



FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES

MÁSTER EN FILOSOFÍA

LA TRASCENDENCIA COMO RESPUESTA A LA CONDICIÓN
PROYECTIVA E INTRADISTANTE DEL SER HUMANO

Autor

MIGUEL FRANCISCO MARTE RAMÍREZ

Directora

OLGA BELMONTE GARCÍA

MADRID, JUNIO 2018

RESUMEN

En este trabajo se abordan dos características propias de la condición humana: su ser *proyectiva e intradistante*. La primera tiene que ver con su condición de proyecto, tarea permanente del propio sujeto; la segunda, con que nunca alcanza a ser lo que está llamado a ser, dista siempre de sí mismo. Estas características, propias del hombre, exigen que este sea creativo en el desarrollo de su proyecto antropológico; lo que, a su vez, lo interpela sobre el uso de su libertad en cuanto facultad de elegir entre infinitas posibilidades de realización.

En cuanto proyecto siempre distante de sí mismo, el hombre es una realidad abierta. Su misma estructura personal nos lo revela susceptible de alteridad con el mundo, con los otros y con el Ser absoluto. Es lo que nos ha llevado a proponer la Trascendencia como respuesta a su condición proyectiva e *intradistante*.

Palabras claves: Proyecto antropológico, intradistancia, creatividad, trascendencia.

ABSTRACT

In this work two characteristics of the human condition are addressed: its *projective* and *intradistant* being. The first has to do with its condition of project, permanent task of the subject itself; the second, with the fact that it never reaches what it is called to be, it is always distant from itself. These characteristics, proper to man, demand that he be creative in the development of his anthropological project; which, in turn, challenges him on the use of his freedom as a faculty of choice among infinite possibilities of realization.

As a project always distant from itself, man is an open reality. His very personal structure reveals to us that he is susceptible to otherness with the world, with others and with an absolute Being. This is what has led us to propose Transcendence as a response to its projective and *intradistant* condition.

Key words: Anthropological project, intradistance, creativity, transcendence.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	4
I. SER Y <i>HACER-SE</i> DEL HOMBRE	7
1. El <i>hacer-se</i> a sí mismo como proyecto	7
2. El <i>hacer-se</i> del hombre: una tarea compleja y permanente	13
3. En busca de un «desde dónde» y un «hacia dónde»	20
4. La libertad como «herramienta de búsqueda»	24
5. La posible frustración del proyecto como amenaza permanente.....	27
II. CONDICIÓN <i>INTRADISTANTE</i> DEL SER HUMANO	31
1. ¿A qué nos referimos cuando hablamos de condición <i>intradistante</i> ? --	31
2. Entre el deseo... ..	35
3. ...y la búsqueda de sentido	39
4. Dimensión corporal e <i>intradistancia</i> humana	45
4.1 El valor del cuerpo humano	48
4.2 Mucho más que un cuerpo físico	51
4.3 El cuerpo es dimensión (y no parte del ser humano)	52
4.4 Más que un significante, una realidad cargada de significado	54
III. CONDICIÓN <i>INTRADISTANTE</i> , CREATIVIDAD Y TRASCENDENCIA	
1. Creatividad, proyecto antropológico y deseo de trascendencia	62
1.1 Una mirada a la noción de creatividad	63
1.2 Más allá de la invención de «cosas»	66
2. Creatividad y proyecto antropológico	67
2.1 Creatividad, valores y sentido de trascendencia	72
2.2 Creatividad, arte y sentido de trascendencia	77
3. Condición <i>intradistante</i> de la persona y sentido de trascendencia	83
3.1 En busca de otro nivel de trascendencia	83
3.2 Dios en el horizonte	88
3.3 ¿Mirar más allá de este mundo?	93
CONCLUSIÓN	99
BIBLIOGRAFÍA	106

INTRODUCCIÓN

«Único modo de liberar al hombre que duerme en nosotros:
preguntarnos a cada instante si hombres somos
y a cada instante contestarnos: No.
El boceto somos mal pergeñado del hombre, aún por dibujar.
Un pobre telón para la gran escena.
¿Hombres nos llamáis? Aún no: aguardad».
(Jura Soyfer, poeta austríaco).

«Condición humana y trascendencia». Así se ha querido llamar a nuestro Máster en Filosofía. Dicho título nos remite a dos dimensiones del saber filosófico: la antropología filosófica y la filosofía de la religión. Ambas nos permiten profundizar en la esencia del ser humano, en su condición *proyectiva e intradistante*, al mismo tiempo que orientado a posibilidades infinitas, a la *Trascendencia*. En este Trabajo Final de Máster hemos querido abordar estos tres aspectos en una reflexión conjunta. Nuestra hipótesis de trabajo es que la *Trascendencia* podría ser considerada la respuesta definitiva al *carácter proyectivo* del hombre, así como a su experiencia de *intradistanciamiento*.

El verso del poeta Soyfer, que encabeza estas reflexiones, y que ha sido recogido por Viktor Frankl en su libro *El hombre en busca de sentido*, plasma de manera incomparable el *carácter proyectivo* del hombre, cuestión nuclear en el trabajo que aquí presentamos y que desarrollamos predominantemente en su primera parte. En cuanto proyecto, el ser humano es una figura siempre pendiente de ser dibujada por completo. Realidad en permanente estado de construcción y nunca acabada del todo, distante de sí mismo, ser más acá de la identidad, apertura de posibilidades infinitas. Cuando del hombre se trata - «alguien» trascendente e integral-, la noción de identidad inmutable pierde toda significación; su condición historia la desmiente.

En el primer capítulo de nuestra investigación, abordaremos, como parte de la condición proyectiva del hombre, las dimensiones que lo componen, cómo estas lo orientan hacia la *alteridad*, y la complejidad que encarna; igualmente nos detendremos a pensar la libertad en cuanto «herramienta de búsqueda» que permite a la persona *elegirse* y escoger «los materiales» con los que quisiera llevar a cabo la faena de la construcción de su propio proyecto antropológico; para, finalmente, indagar en la posibilidad de que dicho proyecto se vea truncado por una mala «gestión» del sujeto.

Para el desarrollo de esta primera parte de nuestro estudio nos han sido de mucha utilidad las reflexiones de José Ortega y Gasset, Julián Marías y Martin Heidegger en cuanto remiten a lo que tiene que ver con la condición proyectiva del hombre. Para acercarnos a las dimensiones que conforman la *unidad unitaria* que es el yo personal, esto es, la identidad, pero conformada a través de decisiones históricas, su disposición para la alteridad y la exigencia de una libertad responsable, nos han ayudado los aportes de Viktor Frankl, Martin Buber y Emmanuel Levinas.

Por otro lado, en su intento de construir un auténtico proyecto antropológico, el ser humano choca con una verdad inquietante: está siempre distante de sí mismo, de su mejor ser. *Intradistancia*, llamamos en nuestro trabajo tal experiencia. A ella le dedicamos el segundo capítulo. Planteamos cómo esta podría convertirse, tanto en un impedimento como en una oportunidad, para abrirse a la Trascendencia. Esta categoría *–la intradistancia–* nos ha permitido indagar en la dimensión interior del hombre como lugar donde habita el deseo de alcanzar un sentido último, hacia donde somos orientados cuando buscamos nuestra propia identidad. Para esta segunda parte hemos sido iluminados por los planteamientos del humanista jesuita Mateo Andrés, de quien escuchamos por primera vez, hace muchos años, llamar *intradistancia* a la condición de ser y no ser al mismo tiempo, experiencia tan profundamente humana de sentirnos que no estamos en una patria definitiva mientras vivimos en la tierra. En la reflexión sobre el deseo y la búsqueda de sentido nos han ayudado los aportes que hacen en estos temas san Agustín, Emmanuel Levinas, Ernst Bloch y Viktor Frankl.

Sabemos, sin embargo, que el hombre no es solo interioridad. La dimensión corporal en él es tan importante como aquella. Por eso consideramos que es pertinente detenernos a analizar el significado del cuerpo y la posibilidad de que una mala comprensión del mismo lo reduzca a la materialidad, o no le conceda la importancia que tiene en el proyecto antropológico. Insistimos en que no se trata de cualquier cuerpo, sino de un cuerpo humano; de una realidad cargada de significado, a través de la cual el yo se expresa de manera singular. Los análisis de Julián Marías, Merleau-Ponty, G. Bailhache, nos han sido de mucho provecho, al respecto.

Finalmente, en el camino de búsqueda de un proyecto antropológico coherente con el fin de su existencia, el hombre está obligado a tomar posición frente a sí mismo, puesto que es el ser «que es tarea para sí mismo», como ha dicho Arnold Gehlen. Por eso en el último capítulo de nuestro trabajo abordaremos la importancia de la creatividad para

avanzar por dicho camino. La creatividad la entendemos aquí como la capacidad humana para resolver situaciones; especialmente aquellas que pueden dar al traste con el diseño del propio proyecto vital. Somos conscientes de que a cada momento el ser humano se ve amenazado por nuevos riesgos, los cuales deben ser afrontados con las incertidumbres que estos generan. Para salir airoso hay que cultivar una personalidad verdaderamente creativa. Abraham Maslow y Howard Gardner son los autores que más han orientado nuestro pensamiento en este sentido.

La segunda parte de este tercer capítulo lo dedicamos a indagar en la posibilidad de una respuesta razonable y concluyente a la condición *proyectiva* e *intradistante* del hombre. Aquí nos planteamos la cuestión de su relación con un Ser absoluto, la legitimidad de llamarlo Dios y una eventual patria definitiva que responda al anhelo de un ser que sabe de su imposibilidad para construísela, como es nuestro caso. Nuestra búsqueda ha sido iluminada, especialmente, por los planteamientos de Gabriel Marcel. Aunque también Viktor Frankl y algunos teólogos, como Hans Kung y Hans Urs von Balthasar nos han sido de mucha ayuda.

Sin duda que cada uno de estos aspectos podría ser abordado de manera independiente resultando de ellos trabajos diversos. Nuestro interés ha sido ofrecer una visión general de la que podría considerarse la principal tarea humana: diseñar un proyecto antropológico que, teniendo en cuenta las condiciones *proyectiva* e *intradistante* del hombre, le sitúe en un horizonte trascendente de respuesta definitiva. Asunto que viene señalado por la experiencia de sentirse impulsado a la consecución de una identidad que le resulta inalcanzable bajo parámetros meramente históricos.

I

SER Y HACER-SE DEL HOMBRE

1. El *hacer-se* a sí mismo como proyecto

Cuando se habla de *proyecto*, enseguida llega a la mente algo que se piensa construir o que está en proceso de construcción. Una realidad no acabada. La cualidad de todo proyecto, más si se trata del antropológico, es la *dinamicidad*, un hacer, o mejor, *hacer-se* permanente. Aunque también da la idea de que se trata de algo que lleva a alguna meta. «Trayectoria anticipada», que diría Ortega y Gasset.

El ser humano puede ser entendido así, puesto que su realidad consiste en estar en permanente estado de construcción. Es un *hacer-se* continuo. Nadie puede decir «ya llegué», nadie cierra las puertas de sus aspiraciones. En ese sentido la vida humana es pretensión, nos dice Ortega. En cuanto que «yo» es algo no dado, el quien, que es el hombre, en cuanto proyecto, consiste en quien pretende ser mientras está siendo, quien tiene la imperiosa tarea de estarse eligiendo permanentemente. «Esto muestra –nos dice Ortega- que el modo de ser de la vida ni siquiera como simple existencia es *ser ya*, puesto que lo único que nos es dado y que *hay* cuando hay vida humana es tener que hacérsela, cada cual la suya. La vida es un gerundio y no un participio: un *faciendum* y no un *factum*. La vida es quehacer».¹

En una nota al pie de página el propio Ortega aclara cómo entiende esas palabras. Nos dice que a diferencia de Bergson para quien el término «*se faisant*» es sinónimo de devenir él lo utiliza en su sentido más amplio: «el modo cómo deviene la realidad humana». La entiende, por lo tanto, como «hacerse» o «fabricarse» el hombre, sin que nunca llegue a terminarse por completo.

Vittorio Possenti acuñando una expresión que se ha hecho tópica en la reflexión escatológica, nos dice al respecto: «La persona es un *ya* y un *todavía-no*, es una esencia dada y, a la vez, siempre pendiente de cumplirse con plenitud; y esto impone al ser humano la tarea infinita de actualizar todo el ser y las posibilidades que admite la propia esencia».²

¹ ORTEGA y GASSET, J., *La historia como sistema*. En: Obras completas, vol. VI, Revista de Occidente, Madrid, 1964, p. 33. (Cursivas del autor. En adelante solo señalaré cuando las pongamos nosotros).

² POSSENTI, V., *La revolución biopolítica. La peligrosa alianza entre materialismo y técnica*, Rialp, Madrid, 2016, p. 25.

Si nos fijamos bien, cuando Ortega habla de la vida humana como proyecto no está pensando en algo que se tiene en una carpeta para decidir cuándo se puede empezar a realizar («tengo un proyecto en carpeta», se suele escuchar en nuestros días), sino que lo que quiere plantearnos es que la vida misma consiste en ser proyecto, estar proyectada. Nos viene a decir, al respecto, que la vida es sustancialmente cambio, por lo que no puede pensarse como sustancia al estilo de los eleatas (Parménides, concretamente), sino que hay que mirar hacia Heráclito.

Por su parte, Martin Heidegger, referente imprescindible en estas cuestiones, insistirá en la imposibilidad del *estar-entero* del *Da-sein*, el «ser ahí», el hombre concreto. Este está situado en el mundo bajo un horizonte de posibilidades, ante las cuales tendrá que decidirse, *proyectando* su existencia bajo su luz. Nos dice:

«La posibilidad de un *estar-entero* de este ente contradice manifiestamente el sentido ontológico del cuidado, que constituye la totalidad del todo estructural del Dasein [...] ‘Mientras está siendo’, hasta su fin, se comporta en relación a su poder-ser. Incluso cuando, todavía existiendo, no tiene nada más ‘ante sí’ y ha ‘cerrado su cuenta’, su ser está todavía determinado por el ‘anticiparse-a-sí’. [...] este momento estructural del cuidado dice inequívocamente que *en el Dasein siempre hay algo que todavía falta*, que, como poder-ser de sí mismo, *no se ha hecho aún ‘real’*. En la esencia de la constitución fundamental del Dasein se da, por consiguiente, una *permanente inconclusión*. *El inacabamiento significa un resto pendiente de poder-ser.*»³

De esta manera Heidegger nos hace pensar en que uno de los elementos que configuran la condición humana es su apertura para ir «más allá»; de ahí que podamos afirmar que uno de los deseos que mueven al ser humano es el poder ampliar sus posibilidades. Pienso, al igual que José Antonio Marina, que éste es el deseo que debemos evaluar como propiamente humano, porque es el que nos pone de cara a la trascendencia.⁴ En efecto, el ser humano ve ampliar sus posibilidades a medida que se ejercita en la búsqueda de aquello que está llamado a ser. ¿Qué está llamado a ser el hombre?, podríamos preguntarnos. ¿Cuál es su meta? ¿Cuál su horizonte de realización?

