

LLUÍS CLAVELL

*Pontificia Universidad de la S. Cruz
Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino
Italia
lluisclavell@gmail.com*

REDESCUBRIR LA FINALIDAD NATURAL. ROBERT SPAEMANN Y TOMÁS DE AQUINO

Resumen. En ocasión de la autobiografía de Robert Spaemann aparecida en 2012, este trabajo examina la lectura que Spaemann hace de la teleología en la doctrina de Santo Tomás de Aquino, especialmente en su obra *Natürliche Ziele* (2005) que prosigue la versión de 1981. En la primera parte, se estudia la historia de la teleología en el pensamiento filosófico y científico expuesta en «*Fines naturales*». La finalidad intrínseca en la naturaleza de los seres es conocida con profundidad creciente gracias a Platón, Aristóteles, al estoicismo y a la tradición cristiana. Estos aportes se integran en una estructura teleológica unitaria en el Aquinate. Después acontece una «inversión» de la teleología centrada en la conservación del propio ser y una consideración de los fines como algo externo a la realidad. Con la teoría evolucionista surge la teleonomía que se limita a las reglas del dinamismo, suprimiendo el fin. Con todo, los científicos no logran eliminar los términos «con el fin de» o «para» en su lenguaje. Eso permite proceder a un redescubrimiento de los fines naturales. En la segunda parte, se ve cómo Tomás de Aquino lleva el conocimiento de la finalidad más allá de Aristóteles, porque ella remite a una inteligencia creadora. La teleología implica una teología, aunque no queda del todo claro si es la teología filosófica o la cristiana. Spaemann tiene un planteo ontológico de tipo persuasivo, pero en algunos momentos siente dificultad para superar en el plano teorético a quien se limita a una teleonomía.

Palabras clave: Spaemann - Tomás de Aquino - teleología - teleonomía - naturaleza

Abstract. On the occasion of the autobiography of Robert Spaemann published in 2012, this paper examines the reading

Spaemann makes of the teleology in the doctrine of St. Thomas Aquinas, especially in his work «Natürliche Ziele» (2005) second edition of the version of 1981. In the first part the paper studies the history of teleology in philosophical thought and scientific discussed in «Natural Ends». The intrinsic teleology in the nature of beings is known with increasing depth thanks to Plato, Aristotle, Stoicism and Christian tradition. These contributions are integrated into a unitary structure teleological by Aquinas. Afterwards happens an «inversion» of teleology centered in the self-conservation and a consideration of ends as something external to reality. With evolutionary theory arises the teleonomy limited to the rules of dynamism, suppressing the ends. However, scientists do not reach to eliminate the words «to» or «for» in their language. In that way we can proceed to a rediscovery of natural ends. In the second part, the essay sees how Thomas Aquinas brings knowledge of the teleology beyond Aristotle, because it refers to a creative intelligence. Teleology implies a theology, although is not entirely clear if it is a philosophical or a Christian theology. Spaemann has an ontological proposition of persuasive kind, but at times he feels difficult to overcome in the theoretical level those who sustain a teleonomy.

Key words: Spaemann - Thomas Aquinas - teleology - teleonomy - nature

En su reciente autobiografía en forma de diálogo *Über Gott und die Welt* (2012)¹, Robert Spaemann cuenta a su entrevistador Stephan Sattler cómo en su época, en la Universidad de Munich, quiso afrontar el prejuicio científico moderno de la necesaria renuncia a comprender la realidad de manera teleológica. En efecto, dedica un curso de 1976-77 a intentar descubrir cómo al final de la edad media se llega a abandonar el pensamiento abierto a la causa final. Se propone también —cosa más difícil— ver cómo es posible acceder de nuevo a ese conocimiento real más pleno. Fruto de esa investigación realizada con su más estrecho colaborador Reinhard Löw, doctor en farmacia y en filosofía, será el libro (con Löw) *Die Frage Wozu?*

¹ SPAEMANN, ROBERT, *Über Gott und die Welt: eine Autobiographie in Gesprächen*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2012. Trad. Castellana: *Sobre Dios y el mundo. Una autobiografía dialogada*, Ed. Palabra, Madrid, 2014.

Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens (1981)². El título mostraba muy bien el contenido: con la pregunta *¿para qué?* se busca el fin de una acción o de una realidad. Luego, después del signo interrogativo viene el enfoque: proceder a una reconstrucción histórica de las peripecias de la finalidad con vistas al redescubrimiento del pensar teleológico.

