porque la interioridad humana tendría también algo que decir a la hora de juzgar si alguien es feliz o no. Una de las referidas antinomias podría presentarse aquí como paradigmática: interior y exterior. En efecto, si la vida lograda se considera como una totalidad ¿por qué entonces reducirla a uno solo de estos ámbitos?

No existe la vida lograda al precio de la pérdida de la realidad. Y no es posible definir la realidad a partir de una perspectiva interiorista que se retraiga ante ella. La pura perspectiva interiorista que no cabe conciliar con su aspecto externo es lo contrario de la vivencia que ella tiene de sí misma (Spaemann, Barco, y Spaemann 1991, 82).

Sería necesario encontrar un camino en el que las así llamadas “antinomias”, se interpreten a la luz de un principio más elevado y una visión integrada de ambos. La totalidad en este caso implica el dato interior y el dato exterior. La realidad misma en tanto que totalidad, incluye ambos. En el libro *Personas*, al hablar de la “Ficción” (Cfr. Spaemann y Allodi 2013, 79-89), Spaemann sostiene que es un prejuicio moderno pensar que cuanto más objetivo es el dato, más real es. En opinión de Spaemann, en cambio, esto no es así y considera que, la realidad es “polícroma”. Esto se podría interpretar en el sentido que la realidad para ser tal está “compuesta” tanto del dato objetivo (el cual no es absolutamente puro) y el dato subjetivo (el cual tampoco es absolutamente puro). La realidad “completa” debería tener estos dos elementos juntos.

Si se echa un vistazo a la historia, se puede ver que hay momentos en los que el énfasis se hace más de un lado que del otro creando algunos problemas de tipo teórico y práctico. La modernidad en términos generales ha querido encontrar certezas matemáticas sobre la realidad, la postmodernidad ha puesto, por el contrario, el acento en la percepción subjetiva. Esto tiene manifestaciones particulares en el campo de la vida en sociedad y más aún en el campo de la política.

En este trabajo se planteará en un acercamiento inicial un análisis de la antinomia interioridad-exterioridad, seguido de sus implicaciones para la libertad, entendida ésta como autoposición que parte de la «naturaleza recordada»², asumida y frente a la cual se ha tomado una postura a partir de la «distancia interior»³. Finalmente se ofrecerá una posible solución a través de la tesis del *amor benevolentiae* de Spaemann.

Robert Spaemann dedica un capítulo de su obra “*Felicidad y Benevolencia*” para hablar de las antinomias de la felicidad, las cuales, como se ha ya dicho, aunque en realidad se reducen a la fórmula interioridad-exterioridad, sin embargo, se podrían expresar con algunos matices como: reflexión-espontaneidad⁴ y/o tranquilidad-excitación. En la obra en cuestión la pregunta que se pone en ese preciso capítulo es: ¿dónde reside la felicidad? ¿en la reflexión y en la tranquilidad? O en ¿la espontaneidad y excitación? En la obra “*Reflexion und Spontaneität Studien über Fénelon*”, Spaemann concluye que la reflexión sería la capacidad de tomar distancia de las propias acciones evaluándolas a la luz de principios. La espontaneidad como contraparte, sería una forma de acción que surge de la libertad y de la responsabilidad personal, es la capacidad de actuar de acuerdo con principios, esto luego de la exposición del debate sobre el amor puro entre Bossuet y Fénelon. En “*Felicidad y Benevolencia*” se explica la tranquilidad como ausencia de agitación y la espontaneidad como la agitación emocional. Al hablar de felicidad, ninguno de estos estados es permanente, por ejemplo, la paz y el sosiego interior (tranquilidad), se ven afectados por la lívido (excitación) haciendo que la búsqueda de la felicidad se manifieste como “intranquilidad”. El deseo expresado con la frase “*no te vayas*” denota intranquilidad dirigida a la consumación del amor. En otras ocasiones la felicidad se experimentará en el reposo necesario después de un momento de agitación.

² (Cfr. Spaemann, Robert, Böckel, y Böckenförde 1973) El concepto de “*erinnert Natur*” aparece en varios textos de Spaemann haciendo alusión al concepto de libertad. La naturaleza recordada, hace alusión también a una naturaleza interiorizada y por lo tanto presupuesto y medida del actuar racional.

