

mento, adopta un punto de vista prescriptivo, haciendo una referencia expresa a la «primavera española», a la *Spanish Revolution* de los meses durante los que escribió el texto, desde la que señala la necesidad de recuperar lo político y la política a través de la democracia real y de reflexionar sobre los auténticos orígenes de esa forma histórica de la subjetividad que son los derechos humanos y, en especial, sobre sus límites. Una necesidad con el que ciertamente estamos de acuerdo, por lo que desde aquí confiamos en que el autor extienda su análisis, tal y como él mismo se ha propuesto conseguir, a los demás iuspublicistas alemanes del XIX, y que lo haga con la erudición y profundidad que ha puesto en este libro.

Aurelio de Prada García
 Universidad Rey Juan Carlos
 aurelio.deprada@urjc.es

Robert SPAEMANN

Sobre Dios y el mundo. Una autobiografía dialogada

Biblioteca Palabra, Madrid 2014

Prólogo y preguntas de Stephan Sattler, tr. J.M. Barrio Maestre y R. Barrio Moreno

Nos encontramos ante una obra de gran interés para los estudiosos de la filosofía alemana contemporánea en general y la de Robert Spaemann en particular. Ciertamente, no es necesario conocer la biografía de un autor para entender su obra (como el mismo Spaemann sostiene) pero años de estudio de esta última hacen que el interés se proyecte al conjunto de la vida, más allá incluso de lo que haya de académico o estudioso en ella. En el caso que nos ocupa, se puede decir que la vida del autor va unida además a los temas que trata, que están siempre ligados a su tiempo. Por otra parte, los temas se abordan de un modo necesariamente sencillo, lo que hace que el libro accesible y muy valioso también para los profanos que estén interesados en problemas éticos y políticos contemporáneos. A alguien ajeno a la obra de Spaemann podría sorprenderle el título del libro. Por dos razones, por hacer referencia a Dios en un mundo secularizado. Por hacer referencia a Dios y al mundo en una autobiografía. Pero como digo, eso sólo sorprendería al neófito pues la obra del filósofo alemán se caracteriza precisamente, por establecer una vinculación entre la antropología y la filosofía política y la conciencia de autotranscendencia. Por otra parte, conviene decir desde el inicio que el autor nunca se identi-

fica como filósofo católico (aunque otros le asignen esa identidad), lo que, por otra parte, no impide que reconozca su condición de creyente y su ortodoxia. Y esto guarda relación con una de las primeras facetas de Spaemann que hay que señalar. Nos encontramos ante un librepensador, no en el sentido consagrado del término pero sí en el literal: un pensador libre, inclasificable. Que se ha visto atraído por ideas contrarias y ha elegido o sacado partido de unas y otras. Que no precisa del apoyo de escuelas ni jergas. Que se ocupa de forma profunda y compleja de cuestiones reales, no bizantinas, y que no teme utilizar términos o desarrollar conceptos susceptibles de consideraciones peyorativas.

El volumen, editado por Palabra traduce al castellano la versión alemana de 2012, titulada *Über Gott und die Welt. Eine Aurobiographie in Gesprächen*, Stuttgart, Klett-Cotta. Hay que decir que buena parte de la carga del trabajo la ha soportado Stephan Sattler, quien firma el prólogo, en el que se describe el método de trabajo.

Tras unos recuerdos de infancia, el libro se desarrolla en diez capítulos. El orden que siguen es cronológico y van desde su juventud en la época del tercer Reich hasta su actividad después del nombramiento como emérito en la Ludwig Maximilian Universität de Munich. El último capítulo desarrolla algunas cuestiones aparentemente contradictorias que, sin embargo, le han ocupado siempre y siguen manteniendo su atención. En las próximas líneas desarrollaré algunas de las cuestiones más relevantes de cada uno de esos capítulos. La ordenación cronológica resulta inteligente porque los problemas filosóficos se abordan conforme fueron apareciendo en la vida del autor.

Su infancia estuvo marcada por la conversión de sus padres (ambos vinculados al mundo del arte y la cultura, lo que también se proyectará en su obra posterior) al catolicismo y su propio bautismo a la edad de tres años. Resulta interesante el papel que otorga a los sueños y a la dificultad para dirimir la diferencia entre sueño y vigilia. Especial interés para el lector tiene su despertar a la filosofía a los quince años por la influencia de un profesor del instituto, así como su posición en los años del tercer Reich. También a un profesor atribuye influencia en este último sentido. La consecuencia fue la necesidad de vivir entre dos mundos: el oficial en el que la prudencia exigía no hablar, y otro, que según él «en lo esencial era el mundo cristiano» y en el que participaban sus padres que ejercían una resistencia pasiva y sus amigos. Esa dicotomía le obligaba a filosofar y de ella surgirían cuestiones como la autenticidad, la apatía, la simpatía y la inmediatez, que serán constantes de su pensamiento.

