

## **LA CULTURA O LA SEGUNDA GÉNESIS DEL HOMBRE A TRAVÉS DE LA LIBERTAD**

LOURDES FLAMARIQUE

El título de este trabajo recoge una tesis típicamente moderna: aquella que comprende la cultura como fuente privilegiada del conocimiento moral y, en esa misma medida, la postula como el ámbito específico de la realización humana. Atribuir a la cultura la tarea humanizadora de la libertad, implica inevitablemente separarla de la necesidad, es decir, de la dependencia que impone una determinada naturaleza. De acuerdo con esto, el término 'cultura' no designa únicamente el conjunto de normas, prácticas sociales, instituciones, etc. que continúan una naturaleza deficiente en la determinación de los procesos que conducen a su pleno desarrollo. Al contrario, lo que se sugiere es que esa dotación biológica, aparentemente incompleta, apunta a un impulso originario en todo ser humano a realizarse, esto es, a descifrar mediante la acción (en el sentido más amplio que incluye el conocimiento, la expresión artística, el lenguaje, es decir, toda praxis) el enigma de su ser inclinado a una plenitud vital que desconoce. Desde esta perspectiva comparece la cultura en su sentido más propio. Invención y creatividad son signos de la libertad que define esencialmente al hombre, y se ejerce en la tarea de encontrarse, al 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: llegar a ser quien es.

Cuándo se inicia esta comprensión de la cultura, qué problemas pretende resolver, cómo influye en otros ámbitos del saber y en qué medida se pervive en la mentalidad contemporánea son algunas de las cuestiones que trata de responder este trabajo.

La expresión 'segunda génesis del hombre', que se menciona en el título, es acuñada por Herder; recuerda, por tanto, en primera intención una tesis del romanticismo. No obstante, la teoría de la cultura vigente en ese espléndido periodo de una Europa, que aspira a ser plenamente moderna, no es únicamente tema para una historia del pensamiento.

Considero que describe también un aspecto fundamental de la modernidad que, entre otras cosas, ha determinado la definición contemporánea de los saberes y ha sido, en cierto modo, el factor decisivo de su falta de articulación. La crisis de las ciencias, que denunciaba —entre otros— Husserl, no es debida sólo a la racionalidad moderna; esta crisis confirma el antagonismo que anida en la noción de libertad e inspira la antropología moderna. Si los pensadores ilustrados en cierto modo son los últimos que se atreven a dibujar un organigrama de las ciencias, esto es debido a la ruptura con dicho esquema que se produce como consecuencia de la comprensión romántica de la cultura. La crisis de las ciencias o del saber es un fruto maduro de la dialéctica de la libertad. Aunque no sea este el momento adecuado para argumentar esta afirmación, a lo largo de la exposición, espero poder ofrecer de manera indirecta razones a su favor.

En estos dos últimos siglos se ha discutido el carácter natural de las formas de vida en la misma medida en que la historia es presentada como el principio que regula la existencia humana; de acuerdo con esto, la idea de naturaleza humana es descalificada con el reproche de ser cultural, a la vez que se deja la competencia sobre lo natural en manos de la investigación experimental. Todo ello se debe en buena parte a los problemas y soluciones planteados en el periodo que comprende de la segunda mitad del siglo XVIII hasta los años 30 del XIX. Como es sabido, en esos años afloran posiciones filosóficas que vinculan, primero, el saber y después la sociedad y las formas de vida a la inclinación natural del espíritu al autoconocimiento. Paralelamente, los pensadores románticos advierten la potencia manifestativa de la cultura, es decir, su verdad como desciframiento del código de la naturaleza humana. La cultura remite, por tanto, a un núcleo íntimo en el hombre, desde el que se entiende el carácter radicalmente expresivo de toda actividad humana.

Se puede concluir ya que la filosofía romántica no ofrece tan sólo una solución al problema de la relación entre la libertad y la naturaleza. También aspira a dar forma a los anhelos más característicos del hombre moderno, percibidos con claridad también gracias a la ciencia empírica: a saber, una plenitud realizada vitalmente y una libertad ilimitada. Dicho de otro modo, los pensadores románticos plantean en sus justos términos las aporías de la libertad moderna en la medida en que reúnen los dos tipos de pensamiento, claramente presentes en el siglo XVIII, que ella misma genera. Llevan a cabo una renovación del discurso ético

de modo que éste descubre y asume el carácter moralizador de las prácticas sociales y, en el análisis de los actos libres, tiene en cuenta la fuerza orientadora de la cultura. Todo ello permite concluir que la exposición romántica de la condición humana es inseparable de cualquier forma de modernidad. También de la que vivimos actualmente.

Acabo de mencionar la renovación romántica de la ética y, sin embargo, en la actualidad son todavía muy frecuentes las exposiciones típicamente racionalistas de la ética, es decir, en términos de una fundamentación racional de la moralidad o de una justificación de los criterios de universalidad de la norma, en las que se deja a un lado la consideración de los bienes y las prácticas que estos generan. Naturalmente cabe preguntarse a qué responde esa preferencia por un estilo que los primeros pensadores contrailustrados creen haber superado para siempre con su concepción armonizadora de hombre y sociedad, naturaleza y cultura. Además, el curso del pensamiento en estos siglos de modernidad parece contradecir con su vacilante paso el esquema de un progreso en el saber y de un crecimiento constante en las formas históricas de humanidad. Así, ideas y modelos teóricos que parecían definitivamente abandonados renacen una y otra vez, agitando de continuo una contradicción, que algunos consideran constitutiva de la libertad y racionalidad modernas. De la naturaleza de este antagonismo depende, claro está, la viabilidad de la nueva imagen del hombre y el logro de un marco social adecuado.

Una mirada atenta sobre la identidad moderna descubre que tan propio del pensamiento emancipado es la capacidad de dar razón de sus contenidos, incluso (o sobre todo) de los prescriptivos, como lo es el empeño por transformar la realidad humana de acuerdo con unas ideas acreditadas racionalmente. La modernidad no constituye únicamente una mentalidad o una cosmovisión, como se suele decir actualmente; la confianza en la efectividad y practicidad del saber es inseparable de la primacía del principio de racionalidad suficiente. Como si se tratase de una premonición de la sociedad postindustrial, la cultura moderna descubre el carácter instrumental del conocimiento; de éste espera, sobre todo, el surgimiento de nuevas formas de humanidad, es decir, de un nuevo orden moral. Todo ello ha sido puesto en práctica primero a través del programa ilustrado y, posteriormente, de su heredera directa, a saber, la universal implantación de la racionalidad científico-técnica en las sociedades occidentalizadas. De la amplitud, límites y contradicciones de esta racionalidad, así como de las rectificaciones a la coloniza-

ción científico-tecnológica son una muestra buena parte de los acontecimientos decisivos de la historia social de los dos últimos siglos.

La *nueva filosofía*, que señorea en la Europa del siglo XVIII, ofrece una imagen de la naturaleza como un todo articulado por leyes que la inteligencia humana descubre y que rigen tanto para los seres animados como inanimados; este concepto de naturaleza es perfectamente compatible con la convicción de que los hombres pueden mejorar, alentados por ciertos fines determinables racionalmente. Los pensadores ilustrados, pese a sus desacuerdos en bastantes puntos de la concepción del hombre y sus facultades y en su explicación del origen de la sociedad, sostienen que la libertad, la felicidad, la justicia o el saber son aspiraciones compartidas por todos los seres humanos por naturaleza; la ignorancia de esos fines o de los medios para alcanzarlos debe ser subsanada mediante el conocimiento de las leyes generales del comportamiento humano y su integración en un sistema científico.

Lamentablemente, este artificial modo de pensar, este espíritu filosófico se ha convertido en profesión, denuncia el joven Herder. La nueva filosofía no considera la lógica o la moral como órganos del alma humana, sino que dispone mecánicamente los pensamientos en cada disciplina, juega con las ideas y, después, el filósofo se asombra ante las dificultades y consecuencias que no había previsto. Promete una sociedad definitivamente justa y un hombre feliz cuya existencia se rija por leyes racionales y no por tradiciones y costumbres, como fruto de un proceso racional e inexorable<sup>1</sup>.

La filosofía ilustrada aplica la racionalidad científico-analítica al comportamiento humano y a la organización social; y pierde de vista la unidad del hombre, su identificación con la sociedad. Conduce tanto a un utilitarismo ético como a una concepción atomista e instrumental de la sociedad, cuando paradójicamente la ética y la filosofía social están ordenadas al logro de la simbiosis perfecta entre el hombre y su medio social (entre su potencialidad ilimitada y su realización histórica).