³ *Innerer Differenz*. Este término es utilizado por Spaemann en su obra filosófica y en particular relacionado con su concepto de Persona. La Persona posee su naturaleza, no se identifica con ella y por lo tanto puede establecer una relación con la misma en la que incluso se puede distanciar de sí para tomar una postura ante sí mismo y ante la realidad.

⁴ Este binomio ya ha sido abordado ampliamente en la obra “*Studien über Fénelon*”.

La pregunta radica en si es posible afirmar que la felicidad se basa en la reflexión y en la tranquilidad o más bien en la espontaneidad y excitación, en el dentro o fuera de sí. Es común detectar en Spaemann los conceptos apenas enunciados, como si fueran contrapuestos, al menos en apariencia. Una de las características de la filosofía de este autor, reside en buscar un mutuo entendimiento entre las ideas que aparentemente se encuentran opuestas con la finalidad de incluirlas en una concepción de realidad más amplia y que supera así los dualismos.

Desde la perspectiva del autor alemán el hombre, en cuanto “ser excéntrico”⁵, puede ser estudiado desde dos puntos de vista: desde un aspecto interno, la cual centraría el criterio de felicidad en la vivencia subjetiva del fracaso o del triunfo y desde un aspecto externo cuyo criterio está en la consideración completa de la vida, tal como podría hacer un observador que habla en tercera persona.

Ninguna de estas dos es completa: la primera, porque excluye la noción de vida como totalidad y la segunda porque excluye la experiencia subjetiva de la vida. El fundamento de esta antinomia, según Spaemann se encuentra en la contraposición Razón-Vida, recurrente en sus escritos. La vida se define por su centralidad y la realidad solo deviene tal si es importante para sí, lo demás permanecerá ignorado. Spaemann lo explica del siguiente modo

La vida significa centralidad en sí en un medio orgánico. El viviente es un dentro que se aísla frente a un afuera. Transforma todo lo que le afecta en medio, otorgándole de ese modo significado. El viviente entiende el mundo dando significado a todo lo que le afecta en el contexto de la propia autoafirmación y autorrealización. Lo que queda absolutamente sin comprender no existe para él (Spaemann, Barco, y Spaemann 1991, 134).

La razón se despierta con la conciencia de que “hay cosas que no comprendo” y, por tanto, se abre a la realidad en su conjunto. En esto se funda la apertura al mundo. A la “centralidad de la vida”⁶, se opone entonces la uni-

⁵ Esta tesis de Helmut Plessner está muy presente en el pensamiento de Spaemann. Recurre a ella para afirmar que la persona es capaz de elevarse sobre sí misma, sobre su entorno. Esto está a la base de la consideración de que la realización de la naturaleza se da en la medida en que la persona se emancipa de la misma, es decir, no se identifica con ella, sino que entra en relación con la misma.

⁶ El concepto “centralidad de la vida” se asemeja a lo que Spaemann llama “identificación con la naturaleza”. Él sostiene que la persona no se identifica con su naturaleza, sino que la posee, estableciendo una relación con ésta.

versalidad de la razón, relativizando la vida misma en el sentido de que ésta no se encuentra completamente “despierta”. Spaemann afirma, siguiendo el Comentario de Tomás de Aquino a la Ética Nicomaquea «*Qui non intelligit non perfecte vivit, sed habet dimidium vitae*. El que no conoce, no vive en el sentido completo de la palabra. Tiene vida a la mitad. La vida no consciente es por así decirlo, *solo vida*»⁷. La percepción de la antinomia de la felicidad fundada sobre este antagonismo (razón-vida) llevó a Aristóteles a un “compromiso” consistente, según Spaemann, en desentenderse de la noción de felicidad absoluta en cuanto realización de lo incondicionado y perseguir en su lugar la felicidad humana en la polis.

I. Interioridad

A. Análisis

La interioridad que, podría ser llamada espacio de auto-relación, se funda en esa misma capacidad de relacionarse consigo mismo en un ámbito privado. Es también un espacio de consulta consigo mismo, de lectura de sí y uno de los momentos en los que es posible ejercer la “emancipación” de la propia naturaleza. Esta es una de las características principales del ser humano: la auto-relación, ser excéntrico (fuera de su centro), es decir, estar dotado de la capacidad de mirarse a sí mismo y tomar una postura ante el exterior.

