REALIDAD HISTÓRICA, LIBERTAD, *AMOR MUNDI*

LOURDES FLAMARIQUE

«*No somos propiamente hombres,*
sino que llegamos a serlo diariamente»
J.G. Herder

Una cuestión central para el pensamiento filosófico es la relación naturaleza-cultura. De ella depende toda antropología. En la modernidad este par de conceptos adquieren una singular relevancia, bien por separado —p.e., naturaleza viene a ser sinónimo de racionalidad, y ésta con matices es la única garante de la verdad—, bien como esquema sobre el que reposa el movimiento de la historia que debe legitimar la *nueva forma de humanidad* que la propia modernidad quiere impulsar. La óptica desde la que se presenta la condición natural y cultural del hombre tiene su foco en la idea moderna de libertad.

Aunque buena parte del pensamiento de esos siglos se ejerce al margen de la fe cristiana, si no decididamente contra ella, en este caso la naciente filosofía de la cultura hace suya la idea cristiana de libertad y contribuye decisivamente a sacar a la luz aspectos fundamentales de la antropología cristiana, cuya tesis central no puede ser sino la afirmación del hombre como imagen de Dios. Esta verdad inicial y, a la vez, misterio del hombre demanda una antropología que incorpore el dinamismo existencial de la libertad —ejercida mediante las acciones mundanas— mediante el que el hombre se encamina hacia ese fin o plenitud de su condición creatural. Además, puesto que sólo en medio de la realización existencial en el orden de la cultura, cada hombre se acerca a su propio ser, es más, precisamente ahí es donde responde a la llamada originaria a la semejanza con su Creador, la realidad histórica resultante, *el mundo humano*, cobra en cierto modo un alcance supranatural.

El descubrimiento moderno de la responsabilidad de la libertad en la realización de la humanidad ha llevado casi inevitablemente a la valoración de la cultura como un orden simbólico, para una humanidad siempre imperfecta. Al mismo tiempo, desde este *todavía-no* del ser humano, la historia es vista como el devenir humano del hombre, esto es, como un factor humanizador, pasando a un segundo plano su carácter transitorio, la falta de consistencia, su ser particular. Lo his-

tórico de ningún modo se identifica con una deficiente realización de la esencia humana; al contrario, se aprecia como la única vía para su despliegue mediante la libertad, propiedad también esencial.

Este es el marco de mi exposición; me propongo hacer algunas reflexiones sobre estos conceptos estratégicos para la cuestión antropológica, de manera que desde ellos se entienda la paulatina incorporación de las formas de vida prosaicas y cotidianas en los estudios históricos, su relevancia en la formación de la mentalidad contemporánea y la consiguiente dificultad para comprender y aceptar las formas *aristocráticas*, e incluso las heroicas. Y, sin abandonar el discurso filosófico, espero mostrar también la lógica congruencia de todo este desarrollo con una actitud de claras resonancias cristianas: *amor mundi*. Actitud que, para el cristiano, consiste en la paradójica afirmación y negación del mundo.

I

La modernidad no se distingue de otras épocas únicamente por los elementos que la configuran o por el tipo de cultura que impone; la modernidad es —como tantas veces se ha destacado— una época que se significa ante todo por su clara conciencia histórica, o, lo que viene a ser igual, por la toma de conciencia de sí misma. La reflexividad no es sólo una dimensión del pensamiento, designa la peculiaridad del ser del hombre frente al resto de los seres. El concepto que desvela plenamente ese carácter específico del ser del hombre es el de libertad. En ese sentido cabe decir que la cultura moderna es también una meta-cultura, pues la transformación social es asistida por una peculiar forma de reflexión por parte de los agentes sociales-históricos de la que emanan criterios autoreferenciales. Es característica suya la toma de conciencia de que la existencia de los hombres está inserta en la historia, es decir, en una corriente continua hacia la progresiva realización de formas de vida verdaderamente humanas en cuya dirección colabora activamente la humanidad.

Conforme la modernidad va siendo más moderna o lo que es lo mismo, más consciente de sí, de su *falta de naturalidad* y de su dependencia genética de la libertad, se formulan con más claridad y con una exigencia mayor las expectativas de realización y plenitud personal y de progreso y mejora social, que son ya elementos integrantes de la autocomprensión del hombre moderno. No en vano de manera simultánea surgen la Ilustración y su *alter-ego*: la Contra-ilustración; ésta última consiste sobre todo en un movimiento cultural que de-

manda la nueva humanidad a través de la cultura. Y recuerda que las realidades históricas no pueden sustraerse —sin grave pérdida— a su función humanizadora. Una óptica muy frecuente desde la que se plantea este debate es la de una pregunta académica: cuál es el origen del lenguaje, de la sociedad, del poder, etc.