Como es sabido, las sucesivas contrailustraciones no han frenado el avance de la racionalidad científico-técnica en la que se ha refugiado la inclinación utilitarista en la moral y atomista en lo social que se presen-

<sup>1</sup> “El espíritu de la nueva filosofía –pienso que la mayor parte de sus hijos muestra que no puede ser más que una especie de mecánica. Con filosofía y erudición, a menudo ¡qué ignorantes y faltos de vigor en los asuntos de la vida y del sano entendimiento!” Cfr. HERDER, J. G., *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, en *Herders Werke*, Aufbau Verlag, Berlin, 1982, Bd. 3, 91.

taba con fuerza ya en el siglo XVIII. No nos es desconocida la ingeniería social que sigue a la racionalidad científica. Pese a los sucesivos movimientos contra el utilitarismo social, de manera tenaz se ha aplicado la racionalidad instrumental a casi todos los ámbitos de la sociedad y del comportamiento humano en nombre de la eficiencia. 'Estadística en vez de historia', decían nuestros antepasados al comenzar este siglo. De cualquier modo, nuestras instituciones están al servicio fundamentalmente de unos objetivos externos: el beneficio, la escolarización total, la participación política de todos los ciudadanos, la satisfacción de unos criterios mínimos previamente pactados, etc.

Aunque nuestra experiencia se haya visto sacudida por los avatares de una humanidad organizada racionalmente, todavía hay quien piensa que el problema está en la aplicación insuficiente o defectuosa de la Ilustración o que la salida es el particularismo irracional que deja al ser humano y la sociedad en manos de la fuerza de la opinión o del sentimiento. Volviendo a la pregunta que planteaba sobre la preferencia de la ética contemporánea por el problema del fundamento de lo moral o prescriptivo, esta preferencia parece responder a la urgencia por corregir la aplicación racional de conocimiento científico-técnico mediante el recurso a algo indisponible cuya formulación acredite la competencia de la racionalidad humana.

A la vista de esto cabe preguntarse: ¿es que no han servido de nada las correcciones de la filosofía del periodo romántico al rigorismo ilustrado francés o al empirismo inglés?, ¿cómo son compatibles la preferencia mencionada y la imparable ingeniería social con la afirmación según la cual la concepción romántica de la existencia humana es inseparable de cualquier forma de modernidad?, ¿dónde han quedado los anhelos de plenitud vital y autorrealización?

Pues bien, contesto a estas preguntas anticipando las conclusiones de este trabajo. Las tesis del romanticismo promovieron una transformación social sin la que no se entiende la comprensión que el hombre contemporáneo tiene de sí mismo y de su existencia, como la realización de un proyecto vital. La comprensión de la cultura como una génesis auténtica de lo que significa vivir como humano, a través de la libertad, proporciona la perspectiva y el campo de objetos que definen a las ciencias histórico-sociales. Además, en la medida en que el romanticismo critica el modelo cognoscitivo de la racionalidad científico-analítica, impulsa el debate metodológico. Estas ciencias, depositarias del conocimiento sobre el ser humano que se revela en la historia y la cultura,

han sugerido los temas y problemas a la filosofía contemporánea y la han convertido, en cierto modo en su colaboradora. Todo esto es muestra de la fecundidad de las tesis románticas. Sin embargo, un movimiento dialéctico, interno a la libertad y racionalidad moderna, parece asegurar la pervivencia de ambas al precio de una contradicción que, en ocasiones, resulta desgarradora para el hombre que vive en las sociedades modernas.

Una vez planteado el marco completo, trataré en primer lugar del despertar de la conciencia del alcance moral de la cultura; en segundo lugar, de la contestación kantiana a la heteronomía de la naturaleza objetivada y, por último de la síntesis romántica que aspira al reconocimiento de la libertad individual en el orden cultural o segunda naturaleza. De esto depende el nuevo orden de las ciencias según el cual las ciencias sobre el hombre deben ser entendidas como ciencias morales.

### **1. Herder: la invención de lo humano**

Me he referido ya al periodo que comprende desde 1770 hasta 1800; en esos años se produce una eclosión de ideas y pensadores sin precedentes en Europa. Sus protagonistas coinciden en la disconformidad con la primera Ilustración y en el empeño por ofrecer una comprensión cabal de la naturaleza humana. Dos corrientes abanderan esta modernidad renovada. Una, gira en torno a la idea de autonomía y aspira a superar la comprensión insuficiente de la índole y alcance del conocimiento humano que representa la ciencia moderna (Kant). La otra, proclama el principio de autorrealización, incompatible tanto con la visión mecanicista de la naturaleza física como con la naturalización del cuerpo humano (Herder, Jacobi). Pese a estas diferencias, ambas corrientes coinciden en apoyarse en una concepción de la libertad que, entre todos los aspectos que la definen, privilegia la dimensión reflexiva de la acción humana. Y esto hasta el punto de que en ambas posturas el prefijo auto (*selbst*) opera como un símbolo de la libertad.

La generación que vive hacia 1800 representa la conciencia de la tensión entre ambas corrientes y asume la tarea de llevarlas a una armonía, continuando la tarea iniciada por Herder de descubrir al hombre en sus producciones. Por todo ello, el movimiento romántico domina también el panorama intelectual de las tres primeras décadas del siglo XIX y pone en marcha un dinamismo de cambio en la concepción de la exis-

tencia humana que constituye la auténtica modernización, a saber, la de la subjetividad individual.

Los antecedentes del problema que nos ocupa, la comprensión de la cultura como *la segunda génesis* del hombre, están en Vico y Rousseau. Ellos perciben con claridad las insuficiencias de la racionalidad científica y los peligros que ella contiene para la realización de la modernidad. Ciertamente se puede ver un signo incontestable de su romanticismo también en el hecho de que ambos contribuyen decisivamente a la prehistoria de las ciencias de la cultura. Ahora bien, sólo a partir de las ideas de Hamann, Lessing, Herder, Goethe, Schiller y Jacobi fragua un movimiento prerromántico en la segunda mitad del siglo XVIII que toma partido frente a lo que estos pensadores consideran una amenaza del racionalismo.

Para la cuestión que he planteado, la comprensión de la cultura como la génesis del hombre a través de la libertad, el más relevante de todos ellos es Herder. Este estudioso del ser humano, exponente del hombre culto, con amplios conocimientos e intereses, tiene asegurado un lugar de honor en el nacimiento de las ciencias históricas con sus estudios sobre el origen del lenguaje, sobre literatura comparada, o sobre la historia de los pueblos. Su obra significa un estímulo en la teoría estética, lingüística o histórica.

Herder estudia con Kant y es discípulo de Hamann; conoce el método empirista –él mismo que aplica con rigor en la observación de las características y propiedades–, pero evita la tentación de reducir el heterogéneo flujo de la experiencia a unidades homogéneas, pues éstas son un modo muy imperfecto para describir la peculiaridad de lo real, lo distintivo sin lo que nada existe<sup>2</sup>. Rechaza el concepto ilustrado de naturaleza, resultante de una rígida división entre tipos de experiencia y facultades. Advierte la diversidad de verdades que resulta de la distinción kantiana entre intuición, conocimiento y sentimiento y defiende que la verdad está en la unidad, en la indisoluble unidad del hombre

---

<sup>2</sup> “Nadie en el mundo siente más que yo la debilidad de las caracterizaciones generales. Si se pinta un pueblo entero, una época, una región ¿a quién se ha pintado?... ¿A quién se refiere la palabra que describe? En definitiva, no los resumimos más que en una palabra general con la que cada uno quizá piensa y siente lo que quiera. ¡Imperfecto modo de descripción!”. HERDER, J. G., *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 62.

vivo (la razón no puede separarse de la sensación y viceversa)<sup>3</sup>. Considera, por tanto, que la uniformidad, el monismo racionalista es el principal enemigo de la vida y de la libertad, porque divide y separa lo que realmente es uno. Como su maestro Hamann, Herder atribuye al hombre una fuerza creadora, un poder no mensurable según los cánones racionalistas que el genio personifica de manera eminente. Con su habitual ironía, Nietzsche ofrece una imagen bastante atinada del papel que le ha correspondido a Herder en la cultura alemana: su espíritu estaba entre la claridad y la oscuridad, entre lo viejo y lo nuevo. Fue el primer catador de todo los platos y riquezas espirituales de un siglo pleno, pero nunca estuvo satisfecho. “Donde quiera que se dieron coronas, salió él sin nada: Kant, Goethe, y luego los auténticos primeros historiadores y filólogos alemanes le quitaron lo que él creyó reservar para sí”<sup>4</sup>. Ha sido necesario un siglo más para que el juicio de la historia del pensamiento reconozca la importancia de sus tesis tanto en el cambio que supone el romanticismo como en la situación actual, cuando la mirada de la filosofía parece cautiva de la modernidad y sus contradicciones.