Spaemann no abandona la cuestión y en 2005 publica —conservando lealmente como coautor a Löw, muerto de modo prematuro— una nueva edición de esa obra con un título más sintético: *Natürliche Ziele* (2005)³. Con estas dos escuetas palabras «*Fines naturales*» quiere destacar que no se trata de una finalidad añadida a la naturaleza de cada realidad desde fuera, como por ejemplo, la de un misil construido de modo que mediante la interacción mecánica de las partes parece tener la intención de buscar el objetivo.

El entrevistador pregunta a Spaemann si se siente desilusionado ante la lenta difusión del libro. Su respuesta es que propiamente no: el paradigma antiteleológico está muy radicado entre los científicos y, como es obvio, un libro no basta para ponerlo en crisis. De todos modos el autor hace notar a Sattler cómo desde hace mucho tiempo los biólogos se han dado cuenta de no poder avanzar en su investigación sin usar expresiones del tipo «*con el fin de*», «*para*». En parte, el esfuerzo de Spaemann recuerda la obra de Étienne Gilson, *D'Aristote à Darwin et retour: essais sur quelques constantes de la biophilosophie* (1971)⁴ (con ediciones en español, italiano, inglés: el subtítulo en esta última lengua explicita algo más: *a journey in final causality, species, and evolution*), pero el estilo es distinto y no quiere limitarse a los vivientes. También Jacques Maritain dedicó una notable atención a los niveles en el estudio de la biología en su filosofía de la naturaleza⁵.

² SPAEMANN, ROBERT – LÖW, Reinhard, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Piper Verlag, München, 1981.

³ SPAEMANN, ROBERT – LÖW, REINHARD, *Natürliche Ziele*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2005.

⁴ GILSON, ÉTIENNE, *D'Aristote à Darwin et retour: essais sur quelques constantes de la biophilosophie*, J. Vrin, Paris, 1971.

⁵ ASCHERI, VALERIA, *Interdisciplinarità e unità del sapere nel XX secolo. Maritain, Polany, Ladrière*, IF Press, Roma, 2014.

No deja de preocupar la poca atención dedicada a un tema de gran importancia: finalidad y naturaleza, parecen cuestiones demasiado subjetivas o antropomórficas. ¿No es esto un eludir uno de los presupuestos de la incertidumbre actual en el campo de la comprensión de la persona humana y la sociedad, de las relaciones entre política, ciencia y bien común?

En esta nota me limito a una apretada síntesis de la propuesta tan querida por Spaemann y a una reflexión sobre su lectura del finalismo en Santo Tomás.

1. La historia de la teleología según Spaemann

Para este pensador la filosofía es ingenuidad institucionalizada, un esfuerzo por conocer la realidad. Está siempre interesado en la *intentio recta* hacia la realidad misma. Por eso no podía dejar de abordar la cuestión del rechazo inquietante de la finalidad por parte de muchos científicos de la naturaleza. La causa final es un instrumento estéril e inútil para el conocimiento, se repite desde Hobbes hasta nuestros días.

La autobiografía de Spaemann muestra la centralidad de este tema en su pensar. Como dice Leonardo Allodi, su traductor italiano, el libro-entrevista *Sobre Dios y el mundo* es como una larga meditación sobre el *vivere viventibus est esse* aristotélico, practicado y vivido antes que pensado⁶. Según el filósofo alemán no se debería llamar pensamiento un proceso que no es vivido. Si para el Aquinate «*qui non intelligit, non perfecte vivit*», Spaemann añade: «*qui non vivit, non perfecte existit*»⁷. Y en el vivir humano hay dos intereses fundamentales: dominar el mundo y encontrar en el mundo una patria. Ambos intereses son legítimos y de alguna manera inseparables. Por eso cuando se des-teleologiza el mundo entero entregándose al puro dominio, el hombre se asusta ante el silencio de los espacios infinitos (Pascal) y se siente como un vagabundo solitario.

⁶ SPAEMANN, ROBERT, *Dio e il mondo: un'autobiografia in forma di dialogo*, a cura di Leonardo Allodi e Giacomo Miranda, Cantagalli, Siena, 2014.