El carácter filosófico de la cuestión sobre *el origen* no radica únicamente en que, como subraya Rousseau, animador de estas disputas en varios frentes, lo que está en juego es conseguir una mejor comprensión de la naturaleza, bien sea de la sociedad, del lenguaje, y no acometer la inútil tarea de reconstruir un comienzo histórico. La cuestión sobre *el origen* atañe al presente estado del hombre, no al establecimiento de un hecho histórico. El rendimiento filosófico radica más bien en que la respuesta a ese tipo de cuestiones ofrece siempre una determinada comprensión de nociones como «naturaleza», «cultura», «invención», «tradición». La condición refleja de la subjetividad ha inaugurado un estilo en la indagación sobre el conocimiento y la verdad que ahora se contagia al estudio de todas las actividades propiamente humanas. El nuevo *ordo scientiarum* está ya a las puertas[1]. Si desde los aspectos más biográficos de la existencia individual hasta el transcurrir de los pueblos y comunidades humanas, toda la vida de los hombres halla su concreción en la historia, el mundo histórico-social —y también la disciplina científica correspondiente— nos acerca como ningún otro conocimiento a la realidad efectiva, cotidiana, a la vida real de los hombres. Ciertamente no es la única fuente de conocimiento, por tanto de vida para el ser humano, pero —como la antropología sabe bien— ofrece una mirada privilegiada sobre el ser del hombre.

Siendo la reflexión signo de una libertad sustantiva en el hombre, se entiende que la pregunta *por el origen* se convierta con la pregunta por la esencia del hombre. Y, de modo semejante, la cuestión de la

1. Todo esto no sucede sin afectar a la realidad histórica; no en vano la modernidad inaugura un tipo de estudio del mundo histórico —las ciencias del espíritu o ciencias históricas— que empieza por ocupar el lugar dejado por la filosofía práctica y termina por reducir la verdad práctica a su elaboración metódica, científica. Lo que esta sustitución (la de la filosofía práctica por las ciencias del espíritu, de la cultura, esto es, de la libertad) revela —y lo anuncio ya de un modo abrupto— es que la verdadera humanización no es una tarea estrictamente personal, no es un proceso de crecimiento moral que se realiza en el hombre bueno o virtuoso, sino que esta humanización o plenitud personal, es inseparable del progreso de la humanidad, entendido éste como el enriquecimiento del acerbo común a través de la humanidad realizada históricamente. La humanización se abre a la historia porque se apoya sobre la condición irreductible de cada ser humano al género, y así la novedad de cada ser humano se contagia a las formas de vida comunes. Si cabe seguir hablando de naturaleza humana, ha de ser ya como algo plenificado sólo por la cultura vivida en los individuos. Lo histórico se desprende de su carácter negativo. La historia es el tiempo humano, es también el de su posibilidad más propia, como destino.

esencia del hombre queda ligada a su realización existencial, esto es, a la historia de la libertad. Por eso mismo cabe invertir la secuencia: «Preguntar hasta qué punto somos libres es preguntar hasta qué punto somos»[2], como también se advierte en la creciente relevancia filosófica de la cultura, es decir, del mundo histórico.

Histórica es la invención humana del propio vivir, esto es, la cultura: el conjunto de instituciones, conocimientos, lenguaje, modos de vida, valores y significados que impulsan, orientan y dotan de sentido las acciones humanas. En definitiva, el plexo de relaciones y objetivaciones en el que se inicia y forma toda existencia humana. Para cada ser humano ese plexo es tan real al menos como las cosas físicas, y como los otros hombres con los que está en relación. Y lo es porque aparece como un tejido vivo, el mundo de la vida donde se despliega la propia existencia. La realidad histórica —el mundo humano— constituye el elemento sustentante del vivir concreto de los hombres, lo que viene a significar que su relación con las cosas está siempre mediada por una tradición.

Precisamente esta propiedad de la cultura, que se ofrezca como tradición, despierta tanto confianza como recelo en la mentalidad moderna atraída por el ideal de emancipación. En torno a la realización de ese ideal se produce un combate entre la razón y la historia, esto es, entre la liberación que ofrece lo normativo y racional frente a la liberación como tarea cotidiana que *inventa* cultura. Una parte de los contendientes en los debates académicos, desde una postura racionalista, propone la asimilación de la cultura al mundo natural, es decir, a la máxima de la racionalidad. El ideal ilustrado —sobre todo el francés, pero en parte también el alemán— parece perseguir una cultura natural, esto es, una cultura a la manera de una *segunda* naturaleza que imite los comportamientos racionales de la *primera* naturaleza, la física. De este modo, desaparecerá la historia, las situaciones inestables, que —como denuncia Rousseau— proceden de la imperfecta imagen de la naturaleza que presenta la cultura. Esto da lugar, además, a desviaciones morales que impiden el ejercicio racional de la libertad. Si la cultura debe sólo suplir lo que la naturaleza no proporciona, lo natural-racional es el criterio de lo cultural o social. Lógicamente las formas sociales son tanto más arbitrarias cuanto más lejos estén de la racionalidad de las leyes naturales en el sentido moderno. La libertad se percibe, entonces, como un factor de riesgo. Y, por ello, la cultura debe ser como una auténtica naturaleza que termine con la historia.

2. L. POLO, *Quién es el hombre*, Madrid 1991, 218.

La posición contrailustrada, en cambio, vincula lo histórico, es decir, el modo humano de ser en el tiempo, al logro de la humanidad, pues el significado pleno de la libertad únicamente se alcanza en su ejercicio. Los actos humanos no sólo responden a su fin natural —esto es, el hombre libre actúa conforme a la naturaleza—, sino que, todavía más, por la libertad del ser del hombre, la naturaleza es racionalizada, espiritualizada, humanizada. Y la primera apropiación es la del cuerpo: órgano, esto es, expresión de un ser racional y libre. La corporalidad humana está dotada de sentido, su actualidad es la del espíritu libre y en esa misma medida es ética, como afirma Schleiermacher. La realidad histórica resulta de la aparición de la inteligencia y la libertad: una naturaleza siempre original, la del ser individual que se realiza y se expresa en formas diversas.