Los intereses científicos de Herder nacen de una comprensión de la realidad natural y humana que preserva la unidad y mutua complementariedad de ambas. En su ensayo de 1774 discute las filosofías de la historia tan frecuentes en su tiempo, con especial atención a la de Voltaire. Entiende que el verdadero espíritu filosófico surge de las actividades y a ellas vuelve inmediatamente para contribuir a la formación de hombres enteros y sanos. Y de la misma manera se ha de estudiar la realidad natural. Es imprescindible un método que no desvirtúe la variedad que se manifiesta en el movimiento vivo de las fuerzas (*Kräfte*) de la naturaleza, en su interacción diríamos hoy día. Se trata de juzgar desde dentro (*Einführung*).

Como otros notables contemporáneos suyos, Herder advierte en la realidad de su tiempo una pérdida para las aspiraciones más genuinas del ser humano, producida por el racionalismo ilustrado. El método analítico separa y distingue para llegar a reglas universales que explican

<sup>3</sup> “Es la misma alma que piensa y quiere, que entiende y siente, la que ejercita la razón y la que apetece... El alma que siente y se forma imágenes, que piensa y se forma principios, constituye una facultad viviente en distintos actos”. HERDER, J. G., *Una metacrítica de la «Crítica de la razón pura»*, en *Obra Selecta* (trad. de P. Ribas), Alfaguara, Madrid, 1982, 372.

<sup>4</sup> NIETZSCHE, F., *Menschliches, allzumenschliches*, KGA, IV/3, W. de Gruyter, Berlin, 1967, 241.



tipos de hechos; la eficacia de las leyes abstractas depende de su independencia respecto a los sucesos que regulan. Con intención claramente irónica, Herder exclama sobre la nueva filosofía: “¡Qué vista de águila ha aportado a nuestra economía nacional y a nuestra ciencia política en lugar de los conocimientos, que se adquieren trabajosamente, acerca de las necesidades y la verdadera condición del país!”<sup>5</sup>. Se desprecian los detalles de las cosas y se emplea únicamente la razón; en resumen, pedería, espíritu abstracto o filosofía de dos ideas definen el espíritu moderno. Pero la realidad humana no se reduce a tales métodos. Los procesos culturales, las acciones humanas concretas generan y sustentan formas de validez general. En esa medida, Herder entiende que no cabe separar hecho y valor: entender algo es ver cómo pudo ser visto cuando fue visto, afirmado cuando fue afirmado, valorado como fue valorado en un contexto dado, en su cultura o tradición particular<sup>6</sup>.

Como consecuencia de lo ya señalado, Herder no puede aceptar la conocida idea rousseauiana según la cual la cultura corrompe al hombre. Al contrario, considera que las invenciones, el arte o el lenguaje son expresión del poder creativo del ser humano, a través del cual culmina su naturaleza. Sólo una cultura desvitalizada por la incapacidad de reconocer el alma que alienta en sus formas es perniciosa para el hombre; con otras palabras, el desarrollo de su existencia gravita sobre una comprensión certera de su naturaleza libre.

El pensamiento ilustrado no sólo provoca una reflexión en torno a las fuentes de la moralidad y la posibilidad de la libertad (Kant), sino que suscita la problemática cuestión en torno a la primera y segunda naturaleza, es decir, la diferencia entre naturaleza y cultura. Está en juego el objetivo fundamental de la revolución moderna, a saber, una sociedad justa y feliz. La libertad, la vida social, la igualdad y la felicidad son ya aspiraciones compartidas por todos; pero, señala Herder, su concepto ha causado daño con mil abusos y lo seguirá causando<sup>7</sup>. Es preciso corregir en su mismo origen este falso entendimiento de los principios y fines que impulsan la vida humana.

---

<sup>5</sup> HERDER, J. G., *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 92-3.

<sup>6</sup> Cfr. BERLIN, I., *Vico and Herder*, Hogarth Press, London, 1976, 154.

<sup>7</sup> Cfr. HERDER, J. G., *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 128.

La transformación incoada por el espíritu ilustrado quiere hacer natural la cultura, es decir, convertirla en una segunda naturaleza que imite los comportamientos racionales de la primera naturaleza y, de este modo, formar a la humanidad<sup>8</sup>. Una vez logrado esto, desaparecerían definitivamente la historia y las formas de vida relativas, todavía inadecuadas, que exponen la frágil existencia humana a fuerzas irracionales. Ciertamente, no se trata tanto de armonizar la naturaleza y la cultura (la primera y segunda naturaleza) como de devolver nuevamente la cultura al dominio de la naturaleza regida por leyes inexorables y adecuadas a sus fines propios. Cuando la cultura es una imagen imperfecta de la naturaleza es también origen de desviaciones morales –como denuncia Rousseau–, que impiden el ejercicio racional de la libertad.

¿Cómo se resuelve la tensión entre naturaleza y cultura sin devaluar las intuiciones modernas de una libertad ilimitada y una plenitud vital reflejada en las formas de vida? Esta cuestión se decide mediante una apuesta por la superioridad de la cultura como una *naturaleza espiritualizada*, tal como la concibe el romanticismo ya maduro, recogiendo casi literalmente las principales tesis de Herder desarrolladas en su obra, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*.

Han pasado diez años desde su primer ensayo sobre estas cuestiones; ahora conoce muy bien el alcance del método que aplica en sus estudios lingüísticos, geográficos y antropológicos. Los pensadores ilustrados han caído en un dogmatismo peor que el que querían combatir y ello simplemente por una cuestión de método. La contrailustración que representa el pensamiento de Herder debe ser entendida principalmente como una rectificación del método de los *nuevos filósofos*, capaz de iluminar cada esfera de la realidad. Herder es, por tanto, más moderno que todos ellos; advierte el carácter autónomo de las realidades culturales y, en esa medida, busca explicarlas desde dentro, en su mismo producirse. Aquí reside la auténtica ilustración, a saber, en respetar la naturaleza de las cosas. Sólo entonces se llegan a conocer los dinamis-mos que impulsan los cambios de estado y la diversidad de formas que sirven al crecimiento y mejora de la vida humana.

---

<sup>8</sup> En el ensayo citado anteriormente, Herder ironiza sobre esa ambición de los nuevos filósofos: “La filosofía entera de nuestro siglo tiene que formar. ¿Qué quiere decir esto sino despertar o fortalecer las inclinaciones mediante las cuales la humanidad adquiere su felicidad? (...) En realidad las ideas no suministran más que ideas”. *Ibidem*, 95. En el mismo contexto de observaciones se lee: “Entre una generalidad cualquiera, incluso la más hermosa verdad, y la menor de sus aplicaciones hay un abismo”. *Ibidem*, 97.

De acuerdo con este método, Herder sostiene que el ser humano en estado de naturaleza es creación de Dios, mientras que en el estado de cultura es una creación del hombre. Hablar de cultura es lo mismo que hablar de humanización: el hombre deviene tal gracias a las formas *inventadas* por la creatividad humana. En ese sentido, está separado del resto de la naturaleza, ya que como hombre depende únicamente de sí mismo. Herder no habla de actualizar potencias o desarrollar una dotación natural según reglas previamente fijadas por Dios. Al contrario, utiliza verbos como inventar y crear, cuyo significado introduce un componente expresivo, una novedad en las formas de la cultura que permite comprenderla como un segundo nacimiento. El autodevenir del hombre no es natural o espontáneo, sino que resulta del hallazgo libre y consciente de su forma propia. Como veremos más adelante se trata de una co-creación a la que el ser humano no puede resistirse.

El hombre ha sido creado para la libertad, afirma Herder, y no tiene otra ley en la tierra que la que él mismo se impone<sup>9</sup>. De ninguna manera esto implica un desprecio de la corporalidad, tampoco las relaciones que de ella resultan pueden ser entendidas como servidumbre. Al contrario, sólo gracias a la plena interdependencia de lo espiritual y lo orgánico se puede sostener la tesis inicial. Tras sus observaciones sobre *el edificio orgánico del hombre*, Herder concluye que todas sus potencias están conformadas al servicio de una perfectibilidad, la más noble formación (*Bildung*) de la razón y de la libertad que designa la palabra 'humanidad' (*Humanität*). Compara la constitución humana en todas sus partes con un signo lingüístico que se puede leer: *el ser humano es un todo en el que cada letra pertenece a la palabra, aunque sólo la palabra tiene sentido*<sup>10</sup>. La imagen del lenguaje presenta claramente las dos dimensiones de la perfectibilidad humana que Herder encuentra también en sus estudios comparativo-lingüísticos y antropológicos: armonía y diversidad. Como consecuencia de esto, la vida entera de un ser humano debe ser comprendida como transformación y, en esa medida, la historia es únicamente el escenario de las transformaciones de los hombres, en el que sólo penetra aquél que es capaz de sentirse y alegrarse en todas ellas<sup>11</sup>. Si las formas de lo humano son ilimitadas, entonces la produc-

---

<sup>9</sup> Cfr. HERDER, J. G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, en *Herders Werke*, Aufbau Verlag, Berlin, 1982, Bd. 4, 81

<sup>10</sup> Cfr. *Ibidem*, 131.