La época inmediatamente posterior a la guerra es la de la reconstrucción de las ciudades. Eso y el tiempo que pasó en el campo, un mundo desaparecido

después, le hicieron plantearse la artificialidad de la perpetuación museística, a la que se opone totalmente. Por supuesto, estas cuestiones las desarrolló más tarde pero el origen de la pregunta está en aquel momento adolescente.

Como él mismo dice, no tenía madera de héroe, aunque sí tenía muy clara la maldad intrínseca del nacionalsocialismo. Bajo los bombardeos aliados, el auténtico enemigo era Hitler, y estuvo a punto de sufrir severos castigos por una caricatura inoportuna. Pero no fue capaz de cederle su sitio a un anciano judío despojado del suyo. Sobre si debía o no rendir juramento a la bandera en el servicio militar consultó a su padre. La respuesta fue que jurase porque «Dios es testigo del verdadero querer». Pensando que el juicio de su padre estaba condicionado por su amor hacia él decidió buscar una salida que consistió en estar unas horas a la intemperie hasta tener que guardar cama por la fiebre. Así se libró del juramento. Y se salvaría del servicio militar propiamente dicho, primero por enfermedad y después por desobedecer la orden de alistamiento para lo que se refugió en la casa de un campesino.

Durante esos años, de entre los libros que le influyeron están Platón, Virgilio, Santo Tomás, *Virgilio, padre de Occidente* de Haecker y *La situación espiritual de la época*, de Jaspers. Poco a poco fue inclinándose hacia autores como Kierkegaard o Barth. Y sus intereses comenzaron a ser, conforme al clima intelectual de la época, la decisión y la existencia.

Cursó sus estudios universitarios en Münster porque era la ciudad más próxima al domicilio que compartía con su padre, que para ese momento, tras enviudar, se había ordenado sacerdote. También él, antes de ir a la Universidad se había planteado ser monje, aunque más tarde desechó la idea. Entre sus profesores recuerda a Gerhard Krüger y muy especialmente a su maestro Ritter. Sus años universitarios fueron los de un acercamiento a posturas de izquierdas en las que participó activamente durante algún tiempo. Se distanció de ellas al darse cuenta de que no admitían posturas alternativas a la oficial. Pero de forma muy indicativa, su reacción fue la lectura inmediata de Marx, Engels, Lenin y Stalin, que no cesó hasta que supo que estaba preparado para la discusión. Y a continuación volvió a la universidad y se dedicó a estudiar. Como ya he dicho, Ritter marcó esos años profundamente, como sucedió también con otros estudiantes que se reunían con él para discutir largamente los asuntos tratados en clase. El profesor no imponía una tesis principal por lo que difícilmente puede hablarse de una escuela (tampoco Spaemann tendrá una escuela propiamente). Su peculiaridad era que no se preguntaba sobre la verdad o falsedad de una postura filosófica sino sobre qué significaba. Y por otra parte sembró en su discípulo la inquietud por otra de las grandes cuestiones, la

tensión entre tradición y modernidad. Ritter no era crítico ni un defensor de la modernidad sino un «apologista de la discordia» en terminología tomada de Hegel. A modo de ejemplo, nunca se interesó por la escolástica pero consideraba muy importante que se enseñara en las universidades.

Acerca del polémico Carl Schmitt, cuando Spaemann tuvo la ocasión de conocerlo antes de que la guerra acabase, rehusó por las convicciones políticas que sustentaba. En cambio después de la guerra aceptó conocerlo; una vez vencido, su pensamiento merecía atención. Como tantos otros, considera que ha sido en ocasiones mal interpretado aunque admite que hay muchas razones para el rechazo que ha sufrido.

En los años cincuenta experimentó un vivo interés (que ya venía de antes) por el pensamiento existencialista. A la pregunta de porqué no fue a Friburgo a escuchar a Martin Heidegger, responde que a quien hubiera debido ir a escuchar es a Jaspers; en realidad, Heidegger no le suscitó interés hasta mucho más tarde, en parte debido a su jerga peculiar que, como en otros casos, le generaba rechazo. En cambio, la cultura francesa le atraía. De ahí que no sea extraño que el tema de su tesis doctoral fuera De Bonald, con su crítica a la revolución francesa en la línea de Rousseau. A Ritter, a quien le propuso el tema, no le atraía especialmente, aunque aceptó. Y le condujo a una cuestión de primer orden como es el papel de la teoría social como *prima philosophia* en lugar de la metafísica.