Las dos posiciones brevemente apuntadas perviven en la antropología contemporánea. Pues participan de la misma convicción: que hay una co-pertenencia del orden natural y del social como base de la identidad del hombre, y que esta identidad —como el orden— sigue el paso de las exigencias de la razón. Simplificando la cuestión, podría decirse que la naturalización de la cultura se corresponde con la pregunta *qué es el hombre*, mientras que la interpretación cultural de la naturaleza o humanización responde mejor a la pregunta *quién es el hombre*. Esta segunda pregunta recibe su impulso de la comprensión de la libertad como propiedad del ser del hombre cuya defensa se inicia en torno a la pregunta por el origen de algunas realidades sometidas al signo de lo histórico. Sólo incorporando la dimensión histórica de la existencia humana —como expresión de su libertad esencial— puede la antropología integrar las dos perspectivas, la del hombre como un qué y un quién. Ni la biología, ni la sociología, ni la psicología bastan para dar respuesta a la esencia humana; el propio devenir es parte constituyente de nuestro ser. La pregunta por el *qué* queda englobada en la de *quién es el hombre*. Y ésta se responde contando con la vida concreta, histórica. Esto implica, entre otras cosas, que los modos de encarnar la humanidad sean variados. E introduce, además, la aspiración ética a una plenitud individual como parte de los elementos que caracterizan al género humano.

II

En este punto conviene examinar con cierto detalle la relación entre libertad e historia que atraviesa la comprensión contrailustrada del binomio naturaleza-cultura, pues ahí radican buena parte de las claves que contribuyen a la valoración de la realidad histórica que es-

tamos tratando; valoración que se advierte también en el auge creciente de los estudios históricos y la preocupación por el método. Pero no menos relevantes son otros signos que le acompañan: por ejemplo, el aprecio por la diversidad de culturas que se corresponde con la responsabilidad de la libertad en la realización de la naturaleza humana; y, sobre todo, el interés por los aspectos cotidianos de la existencia histórica, pues en cada acción libre y consciente el individuo ofrece una interpretación de sí mismo. Esto es, la libertad no sólo está detrás del paso de una situación histórica a otra, ella es la *ratio essendi* de la expresividad humana, del impulso a ser *sí mismo*, que caracteriza la existencia del hombre como un devenir a través de cada uno de sus actos, también de los que quedan al margen de los acontecimientos o formas de vida que definen una época.

Con frecuencia se dice que la vida del hombre se caracteriza por una menesterosidad que le *obliga* a vivir más allá de la existencia corporal, y buscar autónomamente su alimento. Incluso en este aspecto se advierte que la vida humana es ex-tática y, por ende, espiritual y libre. Al ser el hombre un ser que existe excéntricamente, más allá de sí mismo, y al experimentarse precisamente desde ahí, se manifiesta en su vida de un modo superior la dinámica vivificadora de su condición espiritual y reflexiva, que le otorga dominio sobre su ser, es decir, lo levanta sobre su finitud propia. Esa dinámica recibe su impulso de la libertad.

En su respuesta a la pregunta por el origen del lenguaje y de la cultura Herder acuña una expresión: *la invención de lo humano*. En el hombre la naturaleza no es tal sin el acto o dominio sobre ella del espíritu, de la razón —facultad originariamente reflexiva y, en esa medida, libre—. Con otras palabras, el ser humano se autoinventa en la medida en que *se apropia* de su dotación natural y para ello produce modos de vida, esto es, formas de humanidad cuya condición *sine qua non* es el ejercicio de la libertad. El término «invención» tiene resonancias prometéicas, pero nada más que resonancias. Pues conserva la doble significación de *inventio*; por un lado, descubrimiento de lo ya dado (de las realidades históricas, de la tradición en la que nace cada ser humano) y, por otro, invención de algo nuevo. Como la cultura se corresponde con la libertad, y no con la naturaleza que precisa ser descifrada, aquélla es constantemente recreada como realidad (y no puede ser de otro modo, pues para el hombre, dotado de potencias espirituales, toda realidad es en cierta medida *idealidad*; cuanto más él mismo). Esa recreación asegura el enlace entre la cultura como libertad objetivada, es decir, como formas de humanidad y la libertad del ser que deviene realmente humano a través de ella. El hombre no se asimila sin más a las formas de lo humano disponibles, sino que, al

apropiárselas, las recrea, las devuelve renovadas, vivificadas; y éstas de algún modo ya se han convertido en otras. Es una manifestación más de la reflexividad entendida como dominio de las operaciones, pues éstas, dirigidas hacia su objeto propio, revierten siempre en la misma actividad y, como veremos, en el agente.