⁷ Cfr. SABUY SABANGU, PAULIN, *Persona, natura e ragione: Robert Spaemann e la dialettica del naturalismo e dello spiritualismo*. A. Armando, Roma, 2005, pp. 37ss.

De ahí el profundo interés humano de sentirse en casa, en una familiaridad con la sociedad y el mundo, con una actitud confiada. Spaemann ha incorporado a su vida el proceso estoico de radicarse y pertenecer al mundo (*oikeiosis*). Las preguntas nacen en la inteligencia humana ante algo que todavía no nos es familiar, tanto en el niño como en el adulto. No comprender al otro o no sentirse comprendido obstaculiza el sentirse en casa.

A la pregunta «¿por qué?», las ciencias naturales dan respuestas destinadas a hacernos conocer mejor los procesos regulares de causalidad. Corresponden sobre todo a la causa agente, a la material y también, si bien con menos claridad, a la causa formal, vista muchas veces solo como estructura. Sin duda, el conocimiento de las conexiones causales es una ayuda para la vida humana, proporcionando una mayor familiaridad con el entorno, con las enfermedades, los riesgos, la alimentación, etc. Pero según Platón y Aristóteles hay un nivel más alto en la vida de las personas: nada puede sustituir la seguridad experimentada por el hombre al estar entre sus amigos. Añaden, además, que solo el hombre bueno tiene amigos. Son dos observaciones sumamente actuales en la «sociedad desvinculada»⁸, que invitan a diagnosticar y superar las faltas de credibilidad y la desconfianza.

La pregunta «¿para qué?» se mueve sobre todo en este campo de apropiarse de la naturaleza como algo familiar. Para Spaemann, la filosofía es la autocomprensión del hombre en el conjunto de la realidad. La historia del pensar filosófico recibe un impulso importante con el concepto platónico de teleología en su doctrina del eros y en la filosofía política. Más decisivo aún es el aporte de Aristóteles con su reflexión sobre el movimiento natural, que es él mismo ya una orientación hacia lo mejor. La teleología es inmanente, está en la realidad misma de los vivientes y del mundo. Spaemann glosa el término *entelechia* como «yo llevo el fin en mí». Los conceptos de los múltiples componentes del universo son ya teleológicos. El *telos*

⁸ Cfr: MIRÓ, JOSEP, *La sociedad desvinculada: fundamentos de la crisis y necesidad de un nuevo comienzo*, Stella Maris, Barcelona, 2014.

forma parte de lo que son; no es un añadido. Pero además, hay un Dios, bien universal, motor inmóvil, sin el cual el movimiento de las realidades mundanas no tiene sentido, ni la autoconservación ni la transmisión de la vida.

El estoicismo no se limita al mundo viviente. Amplía su visión de orden y finalidad a todo el universo, considerado ahora como un organismo lleno de conexiones ecológicas. Dios es el alma de este gigantesco organismo. Es un alma racional del mundo y de ahí la conexión entre las causas agente y final es estrechísima. El hombre es espectador de una bellísima red universal de fines, que le permite vivir y atender a las diversas necesidades, además de contemplar su belleza.

Los Padres de la Iglesia y los teólogos del alto medioevo viven inmersos en una teleología ontológica de tipo platónico, pero fundada en un Dios creador del universo a partir de la nada, teniendo como modelo las Ideas generadas en la propia sabiduría amorosa divina. Según Agustín de Hipona, el corazón humano encuentra su reposo en el amor y la contemplación de Dios. El obstáculo mayor es el *cor curvatum in seipsum*, consecuencia del pecado de origen que ha invertido la finalidad introduciendo el desorden en todo el mundo. El remedio se halla en la conversión y, en el caso de Agustín, en sus conversiones sucesivas a partir del no-ser del pecado al ser nuevo del hijo de Dios, salvado por Cristo.

Spaemann ha sido desde joven un lector asiduo de Tomás de Aquino. Según él, con la doctrina filosófica y teológica del Aquinate, el pensamiento teleológico alcanza la cumbre, por desgracia pronto abandonada por otros planteamientos encaminados a ver el mundo como una enorme máquina, desprovista de fines naturales. Admitir estos fines sería, según autores posteriores, atar de alguna manera las manos a Dios, quitarle libertad. Por otra parte, el nominalismo de Ockham y de Juan Buridan no permite siquiera hablar de causa ni tampoco de fin. Por eso, tanto para salvar la libertad divina (motivo teológico) como por la incognoscibilidad de los fines (motivo epistemológico), la visión teleológica es abandonada. Además, con Bacon y Hobbes, la finalidad es inútil para alcanzar un dominio más pleno de la naturaleza. Así, aparece la visión pura-

mente cuantitativa del mundo como *res extensa*. Especular sobre los fines conduciría a una forma de «razón perezosa», poco apta para la investigación científica.