Tras la defensa de la tesis, con veinticuatro años, dejó la universidad por algún tiempo. Se casó, publicó artículos en revistas, pero no consideró ser periodista. Durante algunos años fue lector editorial de Kohlhammer en Stuttgart. Estaba mal pagado pero le admitieron la condición de trabajar en casa, lo que le daba mucha libertad. En ese trabajo tuvo ocasión de ocuparse de libros importantes como *Estudio de la Historia* de Toynbee o *El sentido de la historia*, de Löwith (los títulos son los aparecen en sus versiones castellanas). Cuatro años más tarde volvió a la universidad de Münster tras recibir una carta de Ernest Lichtenstein, que le ofrecía una plaza de ayudante en el seminario de Pedagogía. Buscaba alguien con formación filosófica y Spaemann aceptó. La propuesta había partido inicialmente, como no podía ser de otra manera, de J. Ritter, a cuyo círculo siguió perteneciendo en los años siguientes.

En Münster defendió su escrito de habilitación para el cual eligió de nuevo literatura francesa. Concretamente la controversia sobre el amor puro entre dos obispos: Fénelon y Jacques Bénigne Bossuet. A Fénelon llegó de la mano de De Bonald. Se trataba de la última controversia teológica de la Europa culta. Pero, confiesa Spaemann, lo que a él le atrajo es que ambos invocaran a Aquino y ninguno de los dos lo comprendiera. El motivo a su

entender era el cartesianismo de ambos. La discusión respondía al espíritu del tiempo en que ambos vivieron. Las cuestiones en juego son el misticismo ambiental y el recelo con el que era visto por la Iglesia. Pero también el papel del ansia de felicidad del ser humano. Para Fénelon el objeto del verdadero amor de Dios es Dios mismo; para Bossuet en cambio, el hombre que busca a Dios busca su propia felicidad, si no hay relación entre la búsqueda de la felicidad y Dios, «ya no hay razón alguna para que el hombre ame a Dios (...)». Nadie puede vivir desinteresadamente». Por supuesto, se trata de un tema teológico, pero con múltiples implicaciones filosóficas, todas ellas del máximo interés. Curiosamente, en su época esta discusión se convertiría en un problema político. En su trabajo Spaemann plasmó un concepto que denomina «teleología invertida» u «ontología burguesa» caracterizado por la negación de la autotranscendencia en favor de la autoconservación. Y desarrolla (de hecho, es el título del escrito de habilitación) una dicotomía que no nos suena completamente nueva: «Reflexión y espontaneidad». La espontaneidad de la que habla Fénelon supone reflexión pero a su vez, resta inmediatez. Está a favor de renunciar a la seguridad acerca de los propios motivos porque sólo eso restablece la pureza inicial. Eso sitúa en el siglo XVII un tema que será central dos siglos después: el espíritu de infancia. Y guarda relación con el rechazo del jansenismo y su componente cartesiano. Pero antes hemos dicho que la clave está según Spaemann en que los dos obispos eran cartesianos y eso les impidió entender a Tomás de Aquino. La explicación estaría en que mientras éste entiende que el hombre naturalmente ama a Dios más que a sí mismo, para Fénelon la naturaleza es esencialmente egoísta y se rige por la autoconservación. En cambio Bossuet, aunque fue aclamado por sus contemporáneos tradicionalistas, sostiene sin saberlo una tesis que se aviene mejor al sistema egoísta de la Modernidad.

Después de la habilitación en Münster, comenzó a trabajar como profesor ordinario de filosofía y pedagogía en la escuela técnica superior de Stuttgart. Y desde el inicio mostró interés por la moral; de hecho, su lección inaugural llevó por título «Los dos conceptos fundamentales de la moral». En el fondo de sus motivos estuvo una vez más la influencia de Ritter, que en su restauración del concepto de filosofía práctica aristotélica había visto la conexión entre los escritos éticos y políticos de Aristóteles. Durante los años de Stuttgart tuvo también ocasión de viajar a Brasil e impartir docencia allí, cosa que hizo en francés.

En 1969 fue llamado por Dietrich Henrich a Heidelberg a ocupar la cátedra de Gadamer. Para él resultó un cambio más que satisfactorio porque suponía enseñar en una facultad de filosofía en lugar de en una escuela técnica.

Antes había tenido otras dos oportunidades que debió declinar por problemas de salud ocasionados por su viaje a Brasil. Sin embargo, duró poco en Heidelberg por diversos episodios que tuvieron que ver, no con los alumnos (eran los años de la revolución estudiantil) sino con los claustros de profesores y con injusticias infligidas a otros y que no podía tolerar.