<sup>11</sup> Cfr. *Ibidem*, 108-9.

ción cultural es también infinitamente variada, pero con una unidad que —como la del ser vivo— está en la totalidad.

Nada más lejos de la antropología herderiana que el naturalismo. Las diferencias orgánicas del cuerpo humano respecto a otros animales parecen mínimas, frente a la gran diferencia que separa al ser humano del resto de los seres creados, a saber, la que le capacita para el lenguaje, la escritura, la religión, las artes, en definitiva, para la cultura. Esta característica esencial del género humano no es natural a la manera de la constitución orgánica. Surge, por tanto, de inmediato la cuestión acerca del modo cómo el ser humano llega al estado de cultura y, sobre todo, si éste responde a una capacidad de perfección o de corrupción. La respuesta de Herder no deja lugar a dudas sobre cual es su posición al respecto: “el hombre no tiene una palabra más noble para su determinación”<sup>12</sup>.

La necesidad originaria de la sociedad humana se deduce del hecho de que esta tarea supera la capacidad individual; el hombre ha nacido en y para la sociedad<sup>13</sup>. Más aún, afirma Herder, “el estado de naturaleza del hombre es el estado social pues en éste nace y es educado”<sup>14</sup>. La forma más elemental de existencia se da entre hombres, en la familia, como una condición natural ineludible. A partir de ahí, se advierte que también la verdadera humanidad deviene sólo en sociedad. Aquí radica el deber más noble del ser humano; el que convoca todas sus potencias puesto que se trata de llevarlas a su plenitud libremente en su ejercicio, pero sobre todo en su forma. En esa medida toda sociedad consiste en una superior conjunción de fuerzas que actúan entre sí. El ser humano forma junto con otros hombres *una cadena de cultura* cuya misión es fundamental en la realización de la idea de humanidad (*Humanität*). Por lo que Herder designa esa humanización en sociedad *la segunda génesis del hombre*, aquélla que proporciona un sentido más elevado a la existencia individual<sup>15</sup>.

En esta tesis se reconoce que la fuente de la moralidad consiste en seguir el impulso de la existencia a la autoproducción (*sich selbst hervorbringen*). El sentimiento de autoactividad (*Selbsttätigkeit*) mueve al ser humano a actuar, es decir, a entrar en *la cadena de la formación del*

<sup>12</sup> *Ibidem*, 32.

<sup>13</sup> Cfr. *Ibidem*, 77.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 199.

<sup>15</sup> Cfr. *Ibidem*, 359-360.

*género humano (Die Kette der Bildung)*. La posición singular del hombre en la naturaleza guarda relación con esa doble generación; primero se produce la física y, acto seguido, comienza la generación en su humanidad. Herder destaca que, en ambos casos, nadie llega a ser hombre por sí mismo: en el uso de las fuerzas espirituales hay un aprendizaje en el que están implicados todos los logros de la humanidad<sup>16</sup>. La tradición y las fuerzas orgánicas concurren por igual en el autodevenir *humanizante* del individuo.

Frente a las teorías ilustradas, Herder defiende la igual dignidad de la naturaleza y la cultura, por la que tampoco hay oposición estricta entre ambas. De este modo abre un camino nuevo a la empresa de humanización, en crisis por la racionalización científica de los procesos naturales y por los cambios operados en la sociedad industrial y mercantilista. La naturaleza y la cultura no sólo son realidades inseparables, sino que hay una plenitud superior en la cultura que eleva la misma idea de naturaleza; es decir, 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. Lógicamente afirmar que el cuerpo es expresión del espíritu, no puede significar únicamente que ambos son complementarios y el ser vivo está en la unidad de los dos. De esa afirmación se sigue también la consecuencia más relevante para entender el carácter moral de la cultura, a saber, que la autoproducción del hombre se realiza en el intercambio con la naturaleza externa y en situaciones históricas concretas. *La razón del hombre es humana*; o lo que es igual, su capacidad, su potencia no es innata, sino que la razón es la obra progresiva de formación de la vida humana<sup>17</sup>. El hombre es un ser que se reconoce a través de sus propios actos; por ello su plenitud es inseparable de su acontecer. Esta concepción de la cultura abre un espacio a la idea de bien, elemento consustancial del actuar libre en la ética clásica; ese espacio que fue transitado, sobre todo, por Schleiermacher.

Herder adscribe a la cultura una potencia equiparable a la de la naturaleza, aunque la generación a través de la libertad implica una temporalidad distinta a la de los procesos naturales. Ciertamente, el tiempo de la

---

<sup>16</sup> Cfr. *Ibidem*, 192.

<sup>17</sup> Cfr. *Ibidem*, 63. “La naturaleza es espiritualizada mediante el trabajo del hombre, pero el espíritu humano se naturaliza únicamente mediante las condiciones de su actuar”. HEINZ, M., “Kulturtheorien der Aufklärung: Herder und Kant”. En OTTO, R., (Hrsg.), *Nationen und Kulturen. Zum 250 Geburtstag Johann Gottfried Herders*, Königshausen & Neumann, 1996, 147.

cultura no es homogéneo, tampoco es cíclico. La idea de libertad está en relación con el comienzo o nacimiento de cada ser humano. El tiempo de la vida humana, también de cada viviente, es sobre todo futuro, es esencialmente apertura. La atracción de lo que *todavía no es* funda el tiempo histórico; además, es la razón por la que cabe hacer historia. En cierto modo cabe afirmar que la tradición reúne sólo aquellos actos y prácticas que constituyen una anticipación del futuro, es decir, de todo comienzo y, por ello, son apropiados para los que viven después. La mirada al pasado devuelve al historiador esa visión del hombre como comienzo, pues las formas de vida, las instituciones, los hechos históricos son fruto de la autoactividad (*Selbsttätigkeit*) y, de modo paralelo, alimentan la cadena de la cultura o tradición sin que haya repetición o reproducción (como en los procesos naturales). El relato es el género propio tanto de la historia como de la ética, afirma Schleiermacher. Como se ha visto, esta idea está en forma seminal en las tesis de Herder, pues se trata de saberes que deben incorporar sustancialmente los elementos que singularizan la acción: sólo de este modo, la acción puede ser libre y, por tanto, forma parte de la historia.

Por todo ello, *la segunda génesis* del hombre es, sin duda alguna, la más fundamental, a cuyo cumplimiento se orienta la conformación orgánica del hombre; estamos ante una tarea que recorre toda su vida, sin que su alcance termine con ella. No cambia nada llamarla cultura o ilustración, afirma Herder, pues “la cadena de la cultura y la ilustración alcanza hasta el fin de la tierra”<sup>18</sup>. Lógicamente, la cultura es algo inevitable para el individuo. El hombre como tal es culto. La tradición forma su cabeza y sus miembros hasta el punto de poder afirmar que tal como es la tradición así llega a ser el hombre: “Donde y quien tú hayas nacido, hombre, allí eres quien debes ser; no abandones nunca la cadena”<sup>19</sup>.

Los conceptos de autoproducción y dependencia de la cadena de la cultura son una primera versión de los dos polos característicos de la antropología romántica: lo subjetivo-expresivo y lo objetivo-simbólico. Este doble movimiento, expresión y apropiación (Schleiermacher) relega el ideal ilustrado de una formulación racional y definitiva de los principios que deben regir la conducta humana. La cadena de la formación del género humano implica un factor creativo e inventivo, a saber,

<sup>18</sup> Las diferencias entre pueblos ilustrados y no ilustrados, cultos o incultos no son de especie, sino de grado. HERDER, J. G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 194.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 196.

el que procede de las fuerzas naturales que sirven a la autoproducción o expresión de lo humano. Al mismo tiempo, *la segunda génesis* significa el desarrollo perfectivo de todas las potencias a través de la tradición, es decir, de las formas de vida que otros han producido, al producirse a sí mismos. La cultura recoge el saber humanizador, las formas de humanidad que sirven a otros individuos. Es constantemente rejuvenecida por el florecimiento del genio de la humanidad en algunos individuos, arrastrando hacia adelante a los pueblos y a las generaciones<sup>20</sup>. La idea de humanidad es deudora de la finitud humana; es un *todavía no del todo* como lo es la existencia individual, que nos permite esperar otras formas de humanidad: las que *inventa* cada nuevo miembro de la cadena.

Herder ofrece una valoración de las posibilidades creativas de la condición humana puesto que ésta no se identifica plenamente con una determinada cultura, es decir, no se consume en un estado social. Se trata, más bien, de una universalidad que al realizarse a través de los individuos es necesariamente relativa, inacabada; pero, también es 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. En su exposición de la historia del género humano asoman también las malformaciones que producen ciertos sucesos, como las revoluciones; no obstante, el plan divino garantiza que esta realización progresiva no se vea obstaculizada o desfigurada por las acciones fallidas del género humano. No entro aquí a considerar qué tipo de intervención tiene la Providencia en el curso histórico. La fuerza de las tesis de Herder sobre la autoproducción del hombre no deja lugar a la mínima restricción de la autonomía de la cultura.