El interés por el dominio del mundo como dueños de la naturaleza lleva a cambiar el concepto de conocimiento. La inteligencia deviene «razón instrumental». Spaemann reflexiona también sobre las transformaciones sociales ligadas a este nuevo paradigma y al cambio antropológico de Hobbes, de considerar incluso al hombre como dotado de una naturaleza no teleológica, reduciendo así la *res cogitans* a *res extensa*. El enorme precio de todo este cambio es la incomprendibilidad del propio ser humano y también no entender la naturaleza.

En su libro sobre Fénelon, Spaemann había tratado de un tema que fuera criticado por Nietzsche: la «inversión» de la teleología: el hombre tiende exclusivamente a la autoconservación e incluso el amor a Dios es visto solo como una condición para conservarse. Esta inversión tiene consecuencias relevantes en la filosofía política, en la teología moral y en la ética filosófica. Nietzsche la fustigará, por parecerle superflua y porque el viviente no se limita a tender solo a la autoconservación, sino a crecer y a ir más allá de sí mismo. De este modo propondrá una teleología sin fines y por tanto un autotrascenderse en la nada.

Algunos pensadores, como Leibniz, Wolff y Kant todavía han intentado conciliar el pensamiento teleológico y el mecanicismo universal, y los grandes sistemas idealistas alemanes han desarrollado con entusiasmo la finalidad. Pero la muerte de Hegel en 1831 coincide con la expansión de las ciencias naturales y con un claro pragmatismo ateleológico, acompañado de éxitos técnicos y económicos.

Por su parte Schopenhauer ve la teleología invertida de la autoconservación como un absurdo a superar anulando la voluntad. Nietzsche va más allá y ve esa propuesta como una fase transitoria hacia un futuro nuevo, porque el mundo es un flujo caótico sin seres, que en realidad son solo expresiones de la voluntad de poder: la voluntad se quiere solo a sí misma. El super-hombre o el más allá del hombre será capaz de vivir sin explicaciones teleológicas ni físicas o mecánicas; es más, sin ninguna interpretación del mundo en general. Nietzsche reco-

noce la idea de Dios como la más grande idea de la humanidad. Por eso, cuando Dios ha muerto, hace falta crear algo equivalente: la idea del super-hombre.

La ciencia natural de los siglos XIX y XX lleva el anti-teleologismo a su plena realización. Con la idea evolucionista del mecanismo de la selección natural para la adaptación y para los demás fenómenos del mundo viviente, se piensa haber eliminado la teleología, aunque se usan términos como utilidad, adaptación, función, es decir palabras propias de un finalismo. Pero aún así, se niega que un fin pueda haber guiado un proceso: hay que hablar de un «finalismo sin fin». Para lograr una mayor coherencia, en 1958 Pittendrigh propone la palabra «teleonomía», con la que se constata una finalidad de facto, pero puramente casual.

La teoría de la evolución se extiende primero a todas las ciencias naturales y luego a las humanas: economía, política, ética, historia, sociología. Como es lógico, el punto más difícil de eliminar es el de los fines del obrar humano, aunque se espera poder encontrar también una explicación en la línea de la teleonomía.

A partir de este punto Spaemann entra en la fase de redescubrimiento de la finalidad, mostrando la vulnerabilidad del reduccionismo antiteleológico. Introduce esta fase con un original anuncio necrológico de la difunta teleología. La autopsia ha revelado que en la tumba no yace la teleología, sino una caricatura suya; por eso, ella se levanta y prepara un banquete para invitar a sus perseguidores y sus partidarios; como es lógico, no todos los elementos gustarán a todos.