En 1972 volvió a Stuttgart y después de un año impartió clases durante diez años como profesor invitado en Salzburg. Tras una disputa con la facultad por negarse a habilitar a su ayudante, dimitió. Conviene decir que el asistente le había sido encomendado por su antecesor en la cátedra de Salzburgo y que cuando Spaemann recibió una oferta de Munich logró que se habilitara allí. Llegó a Munich en 1973 y allí enseñó hasta su nombramiento como emérito en 1992. De estos años data su polémica con Habermas a diferencia del cual según nuestro autor «como propone Hegel, el discurso tiene la función de evaluar racionalmente la norma, pero no es él mismo una instancia normativa, generadora de la norma. A diferencia de los discursos ideales en un mundo utópico, lo que hay en éste son discursos reales que, si han de tener relevancia práctica, están limitados por condiciones fácticas». Todo esto por oposición al discurso ideal de Habermas. Según éste y también según Apel la racionalidad se alcanza a través de un discurso libre de coacción. Spaemann en cambio entiende que sólo un poder realmente ejercido puede hacer posible ese discurso libre.

Durante los años de Munich volvió a la cuestión de la racionalidad del pensar teleológico, rechazado por la ciencia moderna. Según Bacon ese planteamiento es inútil pero además Spaemann vió con claridad que renunciar a él conduce al hombre moderno, no sólo al control de su naturaleza, sino a buscar intervenir en ella. Además sólo en la finalidad puede encontrarse la diferencia última del hombre en relación con el resto de los seres. Indudablemente, eso implica una objetividad que nuestro autor entiende como inherente al mismo pensar. Razón significa pretensión de universalidad. Si el propio planteamiento no ilumina a otros pueden darse tres reacciones por parte de quien razona: la defensa, la búsqueda de un punto ciego en el razonamiento y la búsqueda de una reconsideración y por último, aceptar que hay otras formas de pensar renunciando en consecuencia a la verdad. Es lo que Hegel llamaría abdicar de la razón.

En la misma línea estaría su crítica al cientifismo y a su pretensión de racionalidad absoluta. «Los resultados de la neurofisiología nos ilustran sobre (...) qué área cerebral está implicada en determinada forma de pensamiento (...). Lo que critico es la pretensión de algunos neurofisiólogos de decir qué es pensar». De hecho, la ciencia natural no puede entender lo intencional, ni decir nada sobre los pensamientos, ni explicar qué es pensar. Estos son los límites

de la ciencia natural. Tampoco está alejada su visión de los valores en relación con los cuales se posiciona con Schmitt al entender que el discurso recurrente de los valores es una reacción al nihilismo de Nietzsche. Se comprende en su momento histórico pero es un discurso peligroso trasladado a un mundo tan relativista como el nuestro. Y desde luego, lo es en mayor medida aún como justificación de los derechos humanos.

En su libro de finales de los años ochenta, *Felicidad y Benevolencia* afronta la dicotomía generalmente aceptada entre la ética del deber y la de la felicidad intentando superarla. No puede renunciar a la ética de la felicidad pero tampoco puede obviar la existencia de deberes que a su vez no pueden ser fundados en otra cosa que en sí mismos. No cabe argumentar sobre por qué debo cumplir mi propio deber. Y ahí la conciencia juega, como es lógico, un papel fundamental al conectarnos con la realidad. Por otra parte, la palabra benevolencia hace referencia a la existencia de un *ordo amoris*: no se puede amar a todos de la misma manera pero al mismo tiempo, el criterio de esas diferencias no puede ser el propio interés.

Entre los rasgos característicos del autor, hay que destacar su honradez intelectual y su libertad. Pero una cuestión recurrente a lo largo del libro y que a mi entender tiene gran importancia es su alegría y su capacidad de agradecimiento a las «casualidades» de la vida. Sirva aquí de ejemplo que no fue castigado ni detenido por no acatar las directrices nazis o su obligación de incorporarse al ejército o que fue llamado de diferentes universidades sin haberlo solicitado. También el haber participado con posición propia de todas las discusiones importantes de su época.

Caridad Velarde
Universidad de Navarra
cvelarde@unav.es

Pedro RIVAS

Salir de la oscuridad. Perdón, Derecho y Política en los procesos de justicia transicional
Aranzadi, Pamplona, 2013

Salir de la oscuridad. Perdón, Derecho y Política en los procesos de justicia transicional es un libro importante e interesante; las razones que justifican esta afirmación son varias: entre ellas destacan la importancia de su objeto, la profundidad de su contenido, la calidad su estructura y la excelente claridad con la que el