Como hemos visto, Herder no da marcha atrás pese al signo escandaloso y destructor de algunos fenómenos históricos. Al equiparar la naturaleza con la cultura, en realidad ha puesto la primera al servicio de la segunda; con ello pone en juego tanto una teoría de la cultura como una ética. Lógicamente, la razón busca sin éxito los principios de la conducta en la naturaleza, pues ésta no revela nada del hombre; los contenidos de la *humanidad* son invención: el hombre inventa existencialmente su perfección, la idea de humanidad, ya que, como afirma Herder, “nosotros no somos propiamente hombres, sino que llegamos a

---

<sup>20</sup> Cfr. *Ibidem*, 199.

serlo diariamente”<sup>21</sup>. Esta tesis antropológica se convierte inmediatamente en una tesis ética: la idea de humanidad es el máximo valor moral, y producirla en uno mismo es el único deber, el cual, además, se identifica con el impulso a existir. El alcance moral de las acciones individuales, pero sobre todo de las formas de vida, de las costumbres, de los conocimientos y estilos artísticos se corresponde con su contribución a la realización de la humanidad. El impulso a la autoproducción no se opone a la búsqueda de lo bueno, es decir, no excluye la valoración de la acción humana. Al contrario, Herder mantiene que el crecimiento en humanidad exige discriminar, juzgar lo adecuado, lo correcto, lo incorrecto. Ahora bien, lo bueno no puede preceder a la acción, pues sería abstracto. Tampoco se realiza plenamente en ninguna acción.

Si dejamos a un lado el resabio moderno que implica la fe en la progresiva humanización como inclinación constitutiva de la historia, encontramos una interesante aportación al concepto de tradición y cultura: Herder entiende que un aspecto esencial a toda forma cultural es que lleva más allá de sí misma. Las formas de vida acuñadas socialmente no son modos de resolver necesidades o de eliminar la indeterminación de la naturaleza; este tipo de naturalismo bastante frecuente en algunas antropologías contemporáneas ignora una dimensión tan esencial a la cultura como la de ser la verdadera naturaleza para el hombre, en el sentido de que se comporta como la naturaleza para los demás animales. Herder tampoco es un *culturalista*; aunque sostiene que el hombre es lo que su cultura le permite, ésta no cumple la misión de subsanar deficiencias, sino de elevar 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 mismo y lejos de lo que le circunda*<sup>22</sup>. Como se ha indicado, Herder entiende la producción del hombre a través de la cultura como una autoproducción. Para ello es preciso la condición de mirar por encima de sí que supone el saberse un sí mismo de algún modo. “Esta relación refleja y libre del hombre consigo y con el mundo es la condición para que el hombre tenga que producirse a sí mismo en una segunda génesis como individuo y como género. El con-

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, 196.

<sup>22</sup> Cfr. *Ibidem*, 31.



cepto cultura designa el modo de efectividad –propio del hombre como tal– que es siempre también una manera de autoproducción histórica<sup>23</sup>.

Por otro lado, la autoproducción humana no termina en una especie de enquistamiento egoísta del individuo que está a la búsqueda de sí mismo. Precisamente la cultura, al formar parte de una tradición, indica que la identidad procede de fuera, es decir, que para ser uno mismo hay que ser en cierto modo otros. Apoyada en la limitación y finitud del individuo, la revelación cultural se extiende hasta el final de los tiempos, y es sostenida por el impulso natural a autoexpresarse de cada hombre; ella proporciona a lo expresado un alcance supraindividual. Todo ello hace ostensible nuevamente que la cultura es, desde un punto de vista, equiparable a la naturaleza y, desde otro, superior a ella, porque saca a la luz lo que sin ella sería desconocido (el hombre en el paraíso se desconoce; su forma de humanidad es inconsciente).

Si la idea del ser humano en estado *acultural* es una pura abstracción, consecuentemente es una ficción que el vínculo del hombre con la tradición se establezca mediante un contrato; además, éste presupone siempre la capacidad de disponer *desinteresadamente* de la cultura. El hombre necesita de las costumbres, ideas, normas, es decir, de los bienes comunes para llegar a ser sí mismo. La educación es entendida fundamentalmente como mimesis<sup>24</sup>. La recuperación de este concepto aristotélico entraña además un crecimiento para la idea moderna de libertad; permite reconocer que ésta no se agota en la racionalidad de la acción según la norma universal, sino que indica también la dignidad de cada ser, revelada en la singularidad e irrepetibilidad de sus actos; se produce entonces la paradoja que tantos pensadores han expresado: la novedad de la acción queda asegurada si su principio es la imitación. La cultura no se enfrenta entonces a la naturaleza, no le impone algo extraño. La lleva a su plenitud sin mermar su esencial búsqueda de la identidad. La humanidad no es un ideal abstracto al que Herder conceda existencia alguna, pues lo universal sólo se da en la acción individual; y esto conlleva necesariamente formas distintas de lo humano. No hay oposición entre la ley universal y la voluntad individual, porque ésta obra

---

<sup>23</sup> HEINZ, M., *Kulturtheorien der Aufklärung: Herder und Kant*, 148.

<sup>24</sup> “La revalorización de la tradición y la mimesis combina con el principio de la doctrina aristotélica del bien que se apoya en la garantización del ethos vigente mediante la tradición y la imitación”. RUDOLPH, E., “Kultur als höhere Natur. Herder als Kritiker der Geschichtsphilosophie Kants”. En OTTO, R., (Hrsg.), *Nationen und Kulturen. Zum 250 Geburtstag Johann Gottfried Herders*, Königshausen & Neumann, 1996, 17.

incorporando la humanidad lograda y, actuando en consecuencia, el individuo contribuye a la humanización de otros.

Herder apoya la teoría de la cultura y de la historia, por un lado, sobre una confianza optimista en el progreso creciente en la humanización (garantizado, pero no conducido por el Creador) y, por otro, en la figura del genio que personifica de modo ejemplar la perfección a la que el hombre tiende naturalmente. Ambas cosas son conservadas por los pensadores románticos; estos acogen la definición herderiana del hombre como ser expresivo y la idea de autorrealización como categoría moral con la vista puesta en la doctrina kantiana de la libertad. Pues el denominador común a todas ellas es la capacidad humana de responder; es decir, el hombre y no Dios es quien puede dar cuenta del curso histórico<sup>25</sup>.

## 2. La cultura o *el arte forzado* de Kant

Como es sabido, Kant quiere rectificar también algunas tesis ilustradas y el exceso de empirismo en el tratamiento de los principios de la conducta humana. La brillantez del ideal de autonomía moral que defiende, saca a la luz los puntos débiles de la tesis de Herder; por un lado, el hombre depende inexorablemente de la tradición y del destino, es decir, de una cadena en la que las formas de humanidad se encaminan a una perfección desconocida para el agente individual; por otro y como consecuencia de lo anterior, el ideal de formación de la humanidad no ofrece un marco suficiente que impulse y satisfaga plenamente la aspiración a la propia identidad. Aunque Herder aprecia lo individual en el devenir de la historia, en su teoría de la cultura se echa de menos una fenomenología del espíritu, que muestre cómo el ideal de formación se realiza efectivamente en el hombre existente a través de la conciencia personal que acompaña la actividad de autodevenir.

En cierto modo parece que la cultura, y con ella la idea de humanidad, vive en el hombre concreto. Los anhelos personales de felicidad y plenitud vital están supeditados al destino que coloca al ser humano en esta o en aquella situación. Herder ha puesto en juego la tesis de la auto-

---

<sup>25</sup> Kant y Herder transforman de modo peculiar cada uno el fatalismo histórico del paradigma de la teodicea en el constructivismo de la historia, fruto de la capacidad humana de responder. Cfr. *Ibidem*, 19.

realización y de la dimensión expresiva de la misma que suaviza la impronta de lo general en la existencia individual. La plena realización, como hemos señalado, convoca necesariamente todas las facultades humanas (el sentimiento, la imaginación, la personalidad, la razón, etc.) en la unidad propia de un ser vivo: cada ser concreto. Se plantea así un difícil equilibrio entre las aspiraciones individuales y la subordinación a su papel de eslabón en la cadena de la formación de la humanidad. La inmersión en la cadena de la cultura desdibuja el aspecto subjetivo de la libertad, es decir, la conciencia de la misma que va inseparablemente ligada a la singular dignidad del hombre.