El ser humano en cuanto teleológicamente constituido, posee su interioridad, la conoce, se familiariza con sus movimientos y emociones, no como fines en sí, sino como un “para qué”⁸ intrínseco que posee manifestaciones externas. Esta exterioridad no anula su interioridad, sino que la expresa y la significa a través de una tensión que, podría llamarse en términos de Guardini, “polar”. La barrera dentro-fuera es un límite de intercambio permanente.

⁷ (Spaemann 2011, 82) *Qui non intelligit non perfecte vivit, sed habet dimidium vitae. Wer nicht erkennt, lebt nicht im vollkommenen Sinn des Wortes. Er hat Leben nur zur Hälfte. Bewusstloses Leben ist sozusagen nur Leben.* (La traducción es de la autora).

⁸ Spaemann utiliza la estructura “*um... willen*” la cual expresa una finalidad en el modo de “por amor de”.

Este intercambio no sucede según leyes puramente mecánicas, sino que en él gobierna un momento de espontaneidad del viviente. El viviente no sufre simplemente influjos mecánicos. Además, reacciona ante un mundo interpretado. Antes que nada, el viviente traduce como dice Niklas Luhmann, la complejidad exterior en complejidad interior, en ello el viviente puede engañarse o ser engañado.⁹

¿Qué ocurre cuando esta “tensión” se rompe y el énfasis de la vida lograda se coloca solo en la interioridad? A este extremo de la tensión se pueden asociar otras formas de ver la vida lograda: la sola reflexión y la tranquilidad. Si se asume el concepto de reflexión hegelianamente, es decir, como el proceso en el que la mente se examina a sí misma y la tranquilidad como la ausencia de agitación previamente mencionada; es posible afirmar con Spaemann que la vida lograda no reside en este extremo de la dinámica. La vida “únicamente” consigo mismo no es posible pues, incluso en los momentos de soledad o aislamiento en los que aparentemente no hay un “otro”, existirán de todos modos las sensaciones y los estímulos: el “otro” así esté reducido a ser “calor”, “frío”, “hambre”, “soledad”, interpela en cuanto “otro” que impulsa a “moverse” de algún modo, del solo estado de reflexión o tranquilidad a un estado de mayor actividad con la finalidad de dar una respuesta. El “sosegado” estará siempre sujeto a la irrupción de otro (Cfr. Spaemann, Barco, y Spaemann 1991).

¿Qué riesgos habría en el identificar unilateralmente la vida lograda con la interioridad? Desde luego, si la interioridad se concibe como un espacio solipsista, el desenlace es muy probablemente una vida individualista. Siguiendo esta línea de pensamiento, sería posible considerar el individualismo como uno de los desafíos del mundo occidental. El bienestar económico producido por el liberalismo, por ejemplo, con independencia de la cualidad moral del mismo, ha generado algunos centros de riqueza y no pocas periferias de miseria y degradación social. Esto si se piensa en los grandes conglomerados urbanos, pero si se va a las pequeñas comunidades y grupos familiares el fenómeno es similar; la exaltación del individuo sin una moderación externa ni educación de la misma en la sana tensión con la vida social, generan también fenómenos de aislamiento y rechazo. De nuevo se hace presente la barrera dinámica del dentro-fuera.

En algunas ocasiones el ver en el “otro” un extraño o una amenaza, contribuye al individualismo. Un ejemplo es la postura ante el fenómeno migratorio. Sin entrar a analizar las causas y consecuencias políticas y económicas

⁹ R. SPAEMANN - J. L. DEL BARCO, *Felicidad y benevolencia*, 241.

de la migración en la actualidad, que no es el objeto de este escrito, se podría observar que, en ocasiones aquel que es diferente suscita miedo e incluso podría ser declarado “culpable” de los males que afligen a la sociedad de llegada. Esta posición retrae aún más a los sujetos en una vida “interior” a sí mismos o a las comunidades a las que pertenecen, porque el que es diferente supone un “peligro” del que es necesario defenderse. El problema es ver en la exterioridad un peligro. Si se considera que, una de las características de la vida lograda es la totalidad, la “felicidad” basada en el individualismo que ve en el exterior una amenaza, podría generar espacios de “comodidad” entre iguales, pero no la felicidad como concebida en sentido clásico donde uno de los componentes principales es la vida política.