Spaemann expone cómo el planteo del evolucionismo como filosofía primera ha sido criticado en el ámbito de los biólogos por presentarse en forma apodíctica como fundada en la anti-teleología, que sería la única base posible, pero sin dar de ello demostración alguna. Desde el ámbito filosófico se critican sus conceptos fundamentales: la explicación causal, el de sistema e información (que reenvían a un contexto finalístico general), el de materia, reglas del juego, casualidad y necesidad, libertad, vida, conciencia y moralidad. Spaemann afronta también la crítica analítica al pensamiento teleológico.

2. La finalidad según Tomás de Aquino

Más en profundidad el redescubrimiento de la finalidad natural se encuentra en la cumbre de su comprensión alcanzada por el Aquinate.

Spaemann advierte que Tomás va más allá de Aristóteles, pero sin perder nunca la ganancia fundamental de Aristóteles: la finalidad interna a los seres. Va más allá por el modo de fundamentar una teleología universal (una ecología global), por explicar bien el conocimiento previo del fin contando con la acción de Dios creador y providente y por su análisis detallado de los diversos grados de realización en el mundo que culminan en el hombre.

Spaemann empieza recordando que Aristóteles considera la relación entre el ciclo de las lluvias y el crecimiento o la destrucción del trigo (*Phys.* II, 8). Según él esa conexión es una falacia. La cosecha de trigo no es el fin de la lluvia, como no lo es la destrucción del trigo plantado. El Aquinate distingue adecuadamente los dos casos: el error está en comparar una causa general con un efecto particular. En pocas palabras: *«licet pluvia non sit propter perditionem, non tamen sequitur quod non sit propter conservationem et augmentum»*⁹.

Es decir, hay una conexión general entre la lluvia y el crecimiento de los vegetales, y también de los animales. El ciclo del agua en la naturaleza tiende a hacer posible la vida, aunque haya casos en que no se consiga contingentemente. Tomás considera el universo prosiguiendo la doctrina estoica, pero explica más profundamente la armonía universal de fines con el Dios cristiano que no es indiferente al mundo, sino un Padre creador y cuya providencia alcanza hasta los cabellos de nuestra cabeza. Por tanto, vale para toda la creación; no se limita a los vivientes.

En ese mismo comentario a la Física aristotélica, Tomás afirma que: *«a enim, quae non cognoscunt finem, non tendunt in finem nisi ut directa ab aliquo cognoscente, sicut sagitta a sagittante. Unde si natura operetur propter finem, necesse est quod ab aliquo intelligente ordinetur»*.

⁹In *Phys.* II, 8.

En Aristóteles, la teleología dinámica se fundaba en la finalidad interna de la naturaleza de cada ser. En el comentario del Aquinate los fines naturales presuponen además una conciencia que anticipa el *telos*. Pero, como hay tantos seres incapaces de proponerse fines y como los hombres no pueden introducir en los demás seres unos fines internos, sino solo emplear esas realidades como medios para fines sobreañadidos, parece que la ciencia natural —por su método propio— deba limitarse a constatar como mucho una finalidad, sin entender su fundamento, o bien a prescindir de ella. El Aquinate razona con rigor, pero sin prejuicios reduccionistas: si observamos en la naturaleza estructuras teleológicas, y si la finalidad presupone necesariamente una conciencia, eso significa que la naturaleza nos invita a hablar de Dios.

La causa de la regularidad en el obrar para obtener siempre lo mejor, es necesariamente un *telos*. Pero ¿cómo puede actuar un fin que todavía no existe? Aristóteles, en el contexto de la inmutabilidad de las especies y de la eternidad del mundo, dice que el fin se encuentra en las sustancias que generan otra: se transmite por generación. Para Tomás el fin puede ser operante solo si es conocido; por eso el fin de las realidades de la naturaleza es operante porque está en la inteligencia divina.

Llegados a este punto, me permito glosar la lectura de Spaemann diciendo que es este el núcleo de la 5ª vía para llegar a Dios: «*Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem, quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem, et hoc dicimus Deum*»¹⁰. Basta la existencia de seres no dotados de conocimiento que persiguen un fin para concluir que es necesario un ser inteligente del cual esas realidades reci-

¹⁰ *S.Th.* I, q.2, a.3.

ben la ordenación al fin. Es una magnífica síntesis, en la que se dice cómo se muestra la finalidad: «*apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem*».