Para la antropología cristiana, fundamentada en el pensamiento judeocristiano, sería llegar a ser imagen y semejanza de Dios, tal como lo plantea el libro del Génesis cuando aborda el tema de la creación del hombre y su entorno, o llegar a ser hijo de Dios si avanzamos hasta la revelación cristiana contenida en el Nuevo Testamento. La psicología,

³ HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2016, p. 234. (Cursivas mías)

⁴ Este autor es recurrente en este pensamiento. Aparece en distintas obras suyas, como son: *Aprender a convivir* (2006); *Las culturas fracasadas* (2010); *La educación del talento* (2010); *La inteligencia ejecutiva* (2012); etc. Considera que el deseo de ampliar las posibilidades, junto a los deseos de bienestar personal, y el de relacionarse socialmente, despiertan en el ser humano la voluntad de acción.

por su parte, nos hablará de realización personal o autorrealización⁵, y la filosofía más reciente, Paul Ricoeur a la cabeza, asume la categoría del *sí mismo*⁶.

A pesar de que se planteen esos horizontes de plenitud tendremos que recordar siempre que, fenomenológicamente, somos un proyecto infinito en nuestras posibilidades. Ésa es nuestra condición. La identidad humana, como sucede con cualquier otra, nunca está terminada. El hombre se realiza en su vida concreta, en su historia personal, en un proceso sin fin. Y tal vez sea dicha condición la que nos hace seres abiertos a una realidad trascendente; incluso, tal vez sea eso lo que nos mantiene vivos. Ha escrito Ortega: «Eso que llaman su vida no es sino el afán de realizar un determinado proyecto o programa de existencia [...] El hombre es, pues, ante todo, algo que no tiene realidad corporal ni espiritual; es un programa como tal; por lo tanto, es lo que aún no es, sino que aspira a ser».⁷ Sin duda que el filósofo madrileño debe estar pensando aquí en el *quién*, y no en el *qué* es el hombre. En este sentido, nos dirá el propio Ortega, el hombre no es una cosa, sino una pretensión.

El ser humano descubre su finitud en la corporalidad; pero, al mismo tiempo, siente que de su interior brota un deseo inmenso de trascendencia. Tiene experiencia de su «no ser». Es precisamente en esa experiencia de la negatividad donde descubre lo más profundo de su existencia. Le surge una inquietud radical –en su conciencia, en su libertad, historicidad y temporalidad–, fruto de su dinamismo intrínseco hacia lo futuro.⁸ El hombre tiene en su interior ese existencial humano. Busca más y espera más.

Esto nos demuestra que el desarrollo pleno de una persona sólo está presente en él como posibilidad, como algo por construir. Ese desarrollo sólo se puede alcanzar, en realidad, como resultado de un largo proceso de autoconstrucción creativa, en el que intervienen diversos elementos, entre ellos, el más importante, la libertad, que es «la herramienta» que se le ha dado al ser humano para elegir los materiales con los que quiere construirse. De ella hablaremos con mayor amplitud más adelante.

Es precisamente la idea de proyecto aplicada al hombre lo que ha llevado a Julián Marías a concebir la vida humana como una realidad «futuriza», es decir, «orientada o proyectada hacia el futuro».⁹ Esto es, el hombre en su realidad más esencial, está lanzado

⁵ V. GUIDANO ha trabajado con cierta amplitud esta temática en algunos de sus escritos. Cabe señalar aquí su libro *El Sí Mismo en Proceso*, Paidós, Barcelona, 1994.

⁶ Cf. RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, Siglo XXI editores, México, 1996.

⁷ ORTEGA y GASSET, J., *Ensimismamiento y alteración*. En: Obras completas, vol. V, Taurus, Madrid, 2008, p. 570.

⁸ Es lo que ha llevado a Juan ALFARO a considerar al hombre como un «espíritu encarnado». (Cf. «Las esperanzas intramundanas y la esperanza cristiana». En: *Concilium*, 59, 1970, p. 352).

⁹ MARÍAS, J., *Mapa del mundo personal*, Alianza Editorial, Madrid, 2005, p. 17.

hacia adelante, pues «cada hombre vive, en cuanto aspira y proyecta»¹⁰. En tal sentido, cuando hablamos de la antropología como estudio o reflexión sobre el hombre, en realidad deberíamos hablar de *proyecto antropológico*, puesto que hace referencia al caminar del ser humano, en cuanto que busca posibilitar la realización plena de sí, tanto a nivel individual como comunitario. Su vida es porvenir, nos dice Marías. Abre alternativas para llegar a ser lo que está llamado a ser. En cuanto proyecto, el hombre es una posibilidad y una esperanza.

No es extraño que una de las imágenes que mejor describe al ser humano como proyecto sea el camino. Es una de las metáforas más utilizadas para representar la trayectoria vital. Se ha hablado, incluso, del hombre como *homo viator*¹¹, como caminante que avanza hacia un horizonte nunca alcanzado. Eso hace del camino una tarea humana permanente. «El ser humano es la Tierra que camina», decía Atahualpa Yupanqui, cantante indígena argentino. «Caminante, no hay camino, se hace camino al andar», nos recordaba, en uno de sus poemas, Antonio Machado. Y Ortega lo ha llamado «animal trashumante».

En esta misma línea de pensamiento se sitúa Carlos Bravo cuando en su texto de estudio titulado *El marco antropológico de la fe*, nos dice del ser humano:

«Los caminos de su vida no están trazados de antemano: el hombre es, en cierto modo, lo que él va haciendo de sí mismo. La existencia es la posibilidad abierta de ser libre para poder ser, en el sentido propio de la palabra. Pero qué puede llegar a ser el hombre, es una posibilidad y un reto, que caen todavía en el vacío, y esto es precisamente lo que el hombre trata de esclarecer en la búsqueda de una respuesta a su pregunta».¹²

Sin duda que estamos siempre en camino de llegar a lo que realmente somos o aspiramos a ser. ¿No será ésa la gran tarea humana? ¿Su utopía? «El hombre supera infinitamente al hombre», decía Pascal. El camino nos conduce hacia la verdad de nosotros mismos; sólo que la verdad es muy «pudorosa», apenas muestra pedacitos de sí. El misterio del hombre nunca es alcanzado por completo. Pareciera que en el camino la *alétheia* griega tenga que dar paso necesariamente al *emeth* hebreo.¹³

¹⁰ ALFARO, J., *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Herder, Barcelona, 1972, p. 17.

¹¹ Así se titula uno de los libros de Gabriel Marcel cuyo subtítulo sugiere la esencia de ese camino: «*Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*». A la vez que resalta la condición itinerante del ser humano. Recordemos que también la imagen del hombre como *homo viator*, en la Edad Media, tenía la connotación de la búsqueda de perfección. Es en esencia lo que el ser humano, en cuanto proyecto, desea alcanzar. La pregunta que siempre surgirá será: ¿Logra el hombre este cometido en su existencia temporal?

¹² BRAVO, C., *El Marco Antropológico de la Fe*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2002, p. 21.

¹³ Recordemos que para el pensamiento griego la verdad es la adecuación del concepto a la realidad; mientras que en la cultura semita la verdad es entendida como confianza en aquello que permanece.

Ahora bien, sabemos que hay caminos verdaderos y caminos engañosos. En nuestra vida sucede exactamente lo mismo. Podemos extraviarnos o alcanzar la meta que buscamos. Caminar es estar siempre expuestos a perdernos. Por eso vivir es peligroso. Es tener que elegir entre el camino del bien y el camino del mal. En esa encrucijada, el hombre realiza su mejor ser o ve frustrado su proyecto vital. En tal sentido, entiendo el bien y el mal del mismo modo como lo ha señalado Viktor Frankl: «no como algo que debamos o no hacer, sino el bien como aquello que favorece la realización del sentido que se encomienda a un ente y se le exige, y el mal como aquello que impide esa realización».¹⁴

En todo caso, el ser humano está en un proceso permanente de autoconstrucción. Si pretendo ser alguien, como dice Ortega, entonces el alguien que soy es una realidad no hecha, sino que está por *hacer-se* mientras se hace. De ahí nuestra afirmación de que el hombre «*es*» y «*se hace*». El «*es*» corresponde a lo biológico; el «*se hace*» a lo biográfico. El ser humano está abierto a un proceso de humanización y de personalización. Es potencialidad creadora. Se va haciendo cada vez más humano y más persona en acto creador continuo.

En su libro *El tema del hombre*, Julián Marías ha enfatizado la diferencia que existe entre la condición humana y la condición personal del hombre:

«La humanidad es una propiedad común o natural al ser humano; todo hombre es humano por el simple hecho de que sus progenitores son humanos; la humanidad es una propiedad general que le viene a todo animal racional. De igual modo, el ser persona viene como una propiedad, pero especial, es decir, el ser persona viene de manera individual, singular e irrepetible».¹⁵

Desde otra ribera, a esta tarea de autoconstrucción, C. G. Jung la ha llamado «proceso de individuación». Dicho proceso lo presenta este estudioso de la realidad humana como un desarrollo holístico de lo consciente y lo inconsciente, los elementos personales y colectivos, las pulsiones, las imágenes, los arquetipos. Considera que llega a la cima del proceso quien haya sido capaz de crearse un centro unificador de todas las dimensiones que conforman el conjunto. La verdadera tarea humana tal vez sea la de construir a lo largo de la vida un proceso de individuación.¹⁶

¹⁴ FRANKL, V., *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*, Herder, Barcelona, 1987, p. 20

¹⁵ MARÍAS, J., *El tema del hombre*, Espasa Calpe, Madrid, 1986, p. 101.

¹⁶ Cf. BOFF, L., *Derechos del Corazón. Una inteligencia cordial*, Trotta, Madrid, 2015, p. 27.

Demos un paso más. En su *hacer-se*, el hombre se nos revela como «animal hermenéutico, intérprete de sí mismo». ¹⁷ Es una de las exigencias que Heidegger hace a la interpretación fenomenológica del *Dasein*. ¹⁸ Por la estructura misma de su inteligencia el hombre no puede renunciar a comprenderse. Se distingue de todos los demás seres, porque es el único que tiene la posibilidad y necesidad de preguntarse. Por eso se cuestiona por sí mismo y por todo lo que le rodea. Tiene que enfrentarse con el por qué y el para qué de su existencia. El animal padece la situación, el hombre la piensa y adapta a sus posibilidades.

«Preguntar por su propia esencia sólo el hombre puede hacerlo...ninguna otra cosa, ningún otro ser vivo del mundo es capaz de hacerlo. Todos los demás seres tienen una existencia o presencia inconsciente y, por ende, ajena a cualquier problematidad. No pueden preguntarse por su propia esencia. El interrogador en exclusiva es el hombre, que lo cuestiona todo y hasta a sí mismo por su propia esencia; con lo cual trasciende la inmediatez de la realidad dada, en busca de su fundamento». ¹⁹

En cuanto interprete de sí mismo que es, el hombre no puede dejar de preguntarse por cada uno de los aspectos de la vida humana (no solo por su esencia). Es de la única forma que puede hacerse cargo de ella. Pensar la propia vida es una necesidad; sin embargo, no lo hace de manera aislada, sino que, al pensarla, piensa también el orden social, político y económico en el que está inserto. Lo mismo habría que decir del orden cultural: pluralidad, multiculturalidad, ideologías. En otras palabras, al pensarse a sí mismo, el hombre piensa el mundo en que vive.

Además, no puede dejar de preguntarse de dónde viene –biológicamente e históricamente–; cómo funcionamos –orgánica y psíquicamente–; se pregunta también por el sentido y la responsabilidad de lo que hace. El interés en todo esto no es el saber por afán científico, sino como exigencia vital. Esta tarea «hermenéutica» ante la vida y «su mundo» podemos designarla con un verbo muy querido por Heidegger: *ocuparse* (*Besorgen*) [*de algo*]. Es un verbo que recoge una amplia gama de significados, que el filósofo alemán pone en evidencia: «habérselas con algo, producir, cultivar, cuidar, usar, abandonar y dejar perderse, emprender, llevar a término, averiguar, interrogar, contemplar, discutir, determinar...(*sic*)». ²⁰

¹⁷ MASIÁ CLAVEL, J., *Animal Vulnerable. Curso de Antropología Filosófica*, Trotta, Madrid, 2015, pág. 11.

¹⁸ «La interpretación fenomenológica deberá entregar al *Dasein* mismo la posibilidad de la apertura originaria y dejarlo, en cierto modo, interpretarse a sí mismo». (*Ser y tiempo*, p. 143)

¹⁹ CORETH, E., *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, Herder, Barcelona, 1976, p. 30.

²⁰ HEIDEGGER, M., *Ob. cit.*, pp. 65-66. Señala, además: «maneras de ocuparse son también los modos *deficientes* del dejar de hacer, omitir, renunciar, reposar, y todos los modos de «nada más que» respecto de las posibilidades del

La exigencia vital de tal actitud es tenida en cuenta por el propio Heidegger al decir que el «ocuparse de algo» tiene, ante todo, un sentido pre-científico; aunque deja claro que en su obra utiliza dicho verbo como un existencial, esto es, como un término ontológico para designar una determinada manera de estar-en-el-mundo. Pues bien, considero que «una determinada manera» del existente (que es el hombre) estar en el mundo es precisamente siendo interprete de sí mismo y su circunstancia.²¹

El horizonte del pensar humano se manifiesta en las preguntas kantianas sobre el conocer, el deber y el esperar: ¿Qué puedo conocer? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me cabe esperar? Preguntas éstas que nos lanzan a la definitiva: ¿Qué es el hombre? Por mi parte me cuestiono: ¿No estará todo el esfuerzo humano orientado a dar respuesta a esta última pregunta? ¿La respuesta no consistirá en estar *haciendo-se* a sí mismo permanentemente? Esa es su principal tarea, como muy bien ha resaltado Ortega:

«El hombre, al existir, tiene que hacerse su existencia, tiene que resolver el problema práctico de realizar el programa en que, por lo pronto, consiste. De ahí que nuestra vida sea pura tarea e inexorable quehacer. La vida de cada uno de nosotros es algo que no nos es dado hecho, regalado, sino algo que hay que hacer [...] El hombre, quiera o no, tiene que hacerse a sí mismo, autofabricarse [...] Para el hombre, vivir es, desde luego, y antes que otra cosa, esforzarse en que haya lo que aún no hay; a saber, él, él mismo, aprovechando para ello lo que hay...»²²

Esa es su vocación, en cuanto llamada intrínseca de la vida a sí misma, que además exige una anticipación continua creadora de nosotros mismos. ¿A qué está llamado el hombre realmente si no es a *hacer-se* a sí mismo? Tarea permanente y sumamente compleja.

2. El *hacer-se* del hombre: una tarea compleja y permanente

Se ha dicho que el ser humano es una unidad *psico-somática*, dinámica, multidimensional.²³ Esta afirmación pone en evidencia la *complejidad* de la realidad humana, tanto en lo estructural como en su desarrollo personal.

El conjunto que conforma al ser humano se ha venido a sintetizar en dos dimensiones: la exterioridad y la interioridad; lo corporal y lo anímico; lo material y lo espiritual (El

ocuparse».