Aquí es donde se separa radicalmente la postura de Kant que, como es sabido, está dominada por la concepción de la libertad como autonomía. Apenas hay discrepancias en lo que refiere a la definición del hombre desde el punto de vista de su naturaleza: el hombre es racional y, por consiguiente libre; como individuo y como especie se autoproduce mediante la acción. Sin embargo, mientras que Herder identifica la autoproducción histórica del hombre como tal con la cultura, Kant entiende por ésta únicamente el desarrollo y educación de la natural dotación racional. Como concluye Heinz acertadamente, esta diferencia resulta del monismo o dualismo que perfila la imagen del mundo en cada uno<sup>26</sup>.

Kant discute la tesis central de Herder, según la cual el hombre es esencialmente culto, o *naturalmente* cultivado porque, entre otras razones, implica un significado único del concepto de cultura que se realiza siempre en formas diferenciadas y no contiene un juicio de valor sobre ellas. La teoría de la cultura de Herder incluye necesariamente una referencia a las producciones que, como he señalado, inmediatamente son bienes: presentan la unidad de razón y naturaleza, el armonioso señorío del espíritu sobre la conformación natural, primero en el propio cuerpo, y después en el mundo exterior. Lejos de esta concepción del hombre se encuentra la antropología kantiana dominada por la estricta incomunicabilidad de los dos mundos a los que pertenece el ser humano. Precisamente la idea de autonomía, tan característica de la ética crítica, suple la pérdida de eficacia que lleva consigo esa doble actividad. De la misma manera, según Kant, la cultura ha de estar al servicio de la carencia de racionalidad de la dotación natural, una tarea menos relevante que la

---

<sup>26</sup> Cfr. HEINZ, M., *Kulturtheorien der Aufklärung: Herder und Kant*, 151.

de ofrecer imágenes de humanidad capaces de generar lo auténticamente humano en todo hombre.

En esta línea debe entenderse la definición de cultura que recoge el parágrafo 83 de la *Crítica del Juicio*: cultura es la producción de la aptitud de un ser racional para cualquier fin en general<sup>27</sup>. Las disposiciones naturales prometen una vida racional, pero es preciso despertarlas y conducir las de tal modo que capaciten al hombre para realizar lo específico de un ser que se define como fin final. Kant habla de cultura en otros sentidos, pero todos ellos coinciden en tratar de rectificar la conformación natural del ser humano, hasta que la acción del espíritu racional pueda traspasarla sin resistencia ni obstáculo alguno. La producción de la idoneidad para fines representa la máxima contribución de la naturaleza; con todo, no deja de ser una perfección meramente subjetiva al servicio de la facultad capaz de formular dichos fines. Ciertamente, la razón no conoce límites en su poder de ampliar las reglas y objetivos que persigue el hombre con todas sus fuerzas<sup>28</sup>. Sin embargo, ese poder debe ser ejercitado mediante una práctica necesaria y, al mismo tiempo, libre. La pregunta que surge inevitablemente es cómo puede ejercitarse la aptitud para cualquier fin, sin que la facultad racional se ponga a fines. Por otro lado, si la producción de la aptitud es inseparable de los fines que la favorecen, en cierto modo, estos deben permanecer con la aptitud ya producida.

El carácter mediador de la cultura, según la definición de la *Crítica del Juicio*, permite reconocer que ésta no es inmediatamente un bien; esta apreciación se advierte también en el ensayo, *Ideas para una historia universal en sentido cosmopolita*. Allí Kant parte del argumento según el cual el hombre, aunque tiene una inclinación a formar sociedad, sin embargo, igualmente presenta una resistencia a la misma. Este antagonismo se condensa en la expresión, *la insociable sociabilidad* de los hombres (*ungesellige Geselligkeit*). La cultura, precisamente, es fruto de esa insociabilidad; pues opera como una forma de constreñimiento de la naturaleza<sup>29</sup>. La sociedad y las formas culturales que la vertebran son inevitables, pero frente a Herder, Kant señala que no son necesariamente humanizadoras; ellas nos civilizan, pero, falta mucho

<sup>27</sup> Cfr. KANT, I., *Kritik der Urteilskraft*, Akademie Ausgabe, V, 431.

<sup>28</sup> Cfr. KANT, I., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Akademie Ausgabe, VIII, 18.

<sup>29</sup> Cfr. *Ibidem*, 20-21.

todavía para que podamos considerarnos moralizados. Todo lo bueno que no está empapado de un sentir moralmente bueno es pura hojarasca<sup>30</sup>. Para hablar de moralidad, no basta con afirmar el impulso originario a autoproducirse, sino que la forma que el hombre se da a sí mismo, de algún modo, debe ser también producción propia.

El relato kantiano del paso del estado de naturaleza al de cultura o libertad no tiene una única dirección, como en el caso de Herder, hacia la cultura. Al contrario, a juicio de Kant, se trata de recuperar la posición perdida, una legalidad espontánea, natural, que tras el paso por la cultura es ya eminentemente moral.

Al abandonar la tutela de la naturaleza por una caída, el hombre pasa al estado de libertad, es decir, comienza a regirse por la razón. La historia de la libertad es el intento de suplir una pérdida: el orden que la naturaleza impone sin violencia a las criaturas. Se trata también del tránsito de la pura criatura animal a la humanidad. Desde el punto de vista de la especie, Kant considera que este paso significa un progreso; el individuo, en cambio, sufre porque la razón ordena únicamente mediante mandatos y éstos provocan las transgresiones. Y de este modo la misma bondad que busca la razón es fuente de infelicidad. Dicho de otro modo, con la historia de la libertad, obra del hombre, aparece la cultura, pero ésta genera una contradicción ineludible de la naturaleza con la especie humana<sup>31</sup>.

La influencia de Rousseau en este punto es clara. Pese al antagonismo que causa dolor al género humano, Kant entiende que la naturaleza *sabe mejor* lo que conviene al hombre y, por eso, le fuerza a entrar en ese estado de antagonismo que se produce entre la libertad plena individual y la limitación de la misma. La *insociable sociabilidad*, debe culminar en el logro de una libertad bajo leyes exteriores que, sin embargo, sean perfectamente justas. La cultura es, por tanto, un *arte forzado* que sirve al desarrollo del plan secreto de la naturaleza<sup>32</sup>; en modo alguno es la responsable de la realización de la humanidad. Esta tarea corresponde a la naturaleza, en cuanto dotada de razón y libertad. Las tensiones inherentes a la cultura son un reflejo de la doble ciudadanía del hombre; por un lado, pertenece al mundo de lo sensible en virtud de su especie y,

---

<sup>30</sup> Cfr. *Ibidem*, 26.

<sup>31</sup> Cfr. KANT, I., *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, Akademie Ausgabe, VIII, 78-79.

<sup>32</sup> Cfr. *Ibidem*, 115-116.

por otro, se reconoce más plenamente como ser moral. La cultura se orienta a una forma perfeccionada del ser natural del hombre y, en ese sentido, es medio para la realización moral que sólo se alcanza racionalmente. Ella no desemboca por sí misma en la moralidad (Sittlichkeit).

En otras palabras, la altura de una libertad radical coincide con una libertad plenamente racional, pues sólo ésta es capaz de acompasar la acción voluntaria (el libre arbitrio) al ritmo de la tarea formadora que lleva a cabo la naturaleza. Por ello, la acción auténticamente libre reclama la independencia absoluta de toda inclinación, de todo condicionamiento, incluso de las buenas costumbres que también Herder considera formas deficientes, aunque inevitables, de humanidad.

Una libertad así debe ser entendida como espontaneidad pura que se da la ley a sí misma. De este modo la razón práctica kantiana pretende reconciliar la universalidad del bien moral (la humanidad), es decir, su ejemplaridad que atrae bajo la forma de ley racional, y la libertad que es garantía de la autenticidad y responsabilidad moral de la acción. La libertad es la razón de ser de la ley moral, afirma Kant en un conocido pasaje de la *Crítica de la razón práctica*<sup>33</sup>, mientras que la moralidad da a conocer la libertad radical que prepara la verdadera humanidad.

Se trata lógicamente de una humanidad que se identifica con la forma superior de moralidad y, por tanto, se acomoda plenamente a su ideal de la autonomía. El curso histórico de las formas de vida, es decir, la cultura no cumple una misión decisiva en la manifestación de la humanidad. Pues, para su realización, es más decisiva la autenticidad del origen que su contenido. La razón, que participa de la doble virtud de ser íntima y universal, es superior a la tradición como fuente de conocimiento y, frente a ésta, asegura una libertad ilimitada.

### **3. De la expresividad de la cultura a la autenticidad como criterio moral de la acción**

Las dificultades que plantea la ética kantiana son detectadas también por la generación romántica que está formada, entre otros, por

---

<sup>33</sup> Cfr. KANT, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Ausgabe, V, Fußnote, 4.