La teleología, concluye Spaemann implica una teología. Ciertamente no es algo nuevo ver a Dios como el fin universal al que todo tiende. Muchos intérpretes de Aristóteles han considerado al primer motor inmóvil como causa final. Pero aquí la cuestión es distinta: la inteligencia divina se propone fines y de acuerdo con eso, crea seres orientados internamente hacia fines y bienes. Dios no es solo causa final en el sentido de atraer todo hacia sí, sino también causa eficiente de esos seres. Dios no es un mero arquitecto, sino creador de formas sustanciales, de modo que los seres están provistos de fines.

Esto podría dar lugar a pensar en un Dios necesitado de realidades finitas. Como se ha dicho antes, de hecho algunos autores no aceptaron la finalidad por un motivo teológico: por no querer limitar la independencia de Dios. La objeción no vale si Dios es creador en cuanto es bueno: *bonum diffusivum sui*.

Esta comunicación o difusión tiene lugar como una *repraesentatio* de lo divino en el finito. Una teleología solo inmanente no se sostiene bien. Sin la teología de un Dios creador y providente, tendríamos solo un «como si» hubiese finalidad, una teleonomía. Como nota Spaemann al final del libro, la teleonomía sustituye el *omne agens agit propter finem* por algo distinto que es solo el *omne agens agit secundum regulam*. Pero constatar una regla no es la última palabra, porque se plantea la pregunta: ¿de dónde viene?

Aquí aflora una cuestión importante sobre esa teología constatada justamente por Spaemann, sobre la que volveré más adelante: ¿es la teología filosófica en que culmina la metafísica o bien de la teología basada en la revelación judeo-cristiana?

Como escribe Tomás, «*assimilari ad Deum est ultimus omnium finis*»¹¹. Pero Spaemann subraya que no se trata de un último fin yuxtapuesto. Cada ser tiende a reflejar a Dios en la

¹¹ CG III, 20.

medida en que tiende a ser lo que es por su propia naturaleza. Existe la inclinación a conservar el ser, pero eso conlleva realizar la propia forma (acto primero) mediante el obrar o acto segundo (*omne ens est propter suam propriam operationem*). Aquí entra la distinción de Aristóteles y de Tomás entre la vida y la vida buena a nivel personal y también social, entre la conservación y el desarrollo de las potencialidades ínsitas en cada ser o en la colectividad. En el terreno de la filosofía política que ha cultivado Spaemann, eso significa que a veces se puede sacrificar la vida buena a la simple sobrevivencia, o al contrario, que la vida en ciertos aspectos más perfecta ponga en peligro la vida de una sociedad.

Es necesario considerar los modos y grados de teleología, de representar a Dios en el obrar finito. La semejanza con Dios se manifiesta también en el causar: «*Intendunt igitur res naturaliter assimilari Deo in hoc quod sunt causae aliorum*»¹². Y en esta capacidad causal la perfección se alcanza al hacer algo semejante a sí: «*Tunc maxime perfectum est unumquodque quando potest alterum sibi simile facere: illud enim perfecte lucet quod alia illuminare potest*»¹³.

Los cuerpos naturales simples tienden a su lugar: «*finis motus eorum est ut consequantur divinam similitudinem quantum ad hoc quod sint in seipsis perfecta, utpote habentia propriam formam et proprium ubi*»¹⁴. Los cuerpos celestes imitan a Dios con el movimiento circular, pasando por todos los estados posibles de modo sucesivo y, además, actuando de algún modo sobre las realidades de la tierra: «*In quantum vero movendo movent, est finis motus eorum consequi divinam similitudinem in hoc quod sint causae aliorum. Sunt autem aliorum causae per hoc quod causant generationem et corruptionem et alios motus in istis inferioribus*»¹⁵.

Spaemann comenta las formas elementales (tierra, agua, fuego, aire) con sus cualidades (frío, húmedo, cálido, seco) diciendo que son «contagiosas» y que de ellas deriva la poten-

¹² CG III, 21.

¹³ *Idem*.

¹⁴ CG III, 22

¹⁵ *Idem*.

cialidad y la tendencia a entrar en formas más complejas. Sabe traducirlo en lenguaje moderno: los átomos se unen en moléculas. Tomás describe los grados de tendencia al fin así: «*Nam materia prima est in potentia primo ad formam elementi. Sub forma vero elementi existens est in potentia ad formam mixti: propter quod elementa sunt materia mixti. Sub forma autem mixti considerata, est in potentia ad animam vegetabilem: nam talis corporis anima actus est. Itemque anima vegetabilis est potentia ad sensitivam; sensitiva vero ad intellectivam. (...) Post hanc autem formam non invenitur in generabilibus et corruptibilibus posterior forma et dignior. Ultimus igitur finis generationis totius est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam*»¹⁶.