²¹ Sabemos que el hombre vive exigido por preguntas -en torno a sí mismo y su mundo- que reclaman respuestas. Esto hace que no pueda existir en su entorno tal como lo encuentra, sino que se vea impelido a modificarlo. El trabajo y la interpretación son las herramientas que utiliza para transformarlo. Digamos que mediante el trabajo y la interpretación el hombre hace del mundo una patria habitable.

²² ORTEGA y GASSET, J., *Obras completas*, vol. V, p. 573.

²³ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Imagen de Dios: Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander, 1988.

pensamiento clásico, siguiendo la nomenclatura aristotélica habla de composición *hilemórfica*). La primera, la exterioridad, se refiere a lo propiamente corporal (*soma* [σώμα]), en griego; *basar*, en lengua hebrea). La segunda dimensión abarca lo que se ha venido a llamar alma (*psiké* [ψυχή], en griego; *nefesh*, en la cultura semítica; *ánima*, en lengua latina) y espíritu (*pnéuma*, en griego; *ruah*, en lenguaje bíblico). Todo ello forma una unidad: la persona humana. Nos movemos aquí en el campo de la antropología cristiana; la cual tiene mucho de filosófica, pero no se reduce a ella.²⁴

No hay partes de un todo, sino dimensiones diferentes, aspectos de una totalidad, de un todo. Cuando me relaciono con el mundo exterior, material, que me rodea, *soy cuerpo*; cuando pienso, quiero, recuerdo, *soy alma*; cuando siento que puedo trascender el tiempo, romper la barrera de lo limitado, *soy espíritu*. Desde esa estructura básica es que el hombre se nos revela como un ser finito abierto a posibilidades infinitas. Está aquí y ahora en cuanto proyecto circunstancial (dimensión corporal), pero con la posibilidad de trascender la finitud (dimensión anímico-espiritual).

Orientado por esta perspectiva, el ser humano se concibe como un ser *trascendente e integral*. Entiendo la trascendencia como un «ir más allá» –atravesar subiendo– de las propias fronteras personales, y «lo integral» como un conjunto de elementos íntimamente relacionados. En este sentido, las dimensiones que conforman al ser humano se autoimplican, se afectan una a otra; configuran la persona en el aquí y ahora de su existencia, al mismo tiempo que lo abren a un «más allá» que lo desborda.

Estas dimensiones están tan estrechamente unidas, que cuando una persona se ve afectada en una de ellas (por ejemplo, cuando le acaece una enfermedad que atrofia uno de sus órganos), suele *des-animar-se*, afectando esto a su vida interior. Lo mismo sucede con el que, pasando por una turbulencia emocional (una depresión, por ejemplo), ve cómo esta afecta su dimensión corporal. Entonces hablamos de una afección *psico-somática*. Por consiguiente, no podemos renunciar a una concepción unitaria del ser humano, la cual exige, a su vez, un cuidado que abarque todas sus dimensiones.

Pienso que es necesario recuperar esta comprensión de la persona como una unidad unitaria, una realidad holística y sistémica. Tal vez ha sido C.G. Jung quien mejor ha valorado una antropología de este tipo, al evitar poner fronteras entre el cosmos y la vida, la biología y el espíritu, el cuerpo y la mente, lo consciente y lo inconsciente, lo individual y lo colectivo. Todos ellos elementos constitutivos de la persona. Pienso que las diversas

²⁴ J. MARÍAS en su sugerente libro *La perspectiva cristiana* ha puesto en evidencia cómo dicha perspectiva se forma gracias al cruce de tres caminos: la fe judía (bíblica), la cultura griega y la política/derecho romano.

áreas que se señalan hoy para establecer los indicadores de una salud integral (holista) deben concebirse como dimensiones de una esfera (*holos*) en que se armonizan. La vida humana es un mosaico que resulta de la articulación de elementos tan diversos como la genética, la psicología, la sociología, lo ético-moral, lo espiritual...

Demos un paso más. Las tres dimensiones que constituyen al hombre, y que hemos señalado más arriba, nos remiten a tres niveles de relación: con las cosas (en cuanto ser corpóreo); con los demás (en cuanto realidad psíquica); con un ser trascendente (en su dimensión espiritual). Así, en un auténtico proyecto antropológico, el ser humano se va «*haciendo*» gracias a una triple *alteridad* básica: con el mundo, con los otros y con el Ser absoluto. Estos tres niveles de «relacionalidad» nos remiten, a su vez, a tres modos de trascendencia: cognoscitiva, ética y teológica.

En definitiva, la condición humana se va desarrollando como se desata un nudo en todas las direcciones: hacia arriba, hacia abajo, hacia los lados. Es el resultado «del conjunto de sus relaciones totales».²⁵ No olvidemos, en efecto, que la relación (un accidente para Aristóteles: *prós tí*) ha pasado a ser hoy la sustancia fundamental del ser humano, que es, por tanto, un ser relacional.

Este carácter sustancial de la «relacionalidad» ha sido resaltado en nuestros días por el personalismo, dentro del cual merece especial mención Martin Buber. En su ensayo «*Distancia originaria y relación*» nos dice que «el principio del ser humano», esto es, lo originario en cuanto que está en su origen mismo (no cronológico), está constituido por un doble movimiento: distanciamiento originario y entrar-en-relación. La distancia originaria responde a la pregunta por la posibilidad del hombre; mientras que la relación apunta a la cuestión sobre la forma como la realiza. «La distancia originaria -nos dice, además- funda la situación humana; la relación, por su parte, el devenir-humano en ella».²⁶

La *primera relación*, la más inmediata, la tiene el hombre con el *mundo*. Ortega insiste una y otra vez que la vida no se reduce al yo (ese alguien que es pretensión); sino que es, además, circunstancial, es también el mundo en que pretende realizarse. El proyecto, que es el hombre, es un programa «mundano», que se realiza en la medida que hace reabsorción de la circunstancia.

²⁵ BOFF, L., *Ob. cit.* p. 19. «El ser humano, afirma Boff, se caracteriza por surgir como una abertura ilimitada: hacia sí mismo, hacia el mundo, hacia el otro y hacia la totalidad».

²⁶ BUBER, M., *Diálogo y otros escritos*, Ríopiedras, Barcelona, 1995, p. 99.

Debemos tener en cuenta que el término mundo tiene distintos significados. Decimos mundo cuando nos referimos a la naturaleza; lo pensamos como escenario donde se lleva a cabo el drama de la vida humana; llamamos así al planeta Tierra; utilizamos la expresión «fulano vive en su propio mundo» cuando nos remitimos al ámbito personal del concepto; referimos el término, también, al hablar de la vida social: cada uno tiene su mundo, por ejemplo. Esta condición polisémica del término mundo hace que la relación hombre-mundo adquiera un carácter global. Para el tema que nos ocupa basta con resaltar, en unas breves líneas, el mundo como naturaleza y como escenario, tal como lo concibe Julián Marías.²⁷

Cuando Marías se refiere al mundo en cuanto naturaleza piensa en la realidad que el hombre se encuentra de modo inmediato, a la cual necesita adaptarse e interpretar, para luego transformar. De modo que la relación del hombre con el mundo no es estática, sino dinámica. No solo *está* en el mundo, sino que *es* en el mundo.

Pero el mundo, nos dice el filósofo español, no es sólo naturaleza, sino que también es el escenario donde el hombre se autoconstruye: «El mundo es, antes que conjunto de cosas, escenario [...]; pasar y quedar, transcurrir y permanecer, son las formas intrínsecas de la vida, y a ello responde el carácter escénico del mundo, donde acontece todo lo que pasa, cobrando allí sentido y unidad de significación».²⁸

En semejante sentido Martin Buber ha señalado la pertinencia de diferenciar entre ámbito y mundo.²⁹ El primero habría que vincularlo con el «mundo animal»; el segundo tendríamos que reservarlo para referirnos solamente al «mundo humano». El animal se relaciona con «su mundo», con el ámbito, a través de lo que Buber llama «memoria corporal», mediante la cual este se encuentra envuelto, formando uno con él; el hombre, por el contrario, toma distancia y le da un significado. «Solo si un plexo de ser es independiente frente a un existente, solo si es un En-frente independiente, es, entonces, Mundo». El animal «actúa» en el mundo; el hombre lo imagina. Yo añadiría: y a medida que lo imagina lo va transformando simultáneamente. El hacer del hombre resulta imaginativo y su imaginación, actuación inmediata. Ya hemos dicho, siguiendo a Ortega, que la vida humana es un gerundio; además de memoria e imaginación.

²⁷ Cf. PÉREZ ASENSI, J. E., *La estructura de la vida humana en el pensamiento de Julián Marías*, Laborum, Murcia, 2009, p. 10.

²⁸ MARÍAS, J., *Antropología Metafísica*. En: Obras, vol. X, Revista de Occidente, Madrid, p. 89.

²⁹ BUBER, M., *Ob. cit.*, pp. 95-96.

Avanzando un poco más, debemos recordar que el ser humano comparte escenario con otros actores. «Su proyecto tropieza con el prójimo...; la vida del prójimo aprieta la suya»³⁰. De ahí la convivencia. Es el *segundo nivel de relación*, que se desprende de su estructura personal. Este nivel de alteridad tiene que ver con la dimensión psíquica de la persona (la *psiké*). Nos dice Julián Marías que, para el hombre, vivir no es solo estar en el mundo, sino convivir. Son dos modos irreductibles e inseparables de la esencial dimensión humana de *ser con*. Dicho en otros términos, el mundo del hombre es doble, y a esa duplicidad corresponde su íntima constitución ontológica. Si la circunstancia es, por una parte, «naturaleza», por otra es «sociedad».³¹ Marías llama, muy atinadamente, convivencia a la relación del hombre con sus semejantes y coexistencia a su relación con los animales y las cosas; aunque lamentablemente hay seres humanos que renuncian a convivir y se limitan a coexistir junto a los otros, cayendo así en la deshumanización.

Entre los filósofos contemporáneos tal vez sea Emmanuel Levinas quien haya hecho mayor énfasis en la importancia de la relacionalidad humana, hasta el punto de elevar la ética al ámbito de filosofía primera, y proponerla como respuesta a la búsqueda de sentido. Ya en su primera obra, que puede ser considerada el punto de partida de su fructífero camino filosófico, *De la evasión*, nos invita a salir del ser, del encierro en el sí mismo en que este nos ha dejado clavados. En el mismo ser humano, nos dice, está la necesidad de la evasión del ser que abre a la búsqueda del otro que reclama mi presencia.

En otra de sus obras, una de las últimas, *De Dios que viene a la idea*, insiste en que la búsqueda del otro hombre –búsqueda que es exigencia de la justicia- ya es relación:

«Reivindicar la justicia para con *el otro hombre*, ¿no es volver a la moral? ¡A la moralidad misma de la moral sin contestación posible! Pero la invencible preocupación por el otro hombre en su desvalimiento y en su no-instalación –en su desnudez-, en su condición o in-condición de proletario, escapa a la finalidad sospechosa de las ideologías; la *búsqueda* del otro hombre, todavía lejano, es ya la **relación** con ese otro hombre, una relación en toda su rectitud –tropo específico de la aproximación del prójimo que es ya proximidad.»³²

El otro quiebra el horizonte cerrado del ser y con su rostro lo interpela hasta sacarlo de sí mismo. El ser de carne y hueso que es el otro impide que la evasión del ser

³⁰ ORTEGA y GASSET, J., *La rebelión de las masas*. En: Obras completas, vol. IV, Taurus, Madrid, 2008, p. 366.

³¹ Cfr. MARÍAS, J., *Introducción a la Filosofía*. En: Obras, vol. II, Revista de Occidente, Madrid, p. 195.

³² LEVINAS, E., *De Dios que viene a la idea*, Caparrós Editores, Madrid, 1995, p. 32.

desemboque en un mundo de fantasía donde el hombre intenta seguirse buscando a sí mismo. He ahí «lo otro que ser» tan relevante en el pensamiento de este autor.³³

En otra obra de juventud, *Del existente a la existencia*, nos dice Levinas cómo hay que entender la relación con el otro: no se puede entender en términos de equivalencia y reciprocidad, dos términos intercambiables o que se fusionan [contra Buber]; tampoco se trata de una relación cognoscitiva donde el sujeto se apropia del objeto hasta llegar a una identificación común [contra Husserl]; ni debe entenderse, finalmente, como la relación de dos términos que tienen un tercero en común (el ser), una comunión [contra Heidegger]. Contrario a todo esto la verdadera alteridad, nos dice Levinas, encuentra su cimiento en el amor.³⁴

En la relación con el otro, el Yo (lo Mismo, dirá Levinas), que es despertado por lo Otro («Lo Mismo perturbado por lo Otro que le exalta»), pasa a ser secundario («Lo que he intentado describir es un ‘¡Después de usted, señor!’ original», dirá en una entrevista): «La secundariedad en la que, bajo la mirada del otro, la esfera primordial pierde su prioridad, sus privilegios y su suficiencia es un despertar en el que lo egológico –tanto el egotismo como el egoísmo- se desvanecen como sueños».³⁵ Esto es para Levinas vocación, responsabilidad para con el Otro. «Aquí se quiebra el marco de la ontología, y el sujeto pasa de lo Mismo –que excluye o asimila lo otro- al despertar de lo Mismo por lo otro, al despejarse de su identidad y de su ser».³⁶

En una extensa entrevista hecha por Philippe Nemo a Emmanuel Levinas en la que ambos hacen un recorrido por toda la obra de este, y que ha aparecido publicada bajo el título *Ética e infinito*, Levinas, aludiendo a su libro *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, cuenta cómo en el mismo quiso exponer su comprensión de la responsabilidad en cuanto estructura esencial de la subjetividad:

«En ese libro hablo de responsabilidad como de la estructura esencial, primera, fundamental, de la subjetividad. Puesto que es en términos éticos como describo la subjetividad. La ética, aquí, no viene a modo de suplemento de una base existencial previa; es en la ética, entendida como responsabilidad, donde se anuda el nudo mismo de lo subjetivo».³⁷

³³ Para un desarrollo de este pensamiento remitimos al lector a la obra de E. Levinas: *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1995.

³⁴ Cf. LEVINAS, E., *De la existencia al existente*, Arena Libros, Madrid, 2007, pp. 114-116.

³⁵ LEVINAS, E., *De Dios que viene a la idea*, p. 62.

³⁶ *Ibid.*, p. 65.

³⁷ LEVINAS, E., *Ética e infinito*, Machado Libros, Madrid, 2015, p. 79

Y en seguida nos dice cómo entiende la responsabilidad: como atención del otro, responsabilidad con lo que no le concierne en cuanto búsqueda de sí mismo, pero que sí le atañe en cuanto que otro, rostro que reclama su presencia.