Naturaleza y cultura no sólo son realidades inseparables (propiamente habría que decir que sólo idealmente se distinguen, en la realidad hay siempre una unidad de ambas), sino que hay una plenitud superior de la cultura por la que se eleva la misma idea de naturaleza. Ya que la perfectibilidad o fin natural del hombre está en manos de la libertad y la razón, hay que entender la naturaleza más bien desde la realización cultural, desde la interpretación histórica que ésta hace de lo específicamente humano[3]. Bajo esta perspectiva, la cultura es fuente privilegiada del conocimiento moral y, en esa misma medida, es postulada como el ámbito específico de la realización humana. Atribuir a la cultura la tarea humanizadora de la libertad, implica —como ya he señalado— separarla de la necesidad, es decir, de la dependencia que impone una determinada naturaleza. Además se sugiere que ésta, siempre incompleta, apunta a un impulso originario en todo ser humano a realizarse, esto es, a descifrar mediante la acción el enigma de su ser inclinado a una plenitud vital que desconoce. Invención y creatividad son signos de la libertad que, como hemos indicado, define esencialmente al hombre, y se ejerce en la tarea de encontrarse, de descubrir su imagen en las formas resultantes de su acción. La cultura recoge, por tanto, los modos de ser hombre que los agentes humanos descubren y realizan existencialmente. Constituye, en cierto modo, una verdadera génesis del hombre, la que le encamina hacia su identidad; para expresar esta idea los pensadores románticos utilizaban el viejo apotegma: *llega a ser quien eres*.

El ser del hombre se reconoce a través de sus propios actos; por ello su plenitud es inseparable de su acontecer. La atracción de lo que *toda-*

3. La tesis de la interpretación cultural de la naturaleza y su alcance moralizador presenta semejanzas con la discusión sobre razón y naturaleza que da lugar a la teoría de los derechos humanos. Como afirma Inciarte, al exponer esa discusión, sabemos de antemano qué es naturaleza en cuanto somos razón, seres inteligentes. «Pero que de antemano hayamos conocido la naturaleza o realidad no quiere decir que la hayamos agotado que desde siempre sepamos positivamente lo que ella sea. Quiere decir que sabemos lo que ella no es. (...); no tanto dónde termina, sino que termina y que tiene límites (...). La determinación de los límites puede ser una tarea infinita, una tarea de la razón, como en efecto lo es (...). Es posible que nunca lleguemos a saber dónde están esos límites. Pero en el momento en que abandonáramos la búsqueda de ellos, o aunque no fuera más que la conciencia de ellos, no perderíamos de vista tan sólo la diferencia entre el ser y el no ser, sino también entre lo correcto y lo incorrecto, lo bueno y lo malo». F. INCIARTE, *Derecho natural o derecho racional: treinta tesis y una propuesta*, en *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política*, Pamplona 2001, 185.

vía no es funda el tiempo histórico. Se entiende, entonces, que en la existencia se produzca *la segunda génesis* del hombre —tomo aquí otra expresión de Herder—; ésta es, sin duda alguna, la más fundamental: la génesis por la libertad. Estamos ante una tarea que recorre toda su vida. Lógicamente, la cultura es algo inevitable para el individuo, pues el hombre como tal es culto. La cultura recoge el saber humanizador, un saber práctico, que el hombre posee cuando actúa conforme a sus contenidos; humanización es sinónimo de civilización y de socialización.

Herder destaca además las posibilidades creativas de la condición humana, puesto que ésta no se identifica plenamente con una determinada cultura, es decir, no se consuma en un estado social. Humanidad designa, más bien, una universalidad que al realizarse a través de los individuos es necesariamente relativa, inacabada; es, también, una universalidad concreta que se contrapone a la universalidad abstracta de la ética racionalista. Herder no ignora que la dependencia de la tradición puede ser incluso un obstáculo para la auténtica humanización. Pero, si dejamos a un lado que no le es del todo ajena la confianza moderna en la progresiva humanización como inclinación constitutiva de la historia, encontramos una interesante aportación al concepto de tradición y cultura. Sostiene Herder que un aspecto esencial a toda forma cultural es que lleva más allá de sí misma, eleva al hombre sobre sí mismo, primero como ser natural, luego también como individuo. El hombre tiene una relación libre con la sensibilidad, *es una criatura que mira por encima de sí misma y lejos de lo que le circunda*[4]. Como se ha indicado, la producción del hombre a través de la cultura es sobre todo una autoproducción. Para ello es preciso la condición de mirar por encima de sí que supone el saberse un sí mismo de algún modo. Si —como vimos— la cultura es la plenitud de la naturaleza, ahora se trata de una intencionalidad nueva, que no sorprende a un pensador cristiano como Herder. Su teoría de la cultura y su antropología están sostenidas por la idea cristiana del hombre como imagen de Dios. Esta impronta en el origen encarga al ser humano la tarea de trabajar para actualizar vitalmente esa imagen. Pone en marcha la relación refleja y libre del hombre consigo y con el mundo, condición para que el hombre salga al encuentro de su identidad, la que él mismo no se puede otorgar, pero que no es sin su colaboración. Es innegable la decisiva impronta del cristianismo en la comprensión que el hombre tiene de sí mismo y la profunda transformación que sufre el humanismo clásico al incorporar el radical existencial, clave en primer término para toda forma de religiosidad y —desde ahí— para la humanidad.