B. Libertad

El ser humano como ser social no puede entenderse en modo separado de los demás. En los párrafos precedentes se han evidenciado algunos riesgos presentes en el concebir la vida lograda como la sola interioridad. El hombre está siempre expuesto al mundo del que hace parte, no solo en el sentido “*Umwelt*” (mundo ambiente) sino y sobre todo “*Lebenswelt*” (mundo de la vida). El “otro” siempre va a interpelar y requerir una respuesta consciente e intencional. De otro lado, la libertad entendida como “total” en un ser finito como el hombre supone una contradicción.

Toda medida a favor de la libertad implica su misma limitación y la realización de la libertad total llevaría a su misma destrucción. Sólo cuando se acepta mediante un acto libre de autodeterminación la norma en cuestión, ésta deja de ser una limitación exterior de la libertad (Spaemann, Barco, y Spaemann 1991, 115).

En este sentido, la libertad entendida sólo como afirmación de la propia interioridad se debate en una contradicción. La respuesta del hombre al mundo debería estar impregnada del interior en cuanto autoposesión y a la vez del exterior en cuanto contacto con un dato fuera de sí que interpela.

La vida lograda vista solo desde el punto de vista de la interioridad queda pobre, no es total. Spaemann explica este “repliegue” como una especie de fanatismo de la pasión, el cual cae en el relativismo. El fanático se encierra en su vivencia subjetiva, sabe que su modo de ver las cosas resiste a un examen externo y, por lo tanto, renuncia a convencer a otros para que nadie lo contradiga (Cfr. Spaemann, Barco, y Spaemann 1991, 221). La realidad

muestra que será necesaria la referencia al “otro”, al mundo, a una comunidad. Por esto es por lo que hace falta analizar el concepto de exterioridad.

II. Exterioridad

A. Análisis

El hombre está presente en el mundo de manera diferente a otros seres vivientes. Von Uexkhüll¹⁰ desarrolló la idea del “círculo funcional” en la que el animal tiene sensores y efectores que le permiten reaccionar al ambiente (*Umwelt*) sobre todo en relación con la alimentación. Ernst Cassirer (Cfr. Cassirer 1968, 27-50) se preguntó si en el hombre, se establecía la misma relación con el exterior (a través de sensores y efectores) a la que alude Von Uexkhüll. Para Cassirer hay una diferencia cualitativa: el mundo que está ante el hombre es un mundo humano, simbólico, más allá de reaccionar, el hombre “responde” al mundo que tiene frente a él. Si con el vitalismo se podría decir que la vida es más que un conjunto de reacciones fisicoquímicas, el mundo humano es el mundo de las relaciones, del significado, de la mutua afirmación. Para Aristóteles, el hombre encuentra su plenitud en la polis:

Para el estagirita, la vida lograda es solo la vida dirigida por la razón, por ello la ética es una parte de la filosofía política. La vida del individuo no es una totalidad completa sino parte de un todo, parte de una polis. Solo la Polis es autárquica y solo en relación con la Polis se puede hablar de vida lograda. (Spaemann, Barco, y Spaemann 1991, 98)

¿Qué ocurre cuando se rompe la tensión “polar” y se pone el énfasis de la vida lograda en la exterioridad? A este concepto pueden ser asociados espontaneidad y éxtasis, entendiendo éste como agitación o intranquilidad. Al poner el peso en este lado de la tensión, aparecen dos realidades en las que el sujeto se pierde en un “todo” exterior a él que, a su vez le dice lo que sería la vida lograda o por lo menos “cómo habría que conducirse”. Spaemann sostiene que Hobbes afirma que, habría dos mandamientos supremos: asegurar la paz y:

¹⁰ Cfr. VON UEXKÜLL JAKOB, *The Theory of Meaning*, Semiotica v.42 no. 1, Amsterdam Mouton De Gruyter 1982.

Someterse sin reservas a las condiciones de autoconservación, en particular al poder del Estado, el cual tiene el poder sobre la muerte violenta de los súbditos mediante el monopolio de la violencia. La ética es la obediencia a las leyes del Estado (Spaemann, Barco, y Spaemann 1991, 86).