Gabriel Marcel, por su parte, nos ha alertado de la posibilidad de que en nuestra relación con el otro lo reduzcamos a una caja de resonancia o a un amplificador del propio yo, y las consecuencias que una actitud como esa podría acarrear: reducir al otro a una cosa, a un aparato del que se puede disponer antojadizamente. Cuando esto sucede el otro no pasa de ser más que un simulacro de persona puesto a merced de un sujeto que lo manipula caprichosamente.³⁸

El *tercer nivel de relación* que se desprende de las dimensiones que estructuran al hombre, tal como lo hemos expuesto más arriba, se refiere al encuentro con un Ser absoluto. Podría preguntársenos: ¿Realmente está el ser humano diseñado para tal relación? Pienso que aquí está en juego la aceptación o no de que el hombre se abra a lo Trascendente. Las antropologías modernas no se cierran a esta posibilidad. Kierkegaard, por ejemplo, distinguía, en el hombre, estos tres «movimientos» de la existencia: el estético (sentir), el ético (pensar y decidir), y el religioso: capacidad de relacionarse con el Absoluto. Por su parte, Viktor Frankl ha dedicado gran parte de su producción bibliográfica a la profundización de este tema.

De los escritos de este último podemos deducir que esta tendencia le viene al hombre gracias a la presencia del Trascendente en él, cuya voz es la conciencia. La presencia del Trascendente en el hombre es anterior a su acto trascendente. Es ontológicamente anterior. Frankl, en este sentido, habla de «inconsciente espiritual». Dice: «Es en las profundidades de este inconsciente espiritual donde se llevan a cabo las grandes decisiones existenciales». Esta categoría, acuñada por Frankl, le permite hablar también del «inconsciente trascendente» y de «religiosidad inconsciente», la cual, según él, «debe entenderse como una relación latente con lo trascendente que hay inherente en el hombre».³⁹

El inconsciente espiritual tiene, para Frankl, capacidad decisoria. Por lo que no podemos cerrarnos a la posibilidad de que sea la presencia del Trascendente en la persona quien haga que éste salga de sí mismo, renunciando a su búsqueda egoísta y se abra en función de los demás.

³⁸ MARCEL, G., *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 29

³⁹ FRANKL, V., *El hombre en busca del sentido último*, Paidós, Buenos Aires, 2007, p. 75.

«Nosotros afirmamos –dice– que el inconsciente religioso, o lo que viene a ser lo mismo, el inconsciente espiritual, es un estado inconsciente con capacidad decisoria, más que un estado obligado a seguir el impulso del inconsciente. Tal y como lo vemos nosotros, el inconsciente espiritual y, más aún, sus aspectos religiosos, es un agente existencial, más que un factor instintivo»⁴⁰

De esta posible relación del hombre con un ser trascendente –y lo que este representaría en su vida– nos ocuparemos más detenidamente en otra parte de nuestro trabajo cuando reflexionemos sobre la condición *intradistante* del ser humano y las posibilidades de superación de la misma.

Lo dicho hasta aquí pone en evidencia que lograr la armonía de ese conjunto que somos se presenta como un «problema» que hay que resolver. La vida misma lo es; no en el sentido de que sea problemática –que también lo es–, sino en el sentido de tener que hacerse responsable de ella. «Su modo de ser –nos dice Ortega– es formalmente ser difícil, un ser que consiste en problemática tarea».⁴¹ Todo esto tiene que ver con la orientación que el hombre le da a su existencia, con la valoración que hace de lo que le rodea, las decisiones que toma, las opciones que asume, lo que pretende ser.⁴²

Este es el escenario donde intenta encontrar su lugar la pregunta por el sentido global de la vida propia y ajena. Si nos concebimos como seres humanos integrales, necesitamos un proyecto de vida integral, que alimente todas las dimensiones de la vida. Hoy sabemos que existen ejercicios para trabajar en ello. Una sana alimentación y actividad física constante ayudan al cuidado corporal; la reflexión, que permite «un estilo cognitivo peculiar» y un sano «clima emocional» fortalece la *psiké*, permitiendo el «uso correcto de la razón» y la «robustez personal»; la meditación, por su parte, alimenta la dimensión espiritual de la persona, ayudándola a formarse un «esquema axiológico» que le permita centrar la propia existencia. Todo esto conformaría lo que se ha llamado una «filosofía de vida»⁴³, y que nosotros preferimos llamar aquí proyecto antropológico.

3. En busca de un «desde dónde» y un «hacia dónde»

La pregunta por el *desde dónde* se proyecta el ser humano nos remite enseguida a estas otras: ¿Cuál es la estructura básica del ser humano? ¿Qué es lo primigenio en él? Si tuviéramos que buscar el punto donde todo arranca o a donde todo llega en el ser humano, ¿cuál sería ese punto? ¿Cuál es el primer trazo que da orientación a ese proyecto que

⁴⁰ *Ibid.*, p. 86

⁴¹ ORTEGA y GASSET, J., *Obras completas*, vol. VI, p. 33

⁴² No olvidemos que para Ortega la pretensión es lo que articula la vida del hombre, lo que transfigura permanentemente la circunstancia y que viene a ser sinónimo de proyecto: pretender ser yo alguien es lo que distingue la vida humana.

⁴³ Cfr. FUSTER, V. y SAMPEDRO, J. L., *La ciencia y la vida*, Círculo de Lectores, Madrid, 2008.

llamamos hombre? ¿Qué es lo primero que ha hecho que siga una línea que lo distancie cada vez más de la condición simplemente animal? Y es que, tal como sostiene Julián Marías, la vida se hace hacia delante, pero desde alguna parte. En tanto proyecto que es, la vida biográfica no arranca desde cero. Nadie ha empezado la vida, nos dice Marías, nos hemos encontrado viviendo. La vida se ha cruzado en nuestro camino. Es don, el primer regalo que se nos ha hecho.

La respuesta a las preguntas planteadas anteriormente parece ser la *consciencia de sí*, entendida ésta como un conocimiento reflejo, como la capacidad de conocerse a sí mismo. El ser humano, a diferencia de los animales, es capaz de hacerse preguntas, sean estas ontológicas, epistemológicas, axiológicas, teológicas, etc. Preguntas por el principio: ¿De dónde vengo? ¿Por qué yo y no otro? ¿Cómo se originó todo? Preguntas por el final: ¿A dónde voy? ¿En qué desembocará este proyecto que soy yo? Preguntas sobre el presente y desde el presente: ¿Quién soy yo? ¿Dónde estoy? ¿Qué es lo que quiero en realidad? ¿Cuál es el sentido de mi libertad? ¿Qué es lo que me mueve? ¿Por qué mi libertad no se dirige directamente al bien? ¿Cómo puedo conseguir un firme criterio orientativo y lograr que mi vida se estructure? Con esas y otras muchas preguntas el hombre busca a qué atenerse, que diría Ortega.

Todas esas cuestiones apuntan al deseo humano de dar una fundamentación racional a su propia existencia. En el hombre hay una imperiosa necesidad de saber, de reflexionar, de meditar. Recordemos que meditar significa evaluar, ponderar intelectualmente y, por consiguiente, pensar, especular. Al ser humano no le basta con «creer», desea saber...

En su obra fundamental, *Antropología Metafísica*, Julián Marías analiza la realidad humana desde el concepto de «instalación». Nos viene a decir que «la instalación es el cauce por el que transcurre la vida», es la estructura biográfica del hombre en cuanto que está conformada por diferentes dimensiones. Nos dice que, aunque la instalación biográfica es unitaria, no podemos considerarla simple, ya que está integrada por una complejidad de elementos. Por eso prefiere hablar de «estructura de la condición humana». El hombre se encuentra instalado en una estructura humana, es la estructura biográfica del estar del hombre. Nos habla de: instalación *mundana* (vivo en un mundo concreto, aquí y ahora); instalación *corporal* (la vida humana está encarnada); instalación *sexuada* (realización humana como varón o mujer); instalación *histórico-temporal* (con un presente, un pasado y un futuro); instalación *relacional-social*; instalación *lingüística*; abierto o no a la *trascendencia*, etc. «A tales instalaciones les corresponde un cierto carácter de estabilidad, como si se tratase de un punto de apoyo o arranque [...] Estas

instalaciones tienen dos características: apertura y vectorialidad, que proporcionan a la vida un carácter dinámico y proyectivo con una intensidad, una dirección y orientación propias». ⁴⁴

Por su instalación biológica el ser humano está emparentado con los animales más de lo que a veces pensamos y aceptamos. Se dice que en el hombre podemos encontrar hasta un 100% de la secuencia del genoma humano respecto a los chimpancés, hasta un 99% con relación a los perros y ratones y 75% respecto al pollo. Sin embargo, sabemos que hay «algo más» que nos distingue, que nos hace diferentes, que nos hace humanos. ¿Qué es ese «*algo más*» que nos hace distintos de todos los demás animales?

La vida del ser humano arranca de lo biológico, pero no se queda ahí. Somos conscientes de que las ciencias biológicas no se preguntan siquiera qué es la vida, ya que no se trata de una pregunta científica. Cuando es referida al hombre, la vida debe ser vista desde diversos aspectos: como automovimiento y autodespliegue (autorrealización); como totalidad orgánica (forma orgánica); como despliegue hacia un fin orientado (entonces hablamos de teleología o sentido).

Podemos decir, entonces, que la vida del hombre es biológica y biográfica. ⁴⁵ Aunque sin duda con el predominio de la ciencia se ha enfatizado el estudio de la primera en detrimento de la segunda. Lo biológico hace referencia a lo orgánico; lo biográfico a lo vital, a lo que éste tiene de proyecto, de racionalidad, de conciencia, si se quiere. Se trata de la dialéctica entre biología y psicología, exterioridad e interioridad, gen y cultura.

Podemos afirmar que, además de su instalación biológica, el ser humano realiza su proyecto antropológico «instalado en una cultura». Nadie se atreve a poner en entredicho la importancia de la cultura en la construcción del sí mismo. Ésta es un elemento constitutivo de la vida humana. Se ha llegado a hablar, incluso, de «la construcción cultural de la identidad». ⁴⁶ Sin embargo, el ser humano no aparece «instalado» pasivamente en la cultura, sino de forma creativa. Heidegger ha distinguido muy bien entre «estar en el mundo» y «ser en el mundo». El hombre no sólo está en el mundo con la pasividad de la piedra, sino que es en el mundo, juzgándolo y transformándolo. Asume su realidad «mundana» de manera crítica y creativa, es decir, creando cultura.

⁴⁴ PÉREZ ASENSI, J. E., *Ob. cit.*, p. 100.

⁴⁵ Tanto Ortega y Gasset, como Julián Marías, han reflexionado bastante sobre esta distinción.

⁴⁶ GEERTZ, A., *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1983

Al pensar en la cultura como elemento configurador de la realidad humana, pienso sobre todo en lo que nos ha dicho A. Tornos sobre ella:

«Conjunto de interpretaciones del mundo, compartidas popular y masivamente en la marcha de la vida diaria; interpretación cotidiana de ideas y valores; forma compartida de entender el mundo, que se manifiesta en el lenguaje, instituciones y tradiciones; estilos de vida y escalas de valor; la manera particular que tiene un pueblo de servirse de las cosas, de trabajar, de expresarse, de comportarse; formas colectivas de interpretación del mundo por las que se guían las sociedades; códigos con que la gente descifra los signos en las cosas; esquemas de comprensión de nuestra vivencia cotidiana».⁴⁷

Expresiones contenidas en el párrafo anterior, como: conjunto de interpretaciones...; interpretación cotidiana...; forma compartida de entender...; códigos con que la gente descifra...; esquemas de comprensión..., nos indican que el ser humano no está instalado en la cultura de una manera pasiva. Está en ella y frente a ella con una actitud hermenéutica que lo impulsa a transformar el mundo desde el cual se proyecta.

Por los estudios que hasta el momento se han hecho, sabemos que los animales viven el ahora, *padecen* la situación; el ser humano, por el contrario, es capaz de reflexionar sobre sí mismo y su entorno, lo que le permite *transformar* su situación. Y además de tener conciencia de sí, la tiene del tiempo, de la historia, del fin de sus días. El hombre busca la verdad, el sentido de su existencia. Podríamos preguntarnos: entonces, ¿en qué nos diferenciaríamos esencialmente del resto de los seres vivos? Tal vez en nuestra capacidad de orientar nuestra propia existencia. Los demás seres vivos responden desde una «programación natural previa», de forma automática; nosotros, por el contrario, solemos someter a juicio las decisiones a tomar, aunque el fin sea el mismo: vivir en este mundo.

Todo esto nos indica que el ser humano ha evolucionado, con respecto a los primates, no sólo hacia un proceso de *hominización* (bipedación, aumento del tamaño del cerebro, manos que le dan habilidad, estructura corporal que le permite hablar); sino también hacia un proceso de *humanización* (lenguaje simbólico, autoconciencia, conciencia moral, la técnica, el arte, la religiosidad). En este sentido, notamos cómo la evolución ha dado un salto de lo biológico a lo cultural: hay que contar con la evolución histórica del pensamiento, del conocimiento. El ser humano es también el resultado de los procesos culturales que han configurado la historia. Es heredero de una cultura que le ha hecho ser lo que es.⁴⁸

⁴⁷ TORNOS, A., «Lección inaugural curso 1992-1993», Universidad Pontificia de Comillas, pp. 6-10

⁴⁸ Cf. KUNG, H., *Lo que yo creo*, Trotta, Madrid, 2001, p. 54.

Ahora bien, la evolución biológica (hominización) está tan relacionada con la evolución cultural (humanización) que las incertidumbres que arroja el entorno en su proceso evolutivo despiertan la autoconciencia del hombre, haciendo que éste se abra a nuevas posibilidades y active su capacidad de invención. La evolución del mundo exige hacer un esfuerzo extra. Así, la historia queda abierta para que el hombre se siga construyendo libremente. Ya lo hemos dicho, nadie puede decir «*ya llegué*», porque el hombre es permanente proyecto.

4. La libertad como «herramienta de búsqueda»

Todos estamos de acuerdo en que la libertad es nota definitoria del ser personal del hombre, principio fundamental que configura la dimensión moral de la persona. Y esto último tiene que ver con la razón práctica, con el *hacer* y *hacer-se* del hombre. Julián Marías ha insistido en «la pertenencia inexorable de la libertad a la condición humana», a la vez que resalta la importancia que esta representa en la filosofía de Ortega.⁴⁹

En su ensayo de 1941, *Historia como sistema*, se refiere Ortega al *hacerse* a sí mismo del hombre y la gravedad que comporta el que este tenga que determinar lo que va a ser entre muchas posibilidades. Nos dice al respecto:

«Entre esas posibilidades tengo que elegir. Por tanto, *soy libre*. Pero, entiéndase bien, soy *por fuerza* libre, lo soy quiera o no. La libertad no es una actividad que ejercita un ente, el cual aparte y antes de ejercitarla, tiene ya un ser fijo. Ser libre quiere decir carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado, poder ser otro del que se era y no poder instalarse de una vez y para siempre en ningún ser determinado. Lo único que hay de ser fijo y estable en el ser libre es la constitutiva inestabilidad».⁵⁰

Ser forzosamente libre significa que el hombre tiene que dar razón de sí mismo en todo momento porque la vida no es un presente que se le ha dado hecho, sino que es un pasado y un futuro de los cuales tiene que dar cuenta. Por esta razón considero que al hombre se le ha dado la libertad para elegir los materiales con los que quiere irse construyendo en un ejercicio continuo y permanente. La libertad no es un añadido al hombre, sino algo estructural. Habría que recordar aquí también el *Da-sein* heideggeriano, un ser arrojado al mundo y con infinitas posibilidades de proyección, ante las cuales está impelido a elegir. La libertad es «la herramienta» para asumir con responsabilidad esa tarea.