Tomás resume estos grados en forma de ordenación final: «*Sunt ergo elementa propter corpora mixta; haec vero propter viventia; in quibus plantae sunt propter animalia; animalia vero propter hominem. Homo igitur est finis totius generationis*».

Spaemann comenta que Tomás supera la contradicción entre la tendencia de los individuos a conservarse y la ordenación a servir como alimento de otros, enfocando el tema desde el punto de vista del orden ecológico de las especies. La posición más alta del hombre está ligada —Spaemann lo nota con satisfacción— a su modo de ser «con necesidades»; aparece como menos dotado que otros seres: «*Homo vero utitur omnium rerum generibus ad sui utilitatem. Quibusdam quidem ad esum, quibusdam vero ad vestitum: unde et a natura nudus est institutus, utpote potens ex aliis sibi vestitum praeparare; sicut etiam nullum sibi congruum nutrimentum natura praeparavit nisi lac, ut ex diversis rebus sibi cibum conquireret. Quibusdam vero ad vehiculum: nam in motus celeritate, et in fortitudine ad sustinendos labores, multis animalibus infirmior invenitur, quasi aliis animalibus ad auxilium sibi praeparatis. Et super hoc omnibus sensibilibus utitur ad intellectualis cognitionis perfectionem*»¹⁷.

La persona humana alcanza su fin mediante acciones transitivas que tienen efectos externos y sobre todo por acciones

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ *Idem.*

inmanentes con las que crece en sí misma: el conocimiento y el amor, especialmente de Dios, *telos* supremo de toda actividad. El hombre tiene una inclinación a conocer la verdad y amar según ella, principalmente la verdad sobre Dios. Alberto Magno, siguiendo una tradición agustiniana sostenía que según la propia naturaleza los seres humanos aman a Dios como medio para su conservación y actividad. «*Natura semper recurva in se ipsa*»¹⁸. Solo mediante la gracia puede superar esa inclinación natural hacia sí mismo y amar a Dios por amor a Dios.

Tomás de Aquino rechaza esa posición y afirma: «*Deus autem non solum est bonum unius speciei, sed est ipsum universale bonum simpliciter. Unde unumquodque suo modo naturaliter diligit Deum plus quam seipsum*»¹⁹. La gracia perfecciona y eleva la naturaleza, la purifica de la *recurvatio* consecuencia del pecado, pero no va contra ella. Más ampliamente: «*Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam Angelus et homo et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter, secundum id quod est, Dei est; sequitur quod naturali dilectione etiam Angelus et homo plus et principaliter diligit Deum quam seipsum. Alioquin, si naturaliter plus seipsum diligeret quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa; et quod non perficeretur per caritatem, sed destrueretur*»²⁰. Este punto fue estudiado largamente por Spaemann en sus trabajos sobre Fénélon y Bossuet. El primero sostenía el amor puro: amar a Dios en función de Dios mismo. Bossuet pensaba que el motivo de ese amor es el deseo de felicidad. Ambos alegaban seguir al Aquinate. Según Spaemann no lo entendieron, porque imbuidos de cartesianismo disponían de un concepto no teleológico de naturaleza.

Las posiciones de Platón, Aristóteles, de la Estoa y de la tradición cristiana se integran en una estructura teleológica unitaria en el Aquinate²¹.

¹⁸ ALBERTO MAGNO, *Summa theologiae*, II, tract. IV, q. 14, ad 2.

¹⁹ *Summa Theologiae* I, q. 60 a. 5 ad 1

²⁰ *Summa Theologiae* I, q. 60 a. 5 c. Cfr. CARDONA, CARLOS, *Metafísica del bien común*, Rialp, Madrid, 1966.

²¹ Una posición sustancialmente semejante se encuentra en los trabajos de Edward Feser.

3. Conclusión

El tema de la naturaleza y su finalidad intrínseca atraviesa todo el filosofar de Spaemann, como aparece más claramente en su autobiografía. No se puede abandonar, porque está en juego la dignidad humana y la comprensión de la realidad.