Al igual que con el énfasis en la interioridad, existe ahora el riesgo de actuar en virtud del temor a “x” en este caso particular a la muerte violenta perpetrada por el Estado o por alguien más. No siempre el recurso del Estado o del grupo como tal es la muerte violenta en sentido estricto, sino la persecución en virtud de las propias ideas o de algún tipo de elección, creencia o no creencia. A fin de cuentas, se trata de encontrar en la estructura estatal o análoga o inclusive en el líder carismático, el depositario del contenido “acabado” de bien y por lo tanto la autoridad para determinar en modo casi absoluto como se debe vivir.

El “exterior” al que se refiere este texto podría encuadrarse en la serie de estructuras sociales, culturales o políticas que determinarían lo que es felicidad y lo que no es. El primer ejemplo que podría venir a la mente es el del Estado totalitario y, sin demeritarlo, existen realidades análogas en las que se dan dinámicas similares. Otra imagen es la de los grupos sectarios o con características particulares que aíslan al sujeto de su entorno y lo introducen en una “exterioridad” concreta y limitada, otro caso es el “Integralismo¹¹” en el que la aparente síntesis política entre el poder temporal y espiritual parecerían dar una respuesta al “conflicto” naturaleza y gracia.

Es conocido que en virtud de la naturaleza racional del hombre y de su apertura a la trascendencia, «el cristianismo ha afirmado que la felicidad como tal trasciende toda experiencia» (Spaemann, Barco, y Spaemann 1991, 107). Desde este punto de vista, la felicidad del hombre no se encuentra en la satisfacción inmediata de placeres y necesidades, sino que se encuentra en la trascendencia y más aún en el Trascendente. La espiritualidad humana juega un papel muy importante a la hora de hablar de la felicidad.

Si se retoma la citación de Hobbes, la estructura estatal establecería en el contrato social las condiciones para la autoconservación y evitar el *summum malum*, lejos del *summum bonum* que se encuentra en la polis aristotélica. Spaemann considera tal modo de pensar como característico de la moder-

¹¹ El concepto lo ha utilizado Maurice Blondel en 1904, luego el Card. Suhard en 1947 y finalmente Hans Urs Von Balthasar en un ensayo que lleva el mismo nombre publicado en 1963 y posteriormente revisado y vuelto a publicar en 1988 bajo el título “*Integralismus Heute*”.

nidad y profundamente antiteleológico. El fin (Cfr. Spaemann y Löw 2005, 90) del hombre se vuelve su conservación (*Selbsterhaltung*) no su trascendencia. Es el triunfo de la suficiencia de la naturaleza sin referencia alguna a la trascendencia (Long 2022), en otras palabras, la visión de la felicidad vuelve a ser reductiva.

Si se busca ir a fondo, este modo de ver la felicidad contrapone naturaleza y gracia y, de la contraposición saldría vencedora la naturaleza, entendida de modo esencialista. El hombre se entiende como “ya acabado”; el Estado y él mismo pueden asumir esto como tal, como si fuera una receta. El debate que contrapone naturaleza y gracia afirma,

(...) la autonomía de la naturaleza frente a la cual la gracia es un *superadditum* que al final podría no estar, es accidental, la obediencia de la naturaleza consistiría en la capacidad para ser llevado al nuevo destino por la omnipotencia divina (Cfr. Spaemann 1973).

B. Libertad

Luego de ver el reduccionismo y la problemática que supone considerar la vida lograda solo desde el aspecto de la exterioridad, entra la pregunta por la libertad. ¿Dónde queda? A primera vista parecería desaparecer pues, se creería que, los particulares de la experiencia humana estuvieran al servicio de un todo sin tener en cuenta al sujeto que las vive. De otro lado se podría decir que el sujeto acepta “libremente” —sería necesario ver el modo— la determinación que le viene de fuera.

Tal concepción no es la idea de una libertad entendida como autoposeción en la que también entran en juego la responsabilidad hacia sí mismo y el mundo alrededor. La libertad tomaría el estímulo exterior y entraría en el espacio de “consulta consigo mismo” gracias al cual, el sujeto adoptaría una postura al respecto. Anular esta posibilidad sería anular que el hombre pertenece a un “*Lebenswelt*” y que no solo reacciona a los estímulos, sino que responde (razón) al mundo.