⁴⁹ MARIÁS, J., *La perspectiva cristiana*, Alianza Editorial, Madrid, p. 127

⁵⁰ ORTEGA y GASSET, J., *Obras completas*, vol. VI, p. 34

Una de las exigencias –tal vez la más importante– de la condición humana es alcanzar «lo que le falta» para construirse a sí misma. La libertad es una facultad humana que empuja a la búsqueda de ese «algo más» que contiene la condición simbólica del hombre. Ella permite que éste no esté sujeto al vaivén del tiempo y el espacio. Es la forma como estamos en el mundo y junto a los otros. Tiene que ver con uno ser el dueño de sí mismo. En eso precisamente consiste ser persona.

Sin embargo, la libertad humana tiene sus condiciones que la limitan, se ejerce en un marco de condiciones y referencias. Hay condiciones personales y condiciones sociales. Eso hace que el proyecto vital resulte problemático. Su problematicidad radica en que el hombre tiene infinitas posibilidades que aparecen enmarcadas circunstancialmente. Se trata, por lo tanto, de una libertad circunstancial, como circunstanciales son las infinitas posibilidades que se le presentan. Todo dependerá de la pretensión última que vaya articulando el proyecto antropológico. Esto es, de la forma que vaya respondiendo a una pregunta fundamental: ¿qué estoy haciendo de mí y de mi circunstancia? De ahí que la vida humana sea intrínsecamente moral.

El hecho de que la libertad del hombre sea limitada indica que éste no goza de una libertad absoluta. Es cierto que «el hombre es libertad» como afirma Sartre; pero ese mismo hombre está condicionado por factores genéticos y circunstanciales. Recordemos las instalaciones que hablábamos más arriba. El hombre puede elegir lo que considera su opción fundamental, pero siempre en el marco de los condicionamientos que la vida misma le ha puesto. Hay influencias del entorno y disposiciones hereditarias que influyen en la toma de decisiones del individuo. Sin embargo, «dentro de los límites de lo congénito y de lo condicionado por el entorno, el hombre es libre: libre en oposición a dependencia de una fuerza o coacción, libre en el sentido de autodeterminación, de autonomía».⁵¹

Pienso que nos viene bien recordar aquí la distinción que hace Gabriel Marcel entre autonomía y libertad. Considera que el ser más comprometido es el más autónomo. Precisamente porque es dueño de sí mismo –porque se tiene a sí mismo– puede comprometerse. Sin embargo, cuando se compromete «pierde» su autonomía –puesto que la compromete– y es cuando entonces podemos hablar de libertad. Nos dice: «ya sea en el orden de la santidad, ya sea en el de la creación artística, donde resplandece la libertad,

⁵¹ KUNG, H., *Ob. cit.*, p. 59.

aparece con toda evidencia que la libertad no es una autonomía. En ambos casos, el sí, el autocentrismo se halla enteramente desaparecido en el amor».⁵²

Insisto, la libertad hay que entenderla como la herramienta que se ha dado al ser humano para que lleve a cabo su proyecto antropológico. Pensada así, no habría espacio para la postura reduccionista que la concibe como facultad para que el individuo actúe antojadizamente. Si se pensara de esta manera, perdería su sentido constructivo y se volvería una fuerza demoledora del propio proyecto vital. La libertad es para hacerse dueño de sí mismo y para tomar las decisiones que, responsablemente, ayuden al individuo a lograr la meta de lo humano. Es para elegir «este o aquel modo de existencia». Con su libertad, el hombre expresa la postura con que asume los valores que humanizan.

Obrar libremente es obrar de acuerdo consigo mismo. Lo cual no quiere decir un obrar caprichoso, sino un obrar responsable, que está en sintonía con lo más genuino del hombre. Hacer mal uso de la libertad sería traicionarse a sí mismo, ya que ésta se le ha dado como facultad indispensable para construirse a sí mismo. Hacer mal uso de ella podría llevar a la persona a extraviarse en el camino de su realización o engañarse en la consecución del proyecto. Por eso en el revés de ésta siempre tendrá que estar la responsabilidad.

Cuando la persona asume la vida con libertad y responsabilidad, ya no está sujeta a los reflejos y emociones que el contacto con el mundo exterior despierta en ella, sino que asume su propio proyecto de vida de una forma realista y personal. Es cuando realmente se hace dueña de sí misma. Entonces podemos hablar de su condición personal. Somos más libres cuando somos más persona, cuando nos alejamos de los impulsos primarios y asumimos con criterio la realidad. Esto supone tener señorío sobre sí mismo.

Por eso, aunque el ser humano sienta que es un agente pasivo, obligado a reaccionar por los reflejos, la mayoría de las veces inconscientes, y las emociones, siente en su interior la imperiosa necesidad de ser dueño de sí mismo y responder a la realidad desde la libertad y la responsabilidad. Ambas son una exigencia de la condición humana.

Pareciera que al insistir en la responsabilidad que tiene la persona ante un auténtico proyecto antropológico olvidara su obligación para con el otro. De ningún modo. Sin negar todo lo dicho aquí vale la pena subrayar lo que he señalado más arriba a propósito de la relación con el otro y la responsabilidad que el sí mismo tiene con él, y que tanto ha enfatizado Levinas; una responsabilidad que pone al yo en un lugar secundario con

⁵² MARCEL, G., *Ser y tener*, Caparrós Editores, Madrid, 2003, p. 160.

respecto al otro. Aquel «¡después de usted, señor!» no pierde vigencia. Por el contrario, hacerse responsable del otro no debe conllevar a un suicidio del sí mismo, sino al descubrimiento de su origen y plenitud. «Uno está entregado porque uno es yo (*moi*)».⁵³

Cuando Philippe Nemo concluye su entrevista cuestionando a Levinas sobre la radicalidad de su propuesta ética, donde parece plantear un suicidio del sí mismo en favor del otro («¿Llegaría hasta decir que usted no tiene el derecho a vivir?», es la pregunta concreta), este le responde:

«De ninguna manera quiero señalar que el suicidio deriva del amor al prójimo y de la vida de verdad humana. Quiero decir que una vida en verdad humana no puede quedarse en vida *satisfecha* en el seno de su igualdad al ser, vida de quietud. Que se despierte hacia el otro, es decir, tiene siempre que desembriagarse; que el ser jamás es –al contrario de lo que dicen tantas tradiciones tranquilizadoras- su propia razón de ser, que el famoso *conatus essendi* no es la fuente de todo derecho y de todo sentido».⁵⁴

Pienso que el «desembriagarse» del que habla Levinas en estas líneas forma parte de la responsabilidad con la que el ser humano debe construir su propio proyecto vital. La responsabilidad para con el otro no puede ser ajena a la tarea de autoconstrucción, pues, como hemos visto más arriba, una de las dimensiones del hombre es precisamente su condición de estar abierto para el otro:

«Original dativo del para el otro en el que el sujeto se hace corazón, sensibilidad y manos que dan [...] Posición de-puesta [del yo] ya de su reino de identidad y de sustancia, en deuda, ‘para el otro’, hasta la sustitución del otro, alterando la inmanencia del sujeto en los trasfondos de su identidad; sujeto insustituible para la responsabilidad que le asigna a sí mismo y sujeto que reencuentra aquí una identidad nueva».⁵⁵

Según estas palabras de Levinas el sujeto que se responsabiliza del otro, que es de-puesto, no desaparece, sino que se transforma o recrea.

5. La posible frustración del proyecto como amenaza permanente

«No soy quien fui, ya ha pasado la mayor parte de mí. // Morir por la muerte es mejor que llevar una vida de muerte».⁵⁶

Este verso, atribuido a Maximiano Etrusco, nos recuerda que es posible morir biográficamente antes que biológicamente. Llamo «muerte biográfica» a la posible frustración del proyecto antropológico; a la posibilidad de no ver llegar a su fin el

⁵³ LEVINAS, E., *De Dios que viene a la idea*, p. 158.

⁵⁴ LEVINAS, E., *Ética e infinito*, p. 103.

⁵⁵ LEVINAS, E., *De Dios que viene a la idea*, p. 129.

⁵⁶ Maximiano Etrusco, poeta romano del siglo VI. Citado por KUNG, H., *Una muerte feliz*, Trotta, Madrid, 2016, p. 96.

proyecto vital.⁵⁷ Nos dice al respecto Masiá Clavel: «Distinguimos entre el hecho biológico de perecer y el acontecimiento biográfico de morir. Las preguntas: quién soy yo y qué será de mí, ineludibles de cara al final de la vida, convierten la muerte en lugar privilegiado para ahondar en lo que significa existir como persona irrepitable».⁵⁸

Me llama la atención que el autor haga la distinción, muy atinadamente, entre «hecho biológico» y «acontecimiento biográfico». La muerte biológica es un «hecho»; la biográfica, un «acontecimiento». Un acontecimiento puede ser abordado no solo desde un discurso ontológico, sino también semiótico y existencial, entre otros. Estos últimos dos sentidos son los adecuados para referirnos a la muerte biográfica como tal. Una cosa es vivir en un mundo de acontecimientos en cuando «hechos»; otra vivir en un mundo de sentido; y otra, orientar la propia vida con la vista puesta en un *ultrasentido*.⁵⁹

¡Cómo no recordar aquí la figura de Sócrates, tal como nos lo presenta Platón en su *Apología*! Sócrates se ve forzado a tener que elegir entre una «muerte biográfica» o una «vida biológica», que sería para él una muerte en vida. Es la disyuntiva entre la renuncia a su amor por la verdad, por el bien, por la justicia, y la aceptación de una condena a muerte; entre el encargo del Dios y las acusaciones que le hacen; entre su proyecto vital y la vida reducida a su prolongación temporal. Sócrates prefiere morir biológicamente antes que cometer un suicidio biográfico: «Atenienses, tanto si hacéis caso a Ánito como si no, tanto si me absolvéis como si no, yo no podré hacer otra cosa, aunque deba morir por ello muchas veces».⁶⁰ Y más adelante dice: «...por temor de la muerte yo no cedo a nadie y me aparto de lo justo, aunque por no ceder tenga que morir».⁶¹

En su comentario respecto a esta actitud socrática, nos dice Miguel García-Baró:

«La verdad y la justicia dominan sobre la vida biológica, son capaces de llevar hasta la interrupción de la vida biográfica [¡solo interrupción!]; pero es en virtud del afán existencial por realizar en uno mismo lo más justo. Este afán, propiedad esencial de la vida del hombre en tanto que tal, no es, pues, de ninguna manera, anhelo de morir, aunque comporte a veces la muerte biológica, y, sobre todo, pueda comportarla siempre. En realidad, es anhelo de una vida casi indeciblemente más alta: la vida que trasciende esta vida; o la muerte que trasciende a esta muerte».⁶²

⁵⁷ Julián Marías ha abordado esta distinción, pero bajo otra concepción, en sus obras *Antropología Metafísica* (1970) y *Persona* (1996). En ambos casos se refiere a la muerte en cuanto final de la historia personal. Por mi parte, utilizo la categoría «muerte biográfica» para referirme al hecho de ver truncado el proyecto antropológico que se intenta construir.

⁵⁸ MASIÁ CLAVEL, J., *Ob. cit.*, p. 182.

⁵⁹ Cf. DALFERTH, Ingolf U., *Trascendencia y mundo secular: La orientación de la vida al presente último de Dios*, Sígueme, Salamanca, 2017, p. 97.

⁶⁰ PLATÓN, *La Defensa de Sócrates* (Versión de Miguel García-Baró), Sígueme, Salamanca, 2005, p. 80.

⁶¹ *Ibid.*, p. 82.

⁶² *Ibid.*, p. 88.

Y en seguida el profesor García-Baró nos señala dónde radica la motivación de este comportamiento:

«Es en realidad más que anhelo: certeza de que se debe desafiar la muerte biológica; certeza, pues, de que existe lo que la trasciende absolutamente; pero también certeza respecto de que el movimiento por el que nuestra inmanencia se lanza a lo alto de esta trascendencia realmente vale ya mucho más que la mera vida conservada en el cuerpo. Es ya una vida superior, una certísima esperanza de que el cuerpo, que no ha podido obstaculizar trágicamente el deseo del bien, tampoco es imprescindible para la vida que pasa a través del velo denso de la muerte».⁶³

Es evidente el dualismo que expresan estas palabras, propio de la filosofía platónica. No obstante, lo importante aquí es notar cómo el afán por cuidar la vida biológica (significada en la dimensión corporal del hombre) puede dar al traste con el cuidado del alma (lugar de la sabiduría y la verdad), que garantiza la auténtica vida biográfica.

La «muerte biográfica» es, pues, un acontecimiento y, por lo tanto, puede acaecernos en cualquier momento y seguir biológicamente vivos. Estamos expuestos a ir por el mundo como «muertos en vida»: sin horizonte definido, dando tumbos, perdidos. Sucede, sobre todo, cuando no tenemos claro cuál es nuestra meta. Ver truncado el camino también existe como posibilidad en la búsqueda de un genuino proyecto antropológico. Es lo que Viktor Frankl ha llamado «frustración existencial».

Se suele entender por frustración el sentimiento provocado por los distintos obstáculos que impiden satisfacer una necesidad. Se ha definido también como «fracaso en una esperanza o deseo».⁶⁴ Vista de este modo, la frustración afecta directamente a la condición futura del ser humano. Como se dará cuenta el lector cuando hablo de frustración, no me circunscribo sólo al ámbito psicológico del término, sino que pienso en la vida en cuanto proyecto en permanente estado de construcción, siempre susceptible de verse malogrado.

El «irse haciendo» del hombre ocurre entre fricciones y conflictos, tanto externos (relación con los otros y la realidad que le circunda) como internos (con el sí mismo), que podrían llevarlo a ver truncado su proyecto vital.⁶⁵ Podríamos descubrir en ello el origen de la crisis existencial. En efecto, recordemos que la palabra crisis proviene del griego *krinein*, que significa separar, diferenciar, juzgar.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *WordReference.com*

⁶⁵ En su *Introducción a la psicología*, C.T. Morgan habla de fuentes de frustración tanto externas (ambiente físico y ambiente social) como internas (estructura biopsicológica de la persona y complejidad psicológica del individuo).

También aquí puede darse el conflicto entre los muchos y el hombre bueno que describe Platón en su *Apología* de Sócrates. Este último defiende que «se puede vivir, se vive de hecho, también de otro modo [distinto al de los muchos, que viven en un mundo de mentiras]. E incluso solo este otro modo es vida realmente para el hombre».⁶⁶

Ahora bien, ya hemos dicho que cada cual es responsable de «los materiales» que elige para construir su propio proyecto antropológico. Cada uno tiene en sus manos la posibilidad de salvar la propia vida o malograrla. Es cierto que las circunstancias tienen que ver con la configuración de la persona; pero no estamos totalmente determinados por ellas. La libertad, como elemento esencial de la estructura personal niega todo determinismo. No consiste en dejarse arrastrar por los impulsos ni por «lo que hay», sino en asumir con responsabilidad una tarea: la de la construcción de sí mismo.