Schleiermacher, los hermanos Schlegel, Schelling, Novalis, Humboldt, Tieck, etc. y domina la vida cultural en torno a 1800. Ellos advierten que la autonomía o acto supremo de la libertad absoluta es posible sólo en su confinamiento en la conciencia; ni puede ni quiere interferir el curso de los fenómenos. De este modo se abre un margen sin límites a la consideración analítica tanto de las conductas y procesos sociales, como del comportamiento. La libertad es una quimera y la descalificación moral de la inclinación y de las tendencias propias de la naturaleza humana conduce únicamente al rigorismo del deber. Pues, ¿cómo podría determinarse la voluntad libre en un sentido racional, si no es por el imperio de la ley?

En la medida en que Kant propone la desvinculación de las formas culturales y la captación puramente racional de la ley como signos de la voluntad buena, se hace más visible la amenaza de la instrumentalización social o de la implantación de prácticas sociales que persiguen objetivos externos a los que ellas mismas realizan. La tesis de Herder, en cambio, afirma una humanidad como naturaleza propia del hombre que, por ello, es anterior a la razón especulativa. La imagen oscura que se encuentra en cada hombre es la responsable última de los criterios para la acción y, como hemos visto, esa imagen debe ser apoyada mediante la educación en la tradición.

Pues bien, las dos herencias de esta primera rectificación a la ilustración, la de Herder y la de Kant, son asumidas en el romanticismo como anhelo de una libertad radical en términos de autonomía y como aspiración a una plenitud expresiva en la naturaleza<sup>34</sup>.

No es preciso insistir en que el ideal de autorrealización y la dimensión expresiva de la acción son incompatibles con la noción kantiana de deber; este último indica siempre lo que no es, pero se conoce, mientras que una cultura entendida como culminación de la naturaleza manifiesta realmente aspectos todavía desconocidos. En la misma medida en que la acción libre es expresiva se advierte su provisionalidad; en cambio, la ley moral racional es definitiva. Aparece de nuevo el carácter relativo de toda cultura que no significa necesariamente un relativismo.

En el planteamiento romántico, ausente el concepto de deber y rechazada la prioridad de las leyes morales, el acierto moral de la acción libre expresiva se apoya principalmente en la inclinación natural del hombre a la moralidad y a la libertad. El sentimiento pasa a ser la facul-

---

<sup>34</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel y la sociedad moderna*, F.C.E., México, 1983, 137.

tad superior. Así pues, de ambas aportaciones, la libertad absoluta y la autorrealización, resulta una peculiar concepción de la moralidad de los actos humanos que sitúa en un segundo plano la cuestión de la universalidad de las normas o criterios morales o su contenido.

Conviene recordar aquí que Kant ha introducido un elemento perturbador en el discurso ético, al afirmar que *la voluntad buena es buena sólo por el querer*<sup>35</sup>. En otras formulaciones semejantes identifica la acción buena con la que sigue el deber. Querer y deber son dos verbos que significan la espontaneidad incondicionada, es decir, la voluntad que se mueve a sí misma al darse la ley. La única fuente de moralidad está en la libertad como autonomía, es decir, en una razón pura práctica. Según esto, Kant no podía sentirse molesto ante la acusación de proponer una ética meramente formal, pues esto último refleja plenamente la identificación de la espontaneidad y la moralidad. (El desinterés por el problema del mal o por las condiciones del error práctico se corresponde con una teoría moral que prima la espontaneidad de la acción).

La joven generación romántica advierte el engaño de una libertad absoluta e íntima, pero acepta la superioridad de la autonomía sobre el sometimiento a la cadena de la tradición. Como hemos visto, la unidad expresiva entre hombre y sociedad que propone Herder significa, por un lado, la conciencia de la inevitable contribución de la cultura a la perfección moral del hombre concreto y, por otro, la eficaz humanización que resulta de la inclinación natural a autoproducirse a través de las acciones que crean formas y costumbres con un valor universal.

¿Cómo hacer compatible esa unidad expresiva al servicio del progreso moral del género humano con la libertad y autenticidad que promete la autonomía? La respuesta está en el ideal de autoformación. Los pensadores románticos proclaman como un nuevo lema revolucionario el viejo consejo griego: ¡conócete a ti mismo! Cada uno debe *llegar a ser quien ya era*. La categoría moral suprema consiste en encarnar de modo propio la idea de humanidad. La libertad que hace posible la autoproducción y la autonomía se da a conocer en la acción vital, manifiesta de una identidad que deviene consciente y que, por tanto, constituye al individuo sólo al naturalizarse, es decir, al exteriorizarse. La acción libre es formadora en un doble aspecto; por un lado, forma al

---

<sup>35</sup> Cfr. KANT, I., *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Akademie Ausgabe, IV, 394.



agente individual y, por otro, forma al mundo<sup>36</sup>. El ideal de la *Bildung*, tan característico de ese periodo de la historia alemana, recoge ambos efectos: la autorrealización y la creación de formas de vida impregnadas de un sentido que procede de la intimidad humana (autonomía).

La actividad libre permite entender la vida como un todo cuyos momentos o partes sirven a la unidad máxima de un ser espiritual que existe temporalmente; el hombre es un *quien* y no un caso de una categoría general. La unidad que le corresponde es la del autoconocimiento o identidad personal, que deviene consciente en la misma medida en que crea el mundo humano, la cultura con sus formas de vida, instituciones, costumbres, sistemas de conocimiento, etc.; es decir, se hace consciente por el reflejo que de ella ofrecen las creaciones humanas. El espíritu encuentra su imagen en las mil y una formas de la realidad conformada por el hombre.

El movimiento romántico adopta sin reservas la tesis de Herder según la cual la realidad del ser humano se constituye en la existencia. De una manera fundamental el hombre es autor de sí mismo, aunque no del todo, como lo muestra la necesaria interacción, por un lado, con las formas de vida tradicionales que ya no constriñen y, por otro, con otros hombres. La autoexpresión exige la exterioridad o mundanidad de la acción tanto como el sentido y la espontaneidad libre; en el contraste se hace comunicable el saber del hombre sobre sí mismo y, por tanto, ganancia para todo el género humano. Como la obra de arte revela algo único y, al mismo tiempo, universal que cualquier receptor o espectador puede reconocer, las acciones libres, aquéllas que proceden del impulso natural y espontáneo a realizar personalmente la humanidad, expresan peculiarmente algo universal que otros hombres –siguiendo el mismo ideal– reconocen como semejante y apropiable.

El optimismo que respira esta tesis antropológica se advierte rápidamente; pues exige que “la inclinación básica natural del hombre tienda espontáneamente a la moralidad y a la libertad. Además, como el ser humano es un ser dependiente de un orden general de la naturaleza, es necesario que todo este orden que hay dentro y fuera de mí tienda a realizar una forma que pueda unirse con la libertad subjetiva”<sup>37</sup>. Esa inclinación originaria a la libertad como autorrealización, crea la cultura y la acredita como un bien en sí misma; en la medida en que soporta la

---

<sup>36</sup> Cf. SCHLEIERMACHER, Fr., *Monologen*, KGA, I/3, 9, 18, 43 y ss.

<sup>37</sup> TAYLOR, Ch., *Hegel y la sociedad moderna*, 28.

tarea de perfección o plenitud humana, es anterior a toda verdad que el hombre pueda conocer y de ella como bien en sí depende todo valor.

Ciertamente, esta antropología se sostiene con una fuerte inyección de panteísmo y ciertas dosis de misticismo que confirmen la posesión sentimental de esa unidad de opuestos que es la humanidad en cada individuo (entre ser y no ser del todo). El sentimiento informa subjetivamente de la sintonía entre lo que se es y se desconoce, y lo que se manifiesta al actuar. En consecuencia, se conduce la vida como una obra de arte cuya plenitud expresiva, esto es, la verdad que encarna, exige la contribución de todas las partes o momentos; su sentido está en el todo.

De acuerdo con esto, la visión atomista de la sociedad, su instrumentalización y el utilitarismo moral no sólo son errores teóricos, sino que producen un notable perjuicio moral, puesto que impiden la plenitud vital, a la vez que destruyen los bienes sobre los que se asienta la verdadera comunidad de hombres libres. La rectificación del signo racionalista, operada por el romanticismo, incluye, además, la defensa de un método nuevo, adecuado a la realidad del mundo humano. Como fruto de la comprensión de la cultura como la génesis del hombre a través de la libertad se propone un conocimiento desde dentro: comprender (*Verstehen*). Las formas de vida son comprendidas plenamente en la medida en que se hacen visibles como configuraciones de una nueva naturaleza espiritual, una naturaleza humanizada. La tarea pendiente es superar la extrañeza mediante el conocimiento de las condiciones de la creación de esa segunda naturaleza o cultura; sólo entonces será posible una armonía del hombre con el mundo histórico no de modo natural o inconsciente como en el mundo antiguo, sino con la plena consciencia que culmina en el conocimiento de sí mismo<sup>38</sup>.