4. Cfr. J.G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Berlin 1982, Bd. 4, 31.

En la misma línea Schleiermacher afirma: es preciso salir de *sí mismo* para encontrarse. Conocer, producir, actuar, hablar, no son sino formas del impulso primordial a ser *sí mismo*. Imprimimos nuestros rasgos en la realidad exterior, esos rasgos que todavía desconocemos, hasta que los advertimos como mundo, por tanto con la provisionalidad y limitación que es un trasunto de nuestro ser biográfico. La comprensión de la cultura como «invención de lo humano» permite que emerja con ella otro tipo de unidad: la identidad individual —donde *toma cuerpo* la libertad gracias a la reflexividad del obrar humano—; identidad que se constituye en un proceso de vivir significaciones y nexos significativos, por lo que se puede hablar de una prioridad del vivir respecto del actuar. Y también de una segunda intención que comprende la primera. Se trata de una «intencionalidad existencial»; el hombre obtiene un saber sobre sí mismo, un saber que está en lo efectuado por él, y que sólo a él corresponde descifrar. Su existencia excéntrica le pone en relación con dos totalidades, dos centros que mantienen la tensión propia de la vida humana: Dios y el mundo[5]. Son el contraste imprescindible por el que el ser individual se encuentra a sí mismo.

La idea no es del todo nueva. El ser humano no tiene que abarcar con la vista de antemano la conexión entre medios y fines y las posibles consecuencias de su acción, sino que produce por sí mismo todo ese nexo al echar mano de los medios para realizar, gracias a ellos, su fin, su ser hombre de un modo propio[6]. La realidad histórica, la cultura no comprende únicamente las formas comunes a todos los hombres, debe abrirse a la realización concreta de la existencia individual, y conjugar ambas dimensiones. Porque lo que está en juego no es vivir una forma abstracta, sino ser de un modo propio. El *oxímoron* atraviesa la condición humana: por su naturaleza forma parte de la humanidad, por su humanidad el hombre está llamado a una singularidad y novedad plena. Si la invención de la humanidad se produce en la historia, también la de cada ser humano está ligada a las situaciones, a la realidad histórica que le toca vivir; pero ésta ya no puede

5. Cfr. F. SCHLEIERMACHER, *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833),* Hamburg 1988, 38, 66-69. Formando el mundo, el hombre se forma a sí mismo: es el doble efecto de las acciones libres porque el que se *racionaliza* la naturaleza. El mundo no se yergue como un extraño frente al hombre, sino que como naturaleza humanizada le ofrece formas de vida, símbolos que revelan un sentido que va más allá de ellos mismos.

6. La unidad de este nexo está apoyada sobre la identidad en el transcurso del tiempo del sujeto que actúa. Pero, a su vez, la identidad del sujeto está constituida por un proceso de formación de ella que posee la forma de una historia en la que la peculiaridad de la propia existencia se experimenta en el contexto de nexos de sentido que la abarcan y se capta en el medio de la articulación lingüística y la comunicación. W. PANNENBERG, *Antropología en perspectiva teológica*, Salamanca 1993, 648.

ser subsumida en las líneas maestras del movimiento histórico. Para llegar a ser hombre, es preciso serlo de un modo propio, esto es, vitalmente, a través de los propios actos, en cada momento. Pues, como afirma Herder, *no somos propiamente hombres, sino que llegamos a serlo diariamente*[7]. La esencia del hombre sólo se hace presente en la existencia histórica, en el tiempo real, en el instante.

Esta tesis antropológica deja entrever la profunda transformación cultural y social que opera la modernidad. En poco tiempo se ha modificado el escenario cultural de manera inconfundible. Si cabe hablar de una creciente importancia de la vida cotidiana, de los elementos prosaicos incluso, en los que se apoya el devenir del hombre, es porque el valor de lo cotidiano no se mide ya por la menesterosidad de la condición humana, sino por su función existencial. Como se aprecia, por ejemplo, en la sociología de Simmel[8]. Con otras palabras, para la conciencia moderna sólo el mundo histórico ofrece al ser humano las condiciones para su efectiva realización y así hace extensivo a todos el anhelo de una plenitud personal. Sin pretender hacer aquí una descripción fenomenológica de la nueva cultura, otros aspectos que confirman este ascenso en la valoración de lo cotidiano y su relación con la libertad son la conversión del trabajo en profesión, y ésta en vocación humana, la incorporación de elementos subjetivos y propios del ámbito privado a las relaciones sociales y profesionales, la transformación de la educación en una responsabilidad de la sociedad, etc.[9]. No menos significativos son ciertos cambios que se observan en la literatura y en el arte: desde el protagonismo creciente de personajes que encarnan el anti-héroe hasta los relatos sobre vidas que no consiguen salir del anonimato de las masas urbanas, pasando por la representación de escenas de la vida cotidiana que elevan a objeto artístico los conflictos, las pequeñas alegrías y dificultades que acompañan la existencia común de los hombres; y —también lo más opuesto— la identificación del artista con el genio, y la admiración que despiertan las formas de vida bohemia, pues todo ello encarna de modo notable la

7. J.G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit,* Berlin 1982, 196.

8. Georg Simmel analiza distintos fenómenos de la vida cotidiana en los que encuentra claves fundamentales para una cabal comprensión de la sociedad moderna. Explícitamente reconoce la vida cotidiana como el punto de partida para el conocimiento histórico, una realidad irreductible al orden lógico de la macrohistoria que ofrece las pautas para la comprensión de la sociedad y la historia. El conocido estudio de Taylor sobre la mentalidad moderna insiste de otro modo también en esta cuestión: *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*, Cambridge 1989.