A la luz de todo esto, hay que preguntarse: ¿Qué realidades podrían obstaculizar o imposibilitar que el ser humano llegue a ser lo que está llamado a ser? ¿Qué podría frustrar que llegue a alcanzar su meta, a construirse cabalmente? ¿Qué podría impedir que un proyecto antropológico no llegue a estructurarse completamente? Pienso en dos elementos, que luego se convertirán en la temática a desarrollar en los siguientes capítulos de este trabajo: la *intradistancia* o distanciamiento de sí mismo y la falta de creatividad para acortar esa fisura. En efecto, en su impulso hacia la consecución de un auténtico proyecto antropológico, el ser humano choca con una verdad inquietante: está siempre distante de sí mismo, de su mejor ser. Es lo que llamamos aquí *intradistancia*; una condición que podría convertirse, tanto en un impedimento de realización como la oportunidad para abrirse a la Trascendencia. Todo dependerá de la creatividad -en cuanto capacidad humana para resolver situaciones-, con que la persona asuma su propio proyecto vital; al fin y al cabo, como dice Ortega, «la vida es faena poética».

⁶⁶ PLATÓN, *Ob. cit.* p. 105.

II

CONDICIÓN *INTRADISTANTE* DEL SER HUMANO

En el tema anterior hemos abordado la realidad humana como un *proyecto* que está en permanente estado de construcción. Hemos visto el carácter complejo e imparable de esta tarea y el papel que juega la libertad a lo largo de ese proceso. Finalmente, hemos descrito la posibilidad de que dicho proyecto se vea truncado. Decíamos que una de las causas de esa posible «frustración existencial» puede ser la incapacidad o evasiva del sujeto para «gestionar» su condición *intradistante* y plantearse la posibilidad de estrechar la brecha entre lo que *es* y lo que *está llamado a ser*.

En este capítulo abordaremos la condición *intradistante* del hombre. Porque, en efecto, surgen muchas preguntas en torno a este tema: ¿Si la *intradistancia* es una condición antropológica, quiere eso decir que nunca llegará el hombre a ser lo que está llamado a ser? ¿Le damos la razón a Sartre cuando sostiene que el hombre es una pasión inútil? ¿Le izamos la bandera a los defensores del absurdo? ¿O existe la posibilidad de que el hombre anule la distancia que existe entre lo que es y lo que está llamado a ser? ¿Es posible que el ser humano trascienda su condición espacio-temporal y encuentre respuesta a su búsqueda de sentido?

1. ¿A qué nos referimos cuando hablamos de condición *intradistante*?

Dice Mateo Andrés, profesor durante largos años de Ciencias Humanas, en su breve introducción a la filosofía, titulada *El hombre como pensador*:

«Basta mirarse despacio... [para descubrir que] el hombre existe distante de sí mismo. En ningún momento llega el hombre a ser todo-lo-que-puede-ser, todo-lo-que-debe-ser. El hombre concreto siempre dista del ideal y del deber. Y así, de tal modo es, en cada aquí y cada ahora, que siempre queda lejos de sí mismo. Es un dato que se nos impone: mientras vive en la tierra, el hombre nunca llega, nunca se iguala consigo mismo [sic]». ⁶⁷

«Basta mirarse despacio», dice el párrafo anteriormente citado. Se nos habla, por consiguiente, de algo que forma parte de la condición humana. Cada uno lo experimenta en su propia existencia. Estamos, por tanto, ante un asunto existencial; ante una experiencia vivida por el propio hombre en el desarrollo de su proyecto vital. No se trata

⁶⁷ ANDRÉS, M., *El hombre como pensador*, Amigo del Hogar, Santo Domingo, R.D., 1999, p. 31

de una cuestión discriminatoria, sino de un asunto propiamente antropológico. Pareciera que el hombre está orientado a algo que no es él mismo, que lo trasciende; tal vez un sentido que ha de alcanzar y que no habita en el propio sujeto (V. Frankl) u otro ser humano que le reclama con su mirada (E. Levinas) o quizá el Ser absoluto en cuanto origen y destino último (S. Agustín). En todo caso, el hecho de ser hombre apunta siempre más allá de uno mismo, y pareciera que esta condición constituyera la esencia de la existencia humana.

Lo cierto es que ningún hombre es ajeno a esta condición que cada uno experimenta en su propia vida y que, con frecuencia, lleva a asumir actitudes que rayan en la evasiva, la apatía y la indiferencia; cuando no a alimentar el escepticismo, o a reavivar aún más la inquietud. El hombre que vive de esa manera se traiciona a sí mismo, ya que niega una parte esencial de su condición humana: la búsqueda de respuestas a las preguntas fundamentales que arroja la vida misma.

Por ser constitutiva del hombre, Mateo Andrés da a la *intradistancia* el carácter de «ontológica»; esto es, un «modo de existencia, específica del hombre, que nunca llega a experimentar su presente, por rico que sea, sino como mera avanzada en la región del ser; nunca como una ‘toma de posesión’». ⁶⁸ Algo parecido ha afirmado Juan de Sahagún Lucas con respecto a la condición humana: «La perdurabilidad en el ser parece oponerse a la permanente tendencia a ser más, porque está siempre en dirección hacia un bien aún no poseído». ⁶⁹

En consecuencia, el profesor Mateo Andrés considera que el hombre vive en este mundo bajo un permanente estado de *extranjería*: «Siendo por esencia *intradistante*, el hombre no puede hallar su patria en ningún presente intramundano». ⁷⁰ Del mismo modo piensa Hans Urs von Balthasar: «el hombre, desde su condición de apátrida, que le fuerza a él [...] a procurarse una casa de cultura, una especie de naturaleza artificial, no puede en el fondo formarse una patria». ⁷¹

Entonces, ¿está abocado el hombre a ver frustrado el proyecto en que él mismo consiste? ¿Debe quedarse estacionado, haciendo nada para superar esa situación? Dice la cita del párrafo anterior que el hombre nunca llega a ser él mismo mientras vive en la tierra, ¿significa esto que lo puede conseguir en «otra parte»? ¿Puede algún día ver

⁶⁸ *Ibid.*, p. 31

⁶⁹ DE SAHAGÚN LUCAS, J., *Las dimensiones del hombre*, Sígueme, Salamanca, 1996, p. 228.

⁷⁰ ANDRÉS, M., *Ibid.*, p. 33

⁷¹ VON BALTHASAR, H. U., *Teodramática, vol II: Las personas del drama: el hombre en Dios*, Encuentro, Madrid, 1992, p. 315.

cumplido su deseo de plenitud? ¿Su anhelo más profundo? El jesuita Mateo Andrés, desde su condición de hombre creyente, afirma que la patria del hombre viene después de la muerte o el hombre no tiene patria.

Imposible resistirse a recordar aquí cómo inicia Emmanuel Levinas una de sus principales obras, *Totalidad e infinito*, citando a A. Rimbaud: «La verdadera vida está ausente», y en seguida añade, como para «corregir» al poeta: «pero nosotros estamos en el mundo».⁷² Con esta afirmación pretende decirnos que somos de una patria distinta a la que habitamos, lo que pone en evidencia una especie de sensación de añoranza presente en la condición humana. Un movimiento que aun situándonos «en casa» nos pone a mirar más allá de sus linderos. Es la experiencia de no estar en una casa definitiva. Nuestra vida no tiene como único horizonte este trozo de mundo en que nos encontramos. Con estas palabras nos remite el filósofo de origen judío a la idea de promesa, tan propia del pensamiento semita, al encuentro con lo Otro metafísicamente deseado.

Podríamos preguntarnos: ¿No sería esa patria la que intuyó Ernst Bloch cuando, en su *Principio Esperanza*, habla de «patria de la identidad» y que tal vez por los remanentes de su formación marxista no se atrevió a identificar con una trascendencia que traspasara lo espacio-temporal? En efecto, en su anticipación utópica, Bloch se ciñe a un porvenir sensible. Como bien ha señalado el mismo Levinas: «Su esperanza es inmanente, y la utopía, provisoria [...] El porvenir [para Bloch] es la exclusión de cualquier trascendencia. ¡Su no realidad utópica es una trascendencia sin afuera!».⁷³ Al igual que como ocurre con Nietzsche, estamos ante la paradoja de la búsqueda de trascendencia sin Trascendente. En ambos casos se da lo que Levinas ha llamado un «inmanentismo con esperanza». Me pregunto: una perspectiva tan estrecha, ¿le es suficiente al hombre?

Volvamos sobre la pregunta fundamental que ya nos habíamos planteado en la primera parte de nuestro trabajo: ¿Quién es el hombre o qué es? ¿Qué es lo que encierra esa realidad, que a la vez *es* y *no es*? El hombre resulta para sí mismo una «esfinge cósmica», ha dicho von Balthasar. «No coincidimos con nosotros mismos», ha afirmado Lorite Mena. «El hombre sobrepasa infinitamente al hombre», ha constatado Pascal. «El hombre es lo que no es y no es lo que es», defiende J.-P. Sartre. Y Nietzsche dice de sí mismo que es «el animal que todavía no se ha definido». Incluso, si nos detenemos en el aspecto puramente conceptual constatamos que el hombre es mucho más de lo que puede encerrarse en una formulación abstracta, no puede construirse conceptualmente.

⁷² LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, Sigueme, Salamanca, 2016, p. 27.

⁷³ LEVINAS, E., *De Dios que viene a la idea*, p. 164

Tal como hemos señalado más arriba, el ser humano aparece como una apertura ilimitada hacia sí mismo, hacia el mundo, hacia el otro y hacia más allá de la totalidad inmanente. Encierra dentro de sí una pulsión infinita, aunque solo se topa con cosas finitas. He ahí la raíz de su permanente insatisfacción. Todo esto hace del hombre un signo de interrogación, a la vez que llena de dramatismo la vida. Con razón ha afirmado von Balthasar que no existe otra antropología que la dramática. También Levinas en *De la evasión* afirma que la identidad del yo consigo mismo no es lógica, sino dramática. Es decir, no es una consecuencia lógica de lo que nos ocurre o lo que hemos heredado, sino el resultado de las decisiones que vamos tomando a partir de lo vivido y de las condiciones dadas. Es dramática precisamente porque hay libertad en nuestra existencia, no solo cumplimiento de un destino.⁷⁴

Digámoslo una vez más: el ser humano experimenta, por un lado, un fuerte deseo de plenitud y, por otro, la *condición ontológica* de distanciamiento con respecto a lo deseado. «Al mismo tiempo, es lo-que-es y disgusto-de-eso-que-es [yo diría, insatisfacción]. A un tiempo, es lo-que-puede-ser y aspiración a eso-que-puede-ser [sic]». ⁷⁵ Esa experiencia, la de sentirse distante de sí mismo, despierta en él una serie de sentimientos y actitudes que lo llevan a cuestionarse seriamente por el sentido de la vida y del «Todo». Se encuentra de repente ante la encrucijada de tener que optar por el sentido o por el absurdo.

Esta experiencia radical y propia del hombre es, además, uno de los factores que despierta su conciencia autorreflexiva. El hombre se piensa a sí mismo; vive al mismo tiempo como quien experimenta y es experimentado. Descubre en esta experiencia «el desnivel insuperable que hay entre la limitación de su ser y de sus actos y su inagotable aspiración a realizarse siempre ulteriormente. [Camino] hacia una plenitud que por sí mismo no puede alcanzar». ⁷⁶

No obstante, estos pensamientos nos muestran también la conciencia que tiene el hombre de que puede trascenderse, de que es más que él mismo, de que el hombre real es siempre menor que el hombre ideal. El hombre real es en posibilidad lo que nunca es en realidad, y nunca es en realidad lo que es en posibilidad.⁷⁷ Así es como el proyecto humano se va desarrollando entre el deseo y la búsqueda de sentido.

⁷⁴ Cf. LEVINAS, E., *De la evasión*, Arena Libros, Madrid, 2011, p. 59. Habría que recordar aquí también a Ortega y su insistente alusión a que la vida es constitutivamente un drama.

⁷⁵ ANDRÉS, M., *Ob. cit.*, p. 39.

⁷⁶ ALFARO, J., *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 15.

⁷⁷ Cfr. ANDRÉS, M., *Ibid.*, p. 22

2. Entre el deseo...

En efecto, sabemos que el hombre es autoconsciente, que es capaz de pensar su propia realidad; por lo tanto, sabe de su *condición intradistante*, esa desproporción interior que lo habita y que padece, por la que sufre, a la vez que se siente empujado a superar. Nos volvemos a preguntar: ¿Tiene solución esa *condición paradójica* del hombre? ¿Es ser y no ser la condición de lo humano? ¿Tiene la posibilidad de trascender esa realidad hasta el punto de que quede superada por completo? Por ser una experiencia esencialmente humana, y no ideológica, esta cuestión no ha sido ajena a pensadores de diversas orientaciones.

Esta experiencia tan profundamente humana nos remite a uno de los elementos más importantes en el *hacer-se* del hombre: el deseo. Podemos afirmar que el hombre es un ser «*deseante*»; el deseo le adviene como cualquier otra facultad, es un trascendental. Con razón se ha dicho que el hombre es un ser de deseo, y más arriba nos preguntábamos por la posibilidad de que vea cumplido su deseo más hondo. Pero, ¿qué desea el hombre? Sin duda que desea superar la distancia existente entre *lo que es* y *lo que puede llegar a ser*. En otras palabras, busca alcanzar la plenitud: su realización personal, dicen algunos; la felicidad, dicen otros; su identidad, afirman otras voces. En todo caso, se trata de la búsqueda de la totalidad, de su *plenitud de sentido*.

Sabemos la relevancia que ha tenido el deseo como dimensión antropológica. Ha sido objeto de estudios para pensadores tan diversos como Aristóteles, san Agustín, san Buenaventura, Schleiermacher, Scheler, Freud, Bloch, Levinas...

Me detengo a señalar solo algunas ideas en torno a tres de estos autores: san Agustín, Emanuel Levinas y Ernst Bloch.

Cuando nos acercamos, por ejemplo, a las *Confesiones* de san Agustín descubrimos que el deseo, a la vez que lo sitúa ante la experiencia de una vida inacabada, apunta a una *alteridad*; en su caso una alteridad divina, donde solo es posible verlo satisfecho. La expresión de san Agustín, tan conocida por muchos, y con la que inicia el relato de su propio camino vital, recoge esta idea: «Nos hiciste, Señor, para ti y nuestro corazón estará inquieto hasta que descanse en ti».⁷⁸

Fijémonos en dos elementos que se pueden deducir de la frase agustiniana: en primer lugar, notemos cómo deseo e inquietud están íntimamente unidos. La «inquietud» es ausencia de paz, y, por lo tanto, reflejo de insatisfacción, de deseo insatisfecho, de

⁷⁸ DE HIPONA, A., *Confesiones, I, I*. En: Obras completas, vol. II, BAC, Madrid, 1979.

búsqueda permanente. En segundo lugar, el obispo de Hipona no pretende decirnos quién es Dios, sino quién es el ser humano concreto que él mismo encarna. Es un ser que no encuentra descanso, realización plena en este mundo. Es un proyecto que va más allá de la realidad mundana, un «*deseante*» que no encuentra reposo en la temporalidad, perenne descontento, radical inquietud, interrogación siempre abierta.