A modo de conclusión: El Amor *Benevolentiae*

Hasta aquí se ha querido mostrar cómo el hacer énfasis en uno de los extremos de la antinomia de la felicidad entendida como: interioridad- exterioridad, es insuficiente si se quiere hablar de vida lograda como tal.

La perspectiva interna no puede conducir a una vida acabada completamente. La perspectiva exterior aun cuando se represente algo como totalidad, no lo vive como felicidad. La oposición entre ambas no es más que la estructuración antinómica del conocimiento finito. (Cfr. Spaemann, Barco, y Spaemann 1991, 110)

Tanto uno como el otro visto aisladamente, ofrecen visiones reductivas de la felicidad. Spaemann ofrece un concepto que podría integrar y mantener unidos ambos polos. Se trata del “amor de benevolencia”. En la *Ética Nicomaquea* (Cfr. Arisóteles, s. f., lib. VIII), Arisóteles presenta la benevolencia como el amor altruista y generoso que busca la felicidad y el bien del otro. El amor supondría la superación del dualismo interioridad- exterioridad en la medida en que reconcilia eudemonía y deber; para el autor alemán, el amor no es la identificación sentimental con otro sino la benevolencia en cuanto característica del ser racional (Cfr. Spaemann, Barco, y Spaemann 1991, 22).

Esto implica en el pensamiento de Spaemann dos aspectos importantes: el rescate de la teleología como constitutiva del ser y la afirmación del otro como consecuencia de la percepción¹² de la realidad, en el sentido de acogida de esta. Como se ha afirmado antes, la razón significa para Spaemann “despertar” a la realidad. La apertura a la realidad permite conocer aquello que es “otro” a partir de las percepciones. La felicidad y el deber suponen percepciones. De otra parte, entre todos los significados de ser, el más radical en el pensamiento de Spaemann es el ser como identidad, como «*Selbstsein*» (ser-sí-mismo) y el paradigma de éste es el ser del hombre. El amor benevolente se expresaría hacia lo real siendo el ser personal, el «*Selbstsein*», el principal destinatario de ese amor. Esto indica un amor “racional”, propio del ser racional y siguiendo a Arisóteles, el tipo de amor que sería propio del hombre.

El amor benevolente implica que el otro no solo sea real en sí, sino que también sea real para sí (para mí). Esto sugiere una apertura constante al mundo. Para el filósofo alemán, el amor benevolente supone la superación de la contraposición entre eudemonía y deber. La felicidad no es desinteresada ni egoísta. (Cfr. Spaemann, Barco, y Spaemann 1991, 22). La característica de “benevolencia” (querer bien) de este amor implica un compromiso con el ser teleológicamente constituido, queriendo positivamente el bien al que éste tiende; el paso de la percepción no es aún amor, el amor existiría en la medida en

¹² El término utilizado en el original alemán es “*Wahrnehmung*”. A pesar de que la traducción oficial del término en español es “percepción”, éste se podría descomponer en dos: *Wahr* (verdad) y *Nehmung* (tomar en el sentido de aprehender).

que se afirme tal percepción. Una afirmación de este tipo no sería únicamente para los sujetos externos a la persona, sino incluso para ella misma en cuanto toda persona se vuelve real para sí, toda vez que despierta a la realidad, “elevándose” sobre la centralidad de lo orgánico, es decir, del “solo vivir” como se afirmó anteriormente. Estas ideas suponen la existencia de un orden del amor.

El *ordo amoris* conforma nuestra relación con la pluralidad de individuos no solamente desde el punto de vista de la proximidad y lejanía sino también y sobre todo desde el punto de vista de la jerarquía de las realidades. (Spaemann, Barco, y Spaemann 1991, 175)

El momento en el que algo se vuelve real “para mí”, supone despertar a la realidad que, además, según Spaemann significa un despertar de la razón: «*Erwachen zur Wirklichkeit* (despertar a la realidad) o también el proceso por el que todo lo real deviene real para mí: *Für-mich-wirklich-Werden des Wirklichen*» (Spaemann, Barco, y Spaemann 1991, 148) (“el hacerse real para mí de lo real/de la realidad”). En la medida en que la persona es real para sí misma y los demás también lo son es posible acudir en socorro del propio querer y del de los demás de modo responsable.