9. Tradicionalmente se considera que la modernidad prepara la férrea escisión entre lo público y lo privado que parece imperar en los criterios políticos y morales. Sin embargo, considero que además de esto se produce la mencionada traslación de elementos de la esfera familiar o íntima a la social o pública.

invención de lo humano: es decir, la libertad ejercida en cada aspecto de la existencia, como signo de la máxima individualidad.

No son pocos los problemas que la antropología y la teoría de la cultura del romanticismo dejan planteados a la filosofía contemporánea. Es obvio que la mayor sintonía de la libertad con lo existencial relega el estudio de las determinaciones esenciales del hombre, lo que viene a ser un paso decisivo en la transformación y posterior declive de la metafísica. Para algunos de esos problemas sólo el cristianismo ofrece respuestas. Entre ellos, por supuesto, los problemas que giran en torno a la subjetividad y su tensión hacia el *sí mismo* personal.

Se ha insistido en que el hombre no puede prescindir de la tradición; la realidad histórica es irrebasable, por parcial o reducida que sea nuestra apropiación. Si pretender siquiera mantenerse al margen de ésta, vendría a ser como vaciar, *desustancializar* al hombre, también es verdad que identificar al ser humano con los atributos culturales, sería igualmente desproveerlo de una unidad personal y negar la libertad. De los dos extremos parece librarnos la combinación de libertad y reflexividad ya apuntada. El hombre necesita *formarse* y le toca hacerlo mediante la experiencia que realiza con su mundo y, a través de éste, sobre todo mediante el trato con los hombres que tienen también como tema su vida. El devenir del hombre, de cada ser humano, no es espontáneo o natural, es tarea libre y consciente. El *sí mismo* de cada hombre —la identidad que debe acompañar a la realización personal— es una creación sólo en la medida en que implica una relación refleja consigo mismo, es decir, una conciencia. Hay cierta novedad de ser que se extiende en el tiempo de la propia vida, novedad que origina el movimiento de la *búsqueda de sí mismo*, de una plenitud que el hombre no puede darse a sí mismo, pero que de algún modo está anticipada en cada uno de sus actos. Pues, aunque nuestros actos nos encaminen, ellos no pueden producir lo que expresan: el ser personal.

Los ecos de esta misma idea resuenan en la imagen de Herder, cuando se refiere al hombre como una palabra, un signo lingüístico que se puede leer. El ser humano, añade, es un todo en el que cada letra pertenece a la palabra, aunque sólo la palabra tiene sentido[10]. Lo que la imagen también sugiere es que la palabra, la unidad de significado, no la pronuncia uno mismo. Cabe añadir, tras lo que hemos visto, que tal vez esa palabra ya no es palabra humana. También Pannenberg ha reparado en que, frente a la autosuficiencia moderna, las tesis antropológicas de Herder y Schleiermacher sostienen que «el hom-

10. J.G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Berlin 1982, 131.

bre no se realiza prometéicamente, elevándose a sí mismo con sus propias fuerzas. Depende del hecho de que su destino que remite más allá del mundo de las cosas finitas, le es dado en el trato con las cosas de su mundo, el cual en cuanto habitado es comunidad y está ya siempre mediado por las relaciones sociales. La acción no es más que un elemento entre otros. El hombre no puede convertirse del todo en objeto de su acción, precisamente porque además sigue siendo sujeto de ella»[11].

Ya se vio como a esa autoinvención —que es además descubrimiento e innovación de formas de humanidad— le es consustancial la historicidad. La esencia o naturaleza esencial del ser del hombre se convierte con la realidad del destino de los hombres para la *humanitas*. Esto es para serlo *cada día* de nuevo, en la medida que las condiciones naturales de partida no pueden ser tales sino ejercidas libremente. Por lo tanto, no son condiciones que formen una estructura dada de una vez e inmutable. La naturaleza del hombre entendida de este modo es la historia de la realización del destino humano[12]. La cuestión es si la realidad histórica puede asegurar siempre que se dan condiciones suficientes para satisfacer las expectativas de realización personal. Que así fuera significaría que historicidad es lo mismo que humanización progresiva; tesis poco apreciada, además de contradictoria, porque la plenitud humana vendría a ser la humanidad final, mientras que los hombres reales vivirían siempre una plenitud deficiente. Como advierten Hegel y Schelling, el reto está en poner en relación historicidad y verdad. Por ello, otra respuesta posible es reconocer en el movimiento de la historicidad una anticipación de la Verdad. Aparece entonces la paradoja de que el desenvolvimiento histórico de una totalidad o verdad exige que ésta sea ya de algún modo, sin que *le falte* su realización temporal; claramente estamos ante dos tipos de verdad y, la que más importa, no es la histórica.

El trasfondo teológico de estas argumentaciones tiene mayor hondura que las soluciones de Herder o Schleiermacher. Al poner su confianza en la dimensión humanizadora y civilizadora de la acción libre y reflexiva de quien se juega su propio ser en cada acción, se hace imprescindible la *corrección* del movimiento histórico; según Herder, sólo la asegura la asistencia de la Providencia divina, mientras que Schleiermacher lo deja todo en manos del sentimiento de la divinidad en el interior del hombre que acompaña la experiencia de la libertad. Sólo así los procesos históricos, incluso los malogrados, pueden abrirse a lo verdadero.