Es, por consiguiente, reflexionando sobre sí mismo, sobre su propia experiencia vital, que san Agustín se descubre como deseo de una felicidad que él no posee. Se da cuenta de que tanto él como cualquier otro hombre no es el fundamento de su ser. Este descubrimiento le lleva a analizar al ser humano como deseo, como incesante buscador de felicidad. Y descubre, por propia experiencia, que el mismo hombre no puede granjearse, por lo que dicho deseo apunta más allá de él (a una *alteridad*). Su exhortación no se hace esperar: «trasciéndete a ti mismo y busca el fundamento de tu ser».

Como se puede notar, en esas palabras del obispo de Hipona se trata de que el hombre busque en su interior, pero con el fin de ir más allá de sí mismo, puesto que la Verdad que busca no se identifica con su propio ser. El lema «*conócete a ti mismo*» heredado de la tradición socrático-platónica le sirve a Agustín para darse cuenta de que al conocerse a sí mismo el hombre todavía tiene que seguir buscando. No es verdad que él sea la medida de todas las cosas, como dijera Protágoras. He ahí la tarea verdaderamente filosófica porque es la que nos acerca al hallazgo de la Verdad, del Bien, de la Felicidad, entendida esta última como «gozo de la Verdad».

De esa manera en san Agustín aparecen magistralmente unidos el deseo de ser feliz y el anhelo de alcanzar la verdad:

«Porque si yo pregunto a todos si por ventura querrían gozarse más de la verdad que de la falsedad, tan no dudarían en decir que querían más de la verdad cuanto no dudarían en decir que quieren ser felices. La vida feliz es gozo de la verdad. Es pues gozo de ti, que eres la verdad, ¡Oh Dios, *luz mía, salud de mi rostro, Dios mío!* Todos desean esta vida feliz; todos quieren esta vida, la sola feliz; todos quieren el gozo de la verdad».⁷⁹

Por su parte, Emmanuel Levinas nos ha introducido en la diferenciación entre deseo y necesidad. Una cosa es satisfacer necesidades y otra muy distinta tener deseo. Este último es revelación, puesto que parte del «objeto» deseable o deseado («es lo deseable lo que

⁷⁹ *Ibid.*, XXIII, 33. Pienso que aquí san Agustín podría estar pensando la verdad de acuerdo a la manera bíblico-semita y no a la filosófica-griega. En la primera se la concibe como fundamento inamovible, mientras que en la segunda como la adecuación concepto-objeto.

suscita el Deseo», «el Deseo es una aspiración que lo Deseable anima»); mientras que la primera parte del sujeto, en cuanto que es «un vacío del alma». Dice tajantemente: «La necesidad parece aspirar en primerísimo lugar solo a su satisfacción».⁸⁰ No sucede lo mismo con el deseo, al cual nuestro autor llega a darle carácter metafísico. Nos dice: «El deseo metafísico tiende hacia lo *totalmente otro*, hacia lo *absolutamente otro*». Y más adelante añade: «El deseo metafísico tiene otra intención: desea el más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo».⁸¹ En este sentido Levinas se muestra muy cercano a san Agustín. De hecho, como ya hemos señalado, comienza una de sus obras cumbres afirmando que la verdadera vida no es la que ahora vivimos, resaltando así la condición de «*extranjería*», propia del ser humano, y que san Agustín expresa, uniendo la inquietud humana, como expresión del deseo de felicidad, con su cese en Dios.

Para ambos autores, el deseo es lo que permite que el hombre se abra a la Trascendencia, a «un país» en el que no ha nacido. En el caso de Levinas, la trascendencia es algo infinito, que no se puede apresar ni con el conocimiento ni con la praxis; es cierto que se tiene noticia, huellas, de ella, pero no puede ser determinada. Por eso es deseo metafísico. «Se alimenta de sus propias hambres y aumenta con su satisfacción»⁸², nos dice el filósofo de origen lituano, para indicar su insaciabilidad; cuanto más lo deseo más se despierta el hambre. Además, por su condición de infinito, de realidad nunca satisfecha, el deseo confiere carácter de infinito al proyecto humano.

Una de las características del «in-finito» deseado, según Levinas, es que no está ni a la mano ni ante la vista (contra Heidegger y su «ser a la mano»). No se puede alcanzar por la vía teórica (y, por lo tanto, conceptualizar ni demostrar); tampoco por vía de la praxis (no es experimentable ni manipulable). Lo verdaderamente deseado por el hombre no entra en el campo de la *asimilación* biológica o cognoscitiva (ese es el terreno de las necesidades), sino que es deseo de un infinito que lo desborda. Estamos aquí, pero nuestros deseos nos hablan de que nuestra casa es otra. La plenitud de la existencia no la podemos alcanzar solo satisfaciendo nuestras necesidades. El deseo nos recuerda que estamos en conexión con un lugar en el que nunca hemos estado, pero que se nos presenta como morada de reposo definitivo, como *promesa*. El camino que lleva hacia esa morada pasa necesariamente por el Otro (así con mayúsculas para resaltar su anterioridad con

⁸⁰ LEVINAS, E., *De la evasión*, p. 63.

⁸¹ LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, pp. 57-58.

⁸² LEVINAS, E., *Ética e infinito*, p. 78.

respecto al yo), quien despierta el deseo. He ahí la relación ética. De eso hablaremos en otra parte de nuestro trabajo.

Cuando se aborda la realidad del deseo, en el contexto del tema que nos ocupa, es preciso considerar también la filosofía de Ernst Bloch, aunque en ella no aparezca el horizonte trascendente de san Agustín y Levinas. En su obra cumbre Bloch identifica el deseo con el «*Principio esperanza*».⁸³ En ella presenta una propuesta antropológica en la que el hombre, en su proceso de autoconstrucción, está abocado a su culminación en un futuro abierto. No ha logrado aún su figura definitiva ni ha conseguido su verdadera identidad, sino que se halla en camino hacia ellas. Hans Küng nos recuerda que Bloch, comienza el curso de «Introducción a la Filosofía» en la Universidad de Tubinga, en el semestre de 1961-62, diciendo: «Yo soy, pero no me poseo a mí mismo; por eso, únicamente devenimos, nos vamos haciendo». Y al sintetizar su filosofía de la esperanza apunta los siguientes elementos que están muy relacionados con el fenómeno que venimos analizando aquí, la *intradistancia* humana: 1) El hombre es un ser inquieto, inacabado, no plenamente realizado. 2) No es el que podría ser. 3) El hombre es un ser indigente. 4) Por eso, el hombre está siempre en camino, exigiendo y conociendo siempre más, alargándose hacia lo otro, hacia lo nuevo. 5) Es el que continuamente se sobrepasa a sí mismo.⁸⁴

Para Bloch, tres categorías hacen posible el avance en ese camino: el *impulso* (fuerza interna que estimula al hombre a vivir siempre), la *tendencia* (vivencia pulsional motivada por la carencia que obliga a salir de uno mismo) y la *función utópica* (por la cual el estado anímico se transforma en actuación consciente). Nos dice: «Expectación, esperanza, tendencia hacia una posibilidad todavía no realizada: ésta es una característica fundamental de la conciencia humana, como también –entendida y formulada en su sentido concreto– una determinación básica de la realidad objetiva total».⁸⁵

Este brevísimo repaso por tres pensadores que guardan tanto similitudes como diferencias notables nos muestra que el deseo es tenido muy en cuenta debido a que juega un papel de suma importancia en la búsqueda de plenitud del sujeto. Es el deseo lo que mantiene al ser humano abierto a «algo más». Es un motor tan potente en el proceso de búsqueda de la plenitud que hace que el ser humano se muestre inconforme con todo lo

⁸³Precisamente ese es el título que da a su obra.

⁸⁴Cf. KUNG, H., *¿Existe Dios?*, Trotta, Madrid, 2010, pp. 533-539.

⁸⁵BLOCH, E., *El Principio Esperanza I*, Trotta, Madrid, 2004, p. 30.

que alcanza. Lo capta como meras fracciones, porque en el fondo lo que mueve al deseo humano es lo Infinito.

En todo caso, el deseo nos revela al hombre como un eterno insatisfecho. Lo abre a un horizonte de infinitud. El proyecto humano es infinito; nadie puede decir «*ya llegué*». Es algo nunca acabado. Es uno de los elementos que hace que la vida sea dramática. Aún más, «toda esta estructura parece destinada a lo trágico».⁸⁶ Nuestra experiencia cotidiana nos revela la imposibilidad de una satisfacción plena en este mundo, lo cual provoca un desgarramiento insospechado del propio yo. Es lo que insistimos en llamar *intradistancia*. Sin embargo, ese eterno insatisfecho que es el hombre reclama una respuesta a su búsqueda; desea alcanzar un *sentido último*.

3. ...y la búsqueda de sentido

Habría que preguntarse: ¿A qué nos estamos refiriendo cuando hablamos de sentido último? ¿Cómo hay que entenderlo? ¿En qué sentido se puede hablar de este sentido? Estas preguntas nos las podemos plantear de forma más directa: ¿qué hacemos aquí? ¿Qué debemos y qué podemos hacer aquí? ¿Qué nos cabe esperar?

Jean Grodin sugiere que el sentido de la vida puede ser abordado en cuatro orientaciones: 1) un sentido direccional, hace referencia a la dirección de un movimiento, en nuestro caso es el *cursus* que se extiende desde el nacimiento hasta la muerte [y más allá de ella]; 2) un sentido «significante» o «significativo», se refiere a lo que significa la vida humana, y en concreto la propia vida; 3) en tercer lugar el autor habla de «un cierto sentido ‘sensitivo’, un olfato, una nariz para la vida». Se trata de reconocerle su sabor, gustarla, disfrutarla, vivirla. 4) El cuarto sentido se refiere a «una capacidad de juzgar, de apreciar la vida». Se trata de la sabiduría, del saber vivir. Pienso que estos cuatro sentidos son inseparables y que solo en su conjunto pueden formar el *sentido de mi vida*.⁸⁷

Por otra parte, si nos fijamos bien, la pregunta por el sentido de la vida es una pregunta propiamente moderna; en la antigüedad y a lo largo de la Edad Media era una cuestión que el hombre no se planteaba puesto que ya sabía, de ante mano, la respuesta: el sentido de la vida es Dios.

Se dice que el primero que planteó la pregunta con precisión fue Juan Calvino. Este reformador franco-suizo inicia su *Catecismo de Ginebra* (1542) con la pregunta: «¿Cuál es el fin principal de la vida humana?» Su respuesta: «Conocer a Dios». Y en seguida una

⁸⁶ VON BALTHASAR, H. U., *Ob. cit.*, p. 399

⁸⁷ Cfr. GRODIN, J., *Del sentido de la vida*, Herder, Barcelona, 2005

segunda pregunta: «¿Por qué?» Respuesta: «Porque nos ha creado y nos ha puesto en el mundo con el objeto de ser glorificado en nosotros». Según esto, el sentido de la vida humana es la gloria de Dios.

Sin embargo, Grodin reseña que el erudito alemán Volker Gerhardt defiende que el primero en haber empleado la expresión «sentido de la vida» en el marco de una reflexión filosófica es Friedrich Nietzsche. Si esto es así no deja de ser una ironía que precisamente alguien cuya crítica a la filosofía tradicional desemboca en un posible nihilismo sea el primero en abordar expresamente el tema. Lo hace en un texto de juventud (1875) que no llegó a publicar y que apareció luego como obra póstuma. Según lo que plantea allí «la vida sólo tiene sentido para un ser que toma la vida en sus propias manos, que hace de ella, de algún modo, una obra de arte».⁸⁸

Pero antes que Nietzsche, Schopenhauer es el que abre la puerta para pensar el sentido en una perspectiva plenamente secular, dejando de lado la trayectoria teológica que traía la reflexión sobre el mismo. Centra su pensamiento en torno a la negatividad del existir. «Toda vida es sufrimiento», según él. Lo que pone en duda la bondad de Dios, si es que este existe.

En efecto, a raíz del paulatino proceso de secularización que se fue dando entre los siglos XVII a XIX el teocentrismo antiguo-medieval fue dando paso al antropocentrismo ilustrado. Serán siglos donde proliferarán los «librepensadores». Los de la Inglaterra del siglo XVII quisieron liberarse de los dogmas religiosos; los enciclopedistas del siglo XVIII francés darán un paso hacia el ateísmo; mientras que en el siglo XIX el materialismo dominará el pensamiento alemán.

Es en este contexto donde la respuesta teológica a la pregunta por el sentido entrará en crisis. Es como si al ser humano no le bastase con los significados previos. Los relatos heredados ya no le sirven para comprender el mundo en que está. Como hemos señalado, pensadores como Schopenhauer, quien reduce la cuestión al ámbito de la ética y la estética; Nietzsche y sus herederos (Sartre, Camus, Cioran) que con su nihilismo hacen desaparecer toda racionalidad y finalidad, abren paso al absurdo como posibilidad.

Eso supone una crisis en la filosofía y en la forma de comprenderse el hombre a sí mismo. El asunto del sentido será abordado, en adelante, desde la categoría de «identidad personal», la cual sustituirá el referente anterior, la religiosidad. La famosa frase de Nietzsche «Dios ha muerto», describe muy bien la atmósfera que se respiraba. Nietzsche

⁸⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 32-33

certifica una muerte que ya se ha dado, quiere hacerle ver a la sociedad que la forma en que han entendido los valores tradicionales, y que han sido hasta el momento el soporte de la humanidad, es falsa, por lo que pide una revisión de los mismos. Según él, la vida no tiene sentido si no es uno mismo el que se lo da. Vivir con un sentido arrendado a otros es falsedad, hipocresía. El hombre lo que tiene que hacer es vivir la vida creando sentido, dándole sentido. A su juicio los que mejor encarnan este ideal son el filósofo, el artista y el santo.

Nietzsche creyó que al proponer al «superhombre» como un ser sin referencia a un Absoluto engrandecía al hombre; cuando en realidad lo que hacía era encerrarlo en su propia limitación humana. Lo mismo pasaría posteriormente con Freud al promover al «ego inflado» para que ocupe su lugar. No se dieron cuenta de que al pretender que el ser humano prescindiera o suplantara a Dios, su identidad personal terminaría «reventada», lo que hace experimentar al individuo una sensación de ruptura, de profunda aniquilación. La angustia y la ansiedad, en consecuencia, se apoderarían de él.