La universalidad de la benevolencia se entiende a la luz del amor a Dios como el ser Incondicionado y como Aquél que le da la unidad de sentido al orden del amor

La relación entre el amor a Dios y el amor al prójimo no es, por el contrario, un caso de forma trascendental y aplicación categorial, sino la presencia del absoluto y de su símbolo real (Spaemann, Barco, y Spaemann 1991, 166).

Esta estructura resulta exigente desde el punto de vista moral. La persona es representación del incondicionado y en cuanto representación del absoluto, es su símbolo nunca su sustitución. Spaemann se pregunta si en este orden de ideas, el amor podría ser pecado o no. La respuesta que ofrece reside en la sustitución del Absoluto con su símbolo guiado por una especie de culto a la pura espontaneidad.

Guiado por el azar o por la pasión, alguien se dedica voluntariamente a un ser sobre el que se concentra —para siempre o mientras dure la simpatía— toda la benevolencia de que es capaz. De ese modo, percibe la inconmensurabilidad de la donación a un individuo. De símbolo del absoluto, este ser se nos transforma en símbolo absoluto (Spaemann, Barco, y Spaemann 1991, 167)

Este discurso podría ayudar a comprender mejor la estructura que subyace al amor entendido como *eros* y *ágape*. Si para Benedicto XVI en *Deus Caritas Est* (Benedicto XVI, s. f., n.º 3), *eros* y *ágape* se enriquecen mutuamente en el amor cristiano, la estructura del amor de benevolencia planteada por Spaemann, soporta esa afirmación. En el amor de amistad se entiende el hacerse real del otro “ante mí” y el “yo hacerme real” para el otro, queriendo y afirmando ambos la finalidad propia de cada uno y de la relación que “nos” une, siendo ambos representación del Absoluto, a la luz del cual, se comprende la universalidad de la benevolencia. La hipérbole “todo para todos” que buscaría significar un amor abstracto que “da sin recibir” no es compatible con la experiencia de finitud a los ojos del filósofo alemán. Si hablando de felicidad es reductivo contraponer interioridad y exterioridad, reflexión y espontaneidad, al hablar del amor de benevolencia, también sería reductivo contraponer *eros* y *ágape* ya que manifiestan dos movimientos de una misma realidad.

Se ha hablado poco del tema del sufrimiento y del fracaso. Este elemento es importante para ver si una persona es feliz o no. No en el sentido de que quien sufre no pueda ser feliz. En la reflexión sobre la interioridad y la exterioridad y entendiendo la vida lograda como totalidad, se podría decir que, frente al sufrimiento y al fracaso, existe el desafío de resignificarlos en la propia biografía tanto en lo interior como en lo exterior en una unidad de sentido. Sólo así se podría afirmar que quien fracasa puede ser feliz.

La realidad es bastante compleja y pretender explicarla bajo un único punto de vista hace que el conocimiento resultante de ésta sea parcial e insuficiente. Contraponer en modo dialéctico será siempre reductivo. El desafío para el pensamiento es, sobre todo, aprender a distinguir los principios y el punto de vista desde donde se ve la realidad, sin separarlos, acogiendo siempre nuevas perspectivas sin perder la unidad del cuadro. Esto ayuda a conocer la realidad como normativa y a tomar conciencia del fundamento del bien que el hombre en cuanto ser personal está llamado a acoger. La felicidad, tan asociada al bien en sí y a la vida virtuosa, no puede prescindir del componente interno de la misma (¿en verdad soy feliz?), pero tampoco del componente externo que no solo la hace visible, sino que también la verifica.

Spaemann intenta mostrar cómo la dialéctica entre reflexión-espontaneidad (o tranquilidad-excitación) puede ser integrada a la luz de la teleología y de la trascendencia. Ambos extremos de esta relación polar se encuentran integrados en un proyecto de sí dirigido al futuro. La trascendencia de la vida hace parte del todo en cuestión y se da a través de un proceso de significación y reestructuración de la misma en el ámbito de la autocomprensión. «Recordamos

e integramos lo recordado en la medida en que nuevamente determinamos su significado en un proyecto de futuro» (Spaemann, Barco, y Spaemann 1991, 112) De esta manera la barrera dentro-fuera no muestra dos pilares aislados y contrapuestos hegelianamente entre sí, sino que, por el contrario, se presentan como dos polos de una dinámica completa, como los ejes de la totalidad de la que se habla al concebir la felicidad en sentido clásico.