11. W. PANNENBERG, *Antropología en perspectiva teológica*, Salamanca 1993, 88.
12. Cfr. W. PANNENBERG, *El destino del hombre: reflexiones teológicas sobre el ser del hombre, la elección y la historia*, Salamanca 1981, 26.

Aunque desde el principio he insistido en el origen cristiano de la idea moderna de libertad, la interpretación que de ella hace la filosofía ignora otra verdad central del cristianismo, que, sin embargo, acompaña la existencia histórica del hombre: el pecado. *Ser libre* no implica siempre obrar libremente, al menos no para el hombre en la historia. Pero sólo obrando libremente se es *quien ya se era*. Al no tener asegurado el ejercicio de la libertad —y no sólo por las limitaciones de toda situación histórica—, la fragilidad de la plenitud personal adopta un tono casi trágico.

La invención de lo humano tiene un doble efecto: debe ser a la vez social e individual. La dificultad está en que estas dos dimensiones de la existencia humana, aunque inseparables, se enfrentan entre sí. El sentido de las formas culturales y la unidad de la historia no pueden coincidir con la identidad humana. Con cierta astucia aconsejaba ya Schiller: «vive tu siglo, pero no dejes que te convierta en su criatura». El hombre, en la misma medida en que busca la respuesta a su intimidad a partir de su realidad histórica, se advierte más allá de la determinación y finitud de la misma. O lo que es lo mismo, no puede acceder del todo a su ser a partir del mundo.

En este punto es de gran ayuda Schelling, para el que tanto la unidad de la historia como la identidad del yo están fuera de nuestro alcance. La lección que saca de la idea de una libertad originaria es otra bien distinta. Puesto que el ser humano es en la medida en que *ya era antes*, hay una decisión que antecede a toda forma de conciencia, que escapa a ella; comenzar a ser como conciencia sólo puede consistir en *persistir en el comienzo*. «Este comienzo absoluto no se realiza nunca en presente: su estatus es el de una pura suposición, un algo que siempre ha ocupado ya un sitio. Con otras palabras, es la paradoja de una decisión pasiva, de una aceptación pasiva de la decisión que funda nuestro ser como acto supremo de libertad; la paradoja de la suprema elección libre que consiste en aceptar aquello para lo que se ha sido elegido»[13]. Frente a las posibilidades y realizaciones históricas, logros y fracasos, se levanta el eterno comienzo.

Zizek reconoce la herencia cristiana de esta idea; la alegre embajada del cristianismo dice que es posible retomar esa decisión que nos funda, es decir, comenzar realmente de nuevo la propia vida: «en último término el "nacer de nuevo" del que habla el cristianismo (...) es el nombre para ese nuevo comienzo»[14].

13. S. ZIZEK, *Die Brisanz des christlichen Erbes*, en «Information Philosophie» 1 (2002) 16.

14. *Ibid*. «Kierkegaard tenía razón otra vez: la elección definitiva es aquella entre el socrático volver a recordar y la repetición cristiana. El cristianismo nos obliga a repetir el gesto fundante de la elección originaria». *Ibid*.

III

Todo lo anterior nos acerca a la respuesta cristiana al enigma del ser humano.

Desde la virtualidad humanizadora de la realidad histórica se percibe con más nitidez la radicalidad de la comprensión moderna de la libertad. Con la meta-cultura sale a la luz una comprensión de la libertad que está contenida plenamente en la libertad que presenta el cristianismo: la libertad pertenece esencialmente al ser del hombre, pero además es la clave por la que se hace presente la esencia de cada hombre en su existencia[15]. El señorío de los propios actos —la reflexividad del actuar libre— manifiesta una estructura esencial caracterizada por una capacidad original de disponer de sí mismo para abrirse. Todo el obrar humano, y de modo singular la inteligencia, manifiesta que el dominio que está en juego cuando se habla de libertad no se reduce al acto ejercido con señorío, sino que es más bien una autodeterminación que excluye todo ensimismamiento o la soledad de las cosas carentes de conciencia; consiste en un disponerse a ser *sí mismo*.

Al advertirse como ser esencialmente libre, esto es, capaz de disponer de sí mismo, el hombre tiene dos caminos. La autonomía plena como el remedo de la autocreación o la aceptación de esa libertad como un don confiado por Otro. La imagen de Dios en la persona creada se halla sobre todo en la libertad, sostiene Clavell. Esa capacidad de autodeterminación, de llevarse a cabo en un sentido no absoluto, sino limitado y, por tanto, de jugársela en la búsqueda de la plenitud de ser, pone al hombre en camino hacia la semejanza de Dios. Al mostrar que la libertad se actualiza en el acontecer histórico, en clara dependencia de una tradición particular, quedaba abierta la identidad de la persona. «Mediante la libertad el hombre adquiere una *plenitudo essendi*, en cuanto su obrar refleja la relación fundamental a Dios, sobre todo como ejemplar, es decir, cuando se vive como imagen del Dios vivo»[16]. Desde la perspectiva cristiana el hombre no alcanza la verdadera libertad sino mediante su identificación con Jesucristo, perfecto Dios y perfecto hombre.