Así se entiende que con frecuencia se considere al siglo XIX el siglo del *Verstehen*, es decir, del comprender como método de métodos; su alcance asegura la recuperación de un ámbito de la realidad cuya consistencia no es en absoluto independiente de la captación de su sentido. El mundo no es un concepto empírico, pero menos todavía es algo “ahí fuera” del sujeto. La creciente conciencia de la capacidad configuradora de la acción humana y, al mismo tiempo, el hecho de que sea la cultura la que hace posible una idea de la naturaleza y, por tanto, hace *vivable* la

---

<sup>38</sup> Cfr. RATH, N., *Zweite Natur. Konzepte einer Vermittlung von Natur und Kultur in Anthropologie und Ästhetik um 1800*, Waxmann, Münster, 1996, 129.

vida humana, todo ello sitúa el concepto de mundo en la primera línea de los intereses especulativos de una generación tan moderna como la del romanticismo.

Esta generación anticipa una sociedad cada vez más amplia, formada por aquellos seres humanos que, elevados a la altura de los conocimientos e inquietudes de su época, no buscan su reconocimiento e identidad en el origen social o en los vínculos familiares, políticos, ni tampoco en las formas de vida tradicionales. Antes bien, entienden su capacitación intelectual como la acreditación de su pertenencia al conjunto de ideas, modos de acción y expresión, es decir, a la historia de la humanidad en las formas de la cultura y en el saber vivo y transmitido. La comunidad en un mismo sentir a través de la asimilación de las formas de vida funda un tipo de sociabilidad en la que los vínculos entre los hombres no están marcados por las pautas de la mera naturaleza. Se trata de una sociabilidad que debe ofrecer las condiciones para el ejercicio de la propiedad esencial del ser humano confirmada por la historia y la cultura: la libertad originaria de la existencia humana.

Los pensadores románticos intuyen que la libertad entendida con esta radicalidad no es una propiedad de la voluntad cuya supresión afecta sobre todo a la calificación de los actos morales. La libertad encierra el misterio de la peculiar situación del ser humano: señalado como un ser consciente, personal con quien Dios habla y, en la misma medida, formando parte de un género al que debe no sólo su generación biológica, sino sobre todo la humanidad, es decir, su génesis como ser humano. Precisamente en la intersección de lo estrictamente individual y la subordinación a lo genérico nace una sociabilidad superior que reclama su condición de posibilidad en la pensabilidad del mundo como *organon* vivificado por la acción individual, al mismo tiempo que como expresión y lugar de encuentro para la subjetividad libre en virtud de su capacidad de realizar algo racional.

Es fácil reconocer la pervivencia de ese ideal en la mentalidad contemporánea; la aspiración a la realización libre y personal es un factor de identificación social fundamental. A este ideal se debe en buena medida la permanente contestación de prácticas e instituciones que dificultan el logro de la auténtica modernidad social. En cierto modo, la tensión deriva de que no se ha destacado suficientemente que la cultura es *razonable*, además de expresiva. Mientras que para Herder no hay duda de la superioridad de la razón en la configuración orgánica y espiritual del ser humano, para sus sucesores la razón no es la facultad refle-

ja por excelencia, aquella que aprecia la corrección de los contenidos de la acción, sino que el sentimiento de autoactividad se arroga el criterio último de la corrección de la acción. Por eso, con los matices propios de cada pensador, los románticos alemanes consideran que el arte es la forma más elevada de la razón; con otras palabras, que el acto supremo de ésta es un acto estético. Es preciso notar que contribuyen indirectamente al olvido de la ética como producción de bienes que ellos mismos han recuperado de Aristóteles. Como hemos visto, en el sentir de Herder, el alcance moral de la cultura no procede únicamente de su condición artístico-poiética, sino también de su valor educativo y formador del género humano. Pero esto último pone en un plano de igualdad el hallazgo de formas razonables, correctas, de humanidad y la acción autocreadora. La búsqueda de la identidad personal es inseparable de la contribución a la cultura humanizadora.

Desde la perspectiva que ofrecen estos problemas, se advierte que la prosecución natural del romanticismo es precisamente la que se ha dado históricamente: una filosofía de la vida que acoge en su seno el procedimiento hermenéutico. En la misma medida en que las tesis románticas destacan la idea de mundo frente a los conceptos de naturaleza, realidad y, sobre todo, frente al de objetividad claramente de menor alcance que aquél primero, transforman también el concepto de sujeto. Ante el mundo como la esfera de reconocimiento del yo, no puede situarse ya un sujeto trascendental, una mera unidad de unidades cuya eficacia estriba en su necesidad y transparencia. El sujeto, mejor dicho, el yo se interpreta en las formas que acoge, recrea y renueva. El dinamismo hermenéutico parece adaptarse bien a la ineludible tarea del yo, llegar a ser quien era, mediante la instancia superior de conocimiento, llamada conciencia.

La jerarquía de las verdades que encuentra el ser humano en su entorno cultural es trastocada por la posición de privilegio que reclama la verdad sobre el propio ser: autenticidad es el lema del comportamiento moral. Esa verdad, sin embargo, está sometida a una permanente transformación y refutación por el mismo yo que, de este modo, no sólo se afirma como no-sustantivo, sino que también denuncia la escasa consistencia de lo mundano; la provisionalidad se instala tanto en las formas de vida como en la cada vez más frágil identidad personal.

Abandonado el sueño romántico de lograr una autointuición capaz de superar la limitación y provisionalidad de las mediaciones por la pura inmediatez, la vuelta a una idea de finitud ilimitada ofrece al compren-

der, y con ello a las ciencias históricas (o del espíritu), el papel estrella en la representación antropológica contemporánea. Prueba de ello es que las ciencias histórico-sociales, desde su inicio, abanderan una modernidad madura que resiste al empirismo científico y mantiene frente a éste una disputa sobre los métodos que operan con la virtualidad de las ideas clásicas. Desprendidas de la fe ciega en la congruencia entre las realizaciones del espíritu y la naturaleza y en el papel singular del hombre en el mundo natural, oscilan entre una exposición idealizante y una exposición objetivista de la realidad humana. Según la primera, las formas de la cultura constituyen un reino con reglas y vida propia cuya función principal es la de atraer y orientar la acción individual que las sostiene; lo formal de la cultura reúne una cierta universalidad a la vez que existe sólo en la vida individual, en esa medida es entendido como manifestación de lo humano. De acuerdo con la visión objetivista, los procesos sociales y las constantes que en ellos se reconocen pueden ser medidos y examinados como cualquier proceso físico. No revelan un sentido que el hombre descifra vitalmente, sino que acontecen como fruto de factores determinados cuyo reconocimiento y control aseguran una eficacia en la reforma de los procesos no deseados. Esta tendencia de las ciencias sociales se acerca mucho a la filosofía social atomista de la primera Ilustración; carece, sin embargo, de la fe en el progreso y mejora de la humanidad que inspiraba a *les philosophes* franceses.

El debate metodológico entre las ciencias comprensivas y las explicativas, en sus distintas variantes, es un ejemplo también de la pervivencia de los conflictos de la modernidad en torno a la libertad absoluta. Presenta en otros términos las dos posturas ya conocidas; por un lado, si la libertad es tal cuando la voluntad sigue fines externos a la acción, adecuados a las formulaciones abstractas de la razón y a las prácticas homogeneizadoras de una sociedad científicamente organizada, en ese caso se prima la identificación de la libertad del individuo con la voluntad general; en cambio, si la libertad absoluta se realiza en la expresión individual, inventiva y creadora que sólo reconoce los fines internos, se precisa una teoría de la cultura capaz de explicar también la pretensión de universalidad de la acción expresiva, originariamente individual y creadora, que instituye las formas de comunidad.

El impulso a la autorrealización apela singularmente a la ética y a la sociología; ambas ciencias han atendido a este rasgo de la identidad moderna que claramente domina en la mentalidad contemporánea. En la misma medida en que ésta entiende autenticidad como criterio máximo

de moralidad, parece haberse librado del acoso de una ética abstracta y universal que ignora los anhelos individuales. En su dimensión social, esos anhelos están marcados por la tensión entre socialización e individuación, que resume el dinamismo de la sociedad industrializada.

Afirmaba al comienzo de mi exposición que la antropología romántica es inseparable de cualquier forma de modernidad. La lucidez con la que aquélla percibe las tendencias antagónicas, pero irrenunciables de la visión moderna de la existencia humana, inspira también las inquietudes de este siglo. Demuestra tanta terquedad como la organización científico-técnica que continúa imparables pese al permanente estado de crisis de la sociedad moderna. En sentido estricto ya no somos románticos, pero percibimos como un derecho, como una exigencia inalienable, disponer de las condiciones que permitan nuestra realización personal.

*Lourdes Flamarique*  
*Departamento de Filosofía*  
*Universidad de Navarra*