Bibliografía

Amori, Matteo. 2005. «Pensiero di Robert Spaemann tra la critica della modernità e l'ontologia teleologica».

Arisóteles. s. f. *Ética Nicomachea*.

Aristóteles. s. f. *Ética*.

Benedicto XVI. s. f. *Deus Caritas Est*.

Cassirer, Ernst. 1968. *ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA Introducción a una filosofía de la cultura*. Fondo de Cultura Económica.

Long, Steve. A. 2022. «Charity, Goodness, Nature».

Spaemann, Robert. 1973. «Natur». *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe II*.

Spaemann, Robert. 2011. *Schritte über uns hinaus II*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Spaemann, Robert, y Leonardo Allodi. 2013. *Persone: sulla differenza tra qualcosa e qualcuno*. Roma; Bari: GLF editori Laterza.

Spaemann, Robert, José L. del Barco, y Robert Spaemann. 1991. *Felicidad y benevolencia*. Madrid: Rialp.

Spaemann, Robert, Franz Böckel, y Ernst Wolfgang Böckenförde. 1973. «Die Aktualität des Naturrechts». En *Naturrecht in der Kritik*, 262-76. Mainz: Grünewald-Verlag.

Spaemann, Robert, y Reinhard Löw. 2005. *Natürliche Ziele: Geschichte und Wiederentdeckung teleologischen Denkens*. Stuttgart: Klett-Cotta.

von Uexküll Jakob. 1982. *The Theory of Meaning*. Semiotica v.42 no. 1. Amsterdam Mouton de Gruyter.

RESEÑAS

Aldave Medrano, Estela, *La muerte de Jesús en el Evangelio de Juan. Historia y memoria* (FMF) 631-632; **Baura de la Peña, Eduardo - Sol Thierry**, *Iglesia, personas y derechos. Curso introductorio al derecho canónico* (MAEA) 652-654; **Bertazzo, Luciano**, *Colligere fragmenta. Studi e ricerche di storia religiosa* (MAEA) 648-650; **Cano Gómez, Guillermo J.**, *Historia de los padres y doctores de la Iglesia* (DTC) 650-652; **Doyle, Eric**, *The essence of Franciscan Spirituality* (MAEA) 654-656; **Enxing, Julia**, *Culpa y pecado de (en) la Iglesia. Una investigación en perspectiva teológica* (BPA) 640-641; **Guijarro, Santiago**, *La memoria viva de Jesús. Dinámicas de la transmisión oral* (FMF) 632-633; **González de Cardedal, Olegario**, *La pregunta por Dios. Experiencias límite y respuestas de fe* (PSA) 641-643; **Kessler, Hans**, *¿Resurrección? El camino de Jesús hasta la cruz y la pas* (JMSC) 643-647; **Lampe, Peter**, *Los primeros cristianos en Roma. De Pablo a Valentín* (FMF) 633-635; **Lohfink, Gerhard**, *Al final ¿la nada? Sobre la resurrección y la vida eterna* (FMF) 647-648; **Lohfink, Gerhard**, *Entre el cielo y la tierra. Una nueva interpretación de los textos bíblicos fundamentales* (PSA) 635-636; **Noguez, Armando**, *Las grandes controversias de Jesús. Relatos, historia y mensaje descolonizador según Marcos* (FMF) 636-637; **Pikaza, Xabier**, *Enséñanos a orar. El libro de los Salmos. Lectura cristiana* (FMF) 637-638; **Vásquez Pérez, María Nely**, *Lectura postcolonial de Gálatas en Tatha Wiley y Davina López. Claves metodológicas para una espiritualidad bíblica* (MRVA) 638-639; **Yugar, Theresa A. – Robinson, Sarah E. – Dube, Lilian, - Hinga, Teresia Mbari**, *Valuing Lives, Healing Earth: Religion, Gender and Life on Earth* (AMW) 656-660.



INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM
Servicio de Publicaciones