La creatividad humana se orienta al cuidado del mundo y de los demás hombres. En ese cuidado hay un efecto no proyectado: se dibuja su verdadero ser. Desde la óptica cristiana el impulso a la plenitud personal es un trasunto de la tensión hacia la semejanza de Dios.

15. «En el hombre la libertad es radical, pertenece a su propio ser». L. POLO, *Quién es el hombre*, Madrid 1991, 224.

16. L. CLAVELL, *El hombre como ser libre*, en *Idea cristiana del hombre. III Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea,* Pamplona 2002, 73.

Las circunstancias más comunes, precisamente las comunes, son fuente de sentido para la vida personal, pero únicamente en la medida en que cada una de ellas es un nuevo comienzo. Es precisamente lo contrario de confiarse al curso de los procesos históricos. Hay un desafío de lo cotidiano acorde con la tensión de la existencia humana. Que el hombre sea un enigma para sí mismo deja fuera de su alcance saber de antemano qué acontecimientos son vitales, y también la actitud correspondiente: despreciar los sucesos cotidianos y repetidos, aparentemente insignificantes.

El hombre, proponiéndose fines y actuando, puede contribuir a la historia de la formación de su sociedad, de su propia vida individual e incluso de la humanidad; pero no puede producir con su acción ni la identidad de su vida, ni la de la sociedad, ni la de la humanidad[17]. Sólo la relación al ser que es pura identidad, como el reverso de la libertad, acompaña la soledad de la búsqueda del *sí mismo*; en este sentido, la esencia del ser humano no se define en términos de naturaleza, sino que, como se ha indicado, se articula en un ir más allá de lo natural. La autointuición del *imago Dei* domina sobre las determinaciones del género humano, pero no resuelve la naturaleza en historia. Porque la libertad se sitúa en el ámbito constitutivo del ser, es su acto fundante, y éste en su acepción más propia se da como conciencia. Nada de esto se puede entender como una oclusión o cierre sobre sí mismo, sino que lo propio de la tensión a la *imago Dei* es el abrirse como don a otros, pero esa autodonación al menos precisa cierta posesión o advertencia del ser original, singular. La paradoja de la libertad cristiana es que saberse ya poseído por Dios, invita a desprenderse de sí mismo. Libre de sí para poder ser sí mismo.

Un componente esencial de la vida humana es *el todavía-no*, lo que todavía no es pero determina o impulsa el presente actuar; con otras palabras, la existencia humana está abierta siempre a algo que no se realiza plenamente. También las objetivaciones culturales, las formas objetivadas de la acción humana, el mundo son imagen de otra cosa, ofrecen como en un espejo imágenes de humanidad. Si la existencia del hombre está orientada hacia la *imago Dei* como hacia su destino, donde encuentra su sí mismo, las obras humanas, el acontecer histórico del hombre, llevan rastros de esa imagen. Una cultura sin religión, en la que ni siquiera hay atisbos de lo divino, es fallida incluso como cultura. No sería capaz de interpretar la expectativa de plenitud que anima el devenir del hombre, y mucho menos de anticipar alguna forma de plenitud, pues ésta es siempre religiosa. Pero sin esa ex-

17. W. PANNENBERG, *Antropología en perspectiva teológica*, Salamanca 1993, 650.

pectativa o anticipación lo que se trunca no es el sentido de la totalidad de la existencia —que también—, sino el valor de cada instante de la vida personal: el presente.

Como he intentado mostrar, el movimiento de la vida reconoce como lo más propio las situaciones cotidianas, puesto que se llega a ser hombre diariamente, cotidianamente. Las incidencias históricas, el devenir humano a través de las acciones, las relaciones humanas, el trabajo, en fin, todo lo que acompaña la existencia humana es decisivo para el logro de la vida, aunque todo ello es insuficiente. De algún modo participa de la misma falta de plenitud. También desde la antropología tiene sentido la paradójica relación del cristiano con la realidad histórica, el *amor mundi* que implica tanto la afirmación como la negación del mundo. Por un lado, lo que está en juego no es, de ningún modo, una cultura más o menos acabada, sino el ser personal de cada hombre. Y, por otro, la verdad histórica, verdad práctica, verdad sobre el hombre y su *inventio*, no pasa de ser una verdad humana, a la que le es consustancial la no-verdad[18].

El mundo es el lugar natural del hombre, como se ha dicho, porque es obra suya, de su condición libre. Antes que a un ideal abstracto de humanidad, la cultura responde al movimiento vital de la libertad. Las formas cotidianas de vida son camino para la plenitud del hombre, son libertad objetivada que debe servir a la acción subjetiva eminentemente libre, aquélla en la que el hombre se arriesga en el acto donal. El cristiano no sólo no puede vivir de espaldas al mundo, es más, es tarea suya colaborar para que la libertad objetivada —la realidad histórica— deje espacio al ejercicio de la libertad de sí. Dicho de otro modo, el ser humano viva de modo que su realidad tenga el alcance que exige su libertad.

Por esto se entiende que la realidad histórica sea un escenario donde se va tejiendo la acción gratuita de la Verdad. Una acción a la que está invitado cada hombre; pues —utilizando una expresión tomada de Heidegger— ahí es *donde le va realmente su ser*.

18. F. INCIARTE, *Breve Teoría de la España moderna*, «Astrolabio» n. 299, Pamplona 2001, 82.