Como dije antes, hay algunos puntos por precisar. Después de la adhesión a lo natural según Santo Tomás, sorprenden expresiones de inseguridad sobre el conocimiento natural de Dios: «La confianza metafísica en la ratio como tal viene limitada, también en Tomás, por un pesimismo práctico casi total acerca de la posibilidad concreta e histórica de una realización del conocimiento natural de Dios»²². Otros lectores han observado este punto oscuro²³. Puede estar relacionado con esto, la afirmación del autor de que no es posible refutar en el plano teórico a quien explique el movimiento de manera teleonómica según leyes causales (p. 348). O bien afirmar en la nota introductoria que no cabe un estudio metafísico sistemático de la teleología. A mi modo de ver, el término sistemático —con connotaciones diversas según las áreas culturales— no es el más adecuado para la metafísica en general y en particular para la de Tomás de Aquino, a la cual cabe llamar síntesis o bien un saber orgánico y ordenado.

En todo caso, el aporte de Spaemann es considerable. Su modo de filosofar haciendo historia de la filosofía, o mejor pensando junto con los que nos han precedido, en diálogo con ellos y con los contemporáneos, es una ayuda para este tema tan vital.

²² *L'errore del tradizionalista. Sulla socializzazione dell'idea di Dio nel XIX secolo*, p. 189. Este trabajo es un apéndice añadido por el traductor italiano ALLODI, LEONARDO de la obra *Le origini della sociologia dallo spirito della Restaurazione* (Laterza 2002). Ese apéndice es un texto con numerosas referencias al Concilio Vaticano I y a santo Tomás. Allí SPAEMANN afronta la cuestión de la posibilidad del conocimiento natural de Dios. Bonald y el tradicionalismo del siglo XIX transforman la dificultad práctica del conocimiento natural de Dios, presente en Santo Tomás, en una imposibilidad.

²³ SACCOCCIONI, DANILO, comentando esta obra en el portal del *Dizionario Interdisciplinare Scienza Fede* (disf. org), se pregunta por el estatuto ontológico de la teleología de Spaemann.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de ROBERT SPAEMANN

- (Con REINHARD LÖW) *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Piper Verlag, München, 1981.
- (Con REINHARD LÖW) *Natürliche Ziele*, Klett-Cotta, Stuttgart 2005; trad. it. *Fini naturali: storia & riscoperta del pensiero teleologico*; prefazione del card. Camillo Ruini; traduzione a cura di Leonardo Allodi e Giacomo Miranda. - Milano: Ares, 2013.
- *Reflexion und Spontaneität: Studien über Fénelon* / - 2. erw. Aufl. - Stuttgart: Klett-Cotta, 1990.
- *Über Gott und die Welt: eine Autobiographie in Gesprächen*, Klett-Cotta, Stuttgart 2012; Trad. Castellana: *Sobre Dios y el mundo. Una autobiografía dialogada*, Ed. Palabra, Madrid, 2014.
- *Personen: Versuch über den Unterschied zwischen «etwas» und «jemand»*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1996; *Personas: acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*; traducción y estudio introductorio José Luis del Barco, Pamplona: EUNSA, 2000) - *Lo natural y lo racional: ensayos de antropología*, prólogo de Rafael Alvira. - Madrid: Rialp, 1989.

Otras obras

- ASCHERI, VALERIA, *Interdisciplinarità e unità del sapere nel XX secolo. Maritain, Polany, Ladrière*, IF Press, Roma, 2014.
- FESER, EDWARD, «Between Aristotle and William Paley: Aquinas's Fifth Way», en *Nova et Vetera*, English Edition, Vol. 11, No. 3 (2013): 707-49.
- GILSON, ÉTIENNE, *D'Aristote à Darwin et retour: essais sur quelques constantes de la biophilosophie*, J. Vrin, Paris, 1971.
- MARITIN, JACQUES, «Philosophie et science expérimentale», en *Revue de Philosophie*, 1926; *La philosophie de la nature*, Téqui, Paris, 1935.
- SABUY SABANGU, PAULIN, *Persona, natura e ragione: Robert Spaemann e la dialettica del naturalismo e dello spiritualismo*. A. Armando, Roma, 2005.
- ZABOROWSKI, HOLGER, *Robert Spaemann's philosophy of the human person: nature, freedom, and the critique of modernity*, Oxford University Press, 2010.