Cabe señalar, no obstante, que los planteamientos de Schopenhauer, Nietzsche, Freud, etc., no hicieron desaparecer por completo el elemento teológico en la búsqueda de sentido. Por ejemplo, Ludwig Wittgenstein, el mismo que había dicho que «de lo que no se puede hablar es mejor callar», se atreve a plantear que el sentido de la vida y del mundo está más allá del espacio y del tiempo, de lo inmediato. Dice: «La solución del enigma de la vida en el espacio y en el tiempo se encuentra fuera del espacio y del tiempo». «El sentido del mundo debe estar fuera del mundo». Y en otro lugar es más explícito al relacionar el sentido del mundo con Dios: «Al sentido de la vida, es decir, al sentido del mundo, lo podemos llamar Dios... Creer en un Dios quiere decir entender la pregunta por el sentido de la vida. Creer en un Dios quiere decir que no basta con los hechos del mundo. Creer en un Dios quiere decir ver que la vida tiene un sentido».⁸⁹

Podríamos pensar también en Martin Buber, quien en su hermoso libro *Eclipse de Dios* viene a decirnos que no es que Dios haya muerto (aludiendo claramente a Nietzsche), sino que hay un eclipse de Dios. Reconoce así que algo ha sucedido y que debe llamar nuestra atención. Hay hechos que obstaculizan que la luz nos llegue desde lo alto, impidiendo una auténtica relación con Dios. En efecto, el sentido viene de lo alto, es algo que se nos revela, no lo creamos nosotros, tampoco es algo que surja de nuestra relación con realidades «mundanas». Buber aboga por una superación de la crisis de sentido

⁸⁹ Citado por CABADA C., M., *El Dios que da qué pensar*, BAC, Madrid, 1999, p. 203

recuperando la relación con el Absoluto de una forma nueva, más consciente y a la altura de los tiempos.

Esa nueva forma pasa por la vida misma, sin pretender escabullirse de ella, pero sin creernos los protagonistas:

«El sentido ha de experimentarse justamente en ella, es decir, en la acción viviente y en el sufrimiento, en la instantaneidad irreductible del instante. Lógicamente, el que se proponga experimentar la experiencia se equivoca necesariamente, porque aniquila la espontaneidad del misterio. Sólo logra el sentido quien permanece firme, sin vaivenes ni reservas, ante el poder de la realidad y le responde vitalmente; es decir, quien está totalmente preparado para confirmar con su vida el sentido que ha logrado».⁹⁰

Luego viene a decirnos que el hombre hace del sentido algo de su vida cuando se lo encuentra y se abre a él, no cuando se lo inventa, sino cuando se le descubre y acoge. Ese sentido no puede ser algo que yo elija libremente entre otras posibilidades ni el resultado del consenso humano. Es algo que viene, que se revela, y exige una respuesta personal, un estilo de vida:

«Pero solo se puede creer en un sentido o en un valor, aceptarlo, situarlo en la propia vida como una luz indicadora, cuando se le ha encontrado, no cuando se le ha inventado. Porque solo puede tener para mí un sentido luminoso, ser un valor orientador, si me ha sido revelado en el encuentro con el ser, no si lo he elegido libremente dentro de las posibilidades existentes y quizás he decidido con algún congénere que desde ahora sea válido».⁹¹

Por mi parte me pregunto: ¿Debe el ser humano convertirse en su propio Dios y creador, en el «superhombre» anhelado por Nietzsche después que su «loco» anunciara la «muerte de Dios»? ¿La historia humana está abocada a dar vuelta sobre sí misma en un permanente, absurdo y eterno retorno? ¿No apuntará ésta –la historia- al cumplimiento de la vida humana, a un sentido englobante, a un todo preñado de plenitud? ¿Desnudamos de toda esperanza a los que luchan en el mundo por la instauración de la justicia, a los buscadores de la verdad? ¿Puede el hombre renunciar a la búsqueda del sentido último, definitivo, que incluya un sentido en la muerte? ¿Es legítimo esperar la satisfacción de este anhelo? Creo que sí, porque si no Sartre tendría toda la razón, seríamos una «pasión inútil», una «náusea». Y pienso que somos mucho más que eso, el sentido brilla en la esperanza que hace morada en el mismo hombre que sufre y ama.

⁹⁰ BUBER, M., *Eclipse de Dios*, Sígueme, Salamanca, 2003, p. 65

⁹¹ *Ibid.*, pp. 96-97

También en nuestros días al despojar la pregunta por el sentido de todo ropaje religioso, muchas personas desean encontrar el sentido de la vida en el trabajo que realizan o en las nuevas vivencias que experimentan día tras día. Sin embargo, sigue latente la pregunta: ¿Con qué fin? ¿Tiene el trabajo un fin en sí mismo? ¿Es el trabajo la meta final de la existencia humana? ¿La vida debe girar en torno a él o tenerlo como finalidad? ¿Y las vivencias? Experimentar la vida, ¿es ese su sentido? ¿Su fin último? Si fuera así ya estaríamos en el fin de la historia, porque vivimos tiempos donde hay gente que experimenta mucho placer, pero que vive con muy poco sentido.

¿Y qué decir de la tiranía de la felicidad? Hoy para muchos «ser feliz» es una obligación; no un camino de realización. Hoy se nos insiste una y otra vez en «encontrar el sentido en ti mismo». Proliferan los fenómenos «*psi*» que garantizan una felicidad sin tropiezos. Me pregunto: ¿Está en la exigencia de realizarse el sentido de la vida? Los mismos psicólogos y psicoterapeutas alertan hoy sobre la «trampa de la autorrealización». Con frecuencia el afán de autorrealización ha hecho que se construyan proyectos antropológicos egoístas que llevan a la destrucción de cualquier sana relación. Todo lo que es «auto», -autodeterminación, autodespliegue, autocumplimiento- atenta contra la convivencia y la construcción de una sólida identidad personal; y, por consiguiente, con el verdadero sentido de la vida, ya que éste solo se alcanza en relación con los demás. En otras palabras: no hay sentido sin *alteridad*, sin *trascendencia* de sí.⁹²

Es algo que ha visto con suma claridad Emmanuel Levinas. En dos conferencias recogidas en su libro *De Dios que viene a la idea*, bajo el título «Notas sobre el sentido», insiste en que el sentido de la vida no consiste en la apropiación del mundo por medio del conocimiento (contra Husserl), por lo tanto, del dominio del mismo; sino en la relación cara a cara con el otro, donde «la alteridad indiscernible del otro se escapa» a la aprehensión. La llamada que el rostro del otro le hace al yo es la que orienta el sentido de la vida de este último y lo pone en condición de descubrir las huellas del infinito, forma en que Dios viene a la idea:

«¿No reside el sentido precisamente en su rostro de recién llegado, en su extrañeza (o si se nos permite, en su extranjería) de otro, en la exacta medida en que lo que está ligado a dicha extrañeza es su apelación dirigida a mí o su imposición a mi responsabilidad? Este imponérseme, este incumbirme-a-mí, del extranjero, ¿no es la manera en que entra “en escena”, o en que me viene a la idea, un dios que ama al extranjero que, por su exigencia, me pone en cuestión, y del que da testimonio mi “heme aquí”?»⁹³

⁹² En estas reflexiones me ha sido de suma utilidad el libro de H. KUNG, *Lo que yo creo*, pp. 75-97.

⁹³ LEVINAS, E., *De Dios que viene a la idea*, p. 265.

El sentido me viene en el rostro del otro, se me revela en él, y se me manifiesta como orientación vital.

Viktor Frankl, quien dedicó la mayor parte de su vida al estudio de este tema, ha defendido que el ser humano, por encima del placer y del poder; incluso por encima de la autorrealización, lo que desea es alcanzar el «sentido». «Efectivamente –escribe Frankl–, la existencia humana *sale de sí misma* en cuanto que apunta a un sentido. Así, el ser humano en su existir no va tanto en pos de placeres (S. Freud) o de poder (A. Adler), ni siquiera de una plena realización de sí mismo (R. May), sino en pos de llenar su vida de sentido». ⁹⁴ Considera este estudioso de la condición humana que la «voluntad de sentido» es una «estructura esencial del hombre».

Por mi parte pienso que esa «voluntad de sentido», en cuanto estructura antropológica esencial, es la que determina la responsabilidad que la persona tiene de construirse a sí misma, de las opciones que debe hacer, de las decisiones a tomar. Dicha responsabilidad comienza por el preguntarse del hombre por sí mismo y sus posibilidades en la vida (pero siempre en relación con la alteridad, quien lo saca de «la fatiga de ser sí mismo»). En lo más profundo del ser humano habita la inquietud, la pregunta por el sentido. Es la cuestión de todas las cuestiones.

Según los análisis hechos por Viktor Frankl la búsqueda de sentido hay que concebirla ligada a la dimensión espiritual de la persona. Nos dice:

«La interpretación del sentido supone que el hombre es espiritual, y el cumplimiento del sentido supone que es libre y responsable [libertad y responsabilidad que lo empujan a mirar más a allá de sí mismo]. Es obvio que sólo accedemos a estos existenciales internándonos en la dimensión noológica, donde el hombre se constituye como tal, por encima del plano psicológico-biológico; pero también en ese plano se deja sentir la orientación primaria hacia el sentido, siquiera sea en la forma negativa de la frustración». ⁹⁵

De igual manera piensa Francesc Torralba: «La pregunta por el sentido es una interrogación que emana de la inteligencia espiritual. Esta pregunta no es ajena a la conciencia humana, pues todo ser humano anhela vivir una vida con sentido, con significado, desea hacer de su vida un proyecto valioso [...] La pregunta por el sentido, el anhelo por el significado último, es una clara expresión de la espiritualidad humana». ⁹⁶

⁹⁴FRANKL, V., *La presencia ignorada de Dios*, Herder, Barcelona, 2002, pp. 90-91.

⁹⁵FRANKL, V., *El hombre doliente*, p. 49.

⁹⁶TORRALBA, F. y SANTOS, I., *Inteligencia espiritual y deporte*, Plataforma Editorial, Barcelona, 2016, p. 260.

Y toda auténtica espiritualidad pone a la persona a mirar más allá de sí mismo, de lo contrario se trataría de un espiritualismo satisfecho.

Finalmente, me pregunto: ¿Podemos sostener, entonces, que solo a la dimensión espiritual de la persona está ligada su condición *intradistante* y la búsqueda de sentido? ¿Qué papel juega la *dimensión corporal* en todo esto? En efecto, no podemos olvidar que la aventura que es el hombre en cuanto proyecto es una existencia corporal. El yo que busca respuesta a su experiencia *intradistante* -o distanciamiento de sí mismo- es un espíritu encarnado. En tal sentido, la pregunta por la dimensión corporal del hombre ante su condición *intradistante* se nos impone.

4. Dimensión corporal e intradistancia humana

Podría parecer que al abordar la condición *intradistante* del ser humano pensamos solo en la dimensión interior del mismo, dejando de lado su corporeidad. En absoluto, si en la primera parte de nuestro trabajo hemos defendido una concepción del hombre que lo entiende como un ser trascendente e integral, también su dimensión corporal es afectada por la *intradistancia*. Por eso nos preguntamos, ahora, por la posibilidad de concebir la realidad corporal como elemento fundamental en nuestra búsqueda de sentido. Nos cuestionamos por el papel que juega la dimensión corporal del hombre en el desarrollo del propio proyecto vital. Más concretamente: ¿Es el cuerpo un obstáculo para lograr la meta de la propia existencia, como han planteado algunas antropologías? ¿O más bien se constituye en elemento imprescindible para alcanzar la misma? ¿Cómo conjugar el aquí y ahora de nuestra corporeidad -dado que el cuerpo es el ancla del sujeto- con el reclamo de nuestro interior que nos pide ir más allá de nosotros mismos?

Nuestro planteamiento en esta parte del trabajo busca poner en evidencia cómo la realización del proyecto que es el hombre, caracterizado por su condición *intradistante*, la cual siente profundo deseo de superar, podría verse afectado significativamente por ignorar el significado de la dimensión corporal o por una comprensión reduccionista de la misma. También pretende dejar claro cómo una posible pérdida de significado de la corporeidad del sujeto podría dar al traste con su búsqueda del *sentido último*. Sea que exaltemos el cuerpo o sea que le quitemos su verdadero significado estaríamos poniendo en peligro el camino hacia la plenitud que nuestra vida reclama.

Pienso que no puede faltar la reflexión sobre el cuerpo, pues como ha dicho Ramón Lucas, y con razón: «la corporeidad es el campo expresivo del espíritu, por eso participa plenamente en la realización del sujeto espiritual». O, como tan sabiamente, como es su

costumbre, ha expresado R. Panikkar: «La senda por la que el hombre transita sobre la tierra *para encontrar el sentido de su vida*, no puede prescindir del cuerpo. Si somos cuerpo, el sentido de nuestra existencia debe integrar el cuerpo en nuestra vida».⁹⁷ Y en consonancia con todo lo dicho en la primera parte de nuestro trabajo sobre la imperiosa tarea que tiene el ser humano de *hacer-se*, nos viene bien traer aquí lo afirmado por R. Esposito: «El cuerpo es el campo de batalla en el que se enfrentan las fuerzas de los seres humanos en una lucha sin tregua, cuya apuesta es *la definición de lo que somos, pero también de aquello que podemos llegar a ser*».⁹⁸

Un pensamiento parecido encontramos en el estudio del cuerpo que hace G. Bailhache: «Mi cuerpo, que es la plataforma de enfoque de mi punto de vista sobre el mundo, no es un objeto; está conmigo y no delante de mí, no me deja en ningún momento. *Nunca se halla constituido completamente*. Se está constituyendo siempre mediante un trabajo de modificaciones perpetuas». Y más adelante afirma: «El cuerpo es, en este sentido, un dato, o una adquisición que se concibe dinámicamente como un sujeto natural, esquema provisional de mi ser total, siempre y sin fin *en devenir incesante*».⁹⁹

Expresiones como «*nunca se halla constituido completamente*» y «*en devenir incesante*» nos remiten tanto a la idea del ser humano como proyecto, como a la condición *intradistante* del mismo, la cual afecta también a su dimensión corpórea. El cuerpo humano participa de la realización del yo espiritual. No es un invitado de piedra en el drama de la vida. Mi cuerpo soy yo mismo instalado en él, con todo lo que éste tiene de carácter circunstancial. Como bien ha señalado Gabriel Marcel, no se trata de un objeto añadido, como si fuera algo exterior a mí, sino dimensión del misterio personal que es el hombre.

Por su dimensión corporal, el yo personal se hace presente en el mundo y ante los otros. El cuerpo es tan importante como la interioridad cuando pensamos la subjetividad de la persona. Es más, el cuerpo manifiesta a la persona, es su «localización». Aunque también mucho más que eso. Me parecen todas estas razones suficientes para afirmar que la dimensión corporal del hombre no puede quedar al margen de la responsabilidad humana de construir un auténtico proyecto antropológico. Lo corporal es tan fundamental como la interioridad del mismo. Es el sujeto humano el que es *intradistante* de sí mismo, no su interioridad. Lo mismo que respecto de la relación con el otro, lo primero con lo

⁹⁷ PANIKKAR, R., *Obras completas, Vol. I*, Herder, Barcelona, 2015, p. 564.

⁹⁸ ESPOSITO, R., *Las personas y las cosas*, Eudeba, Buenos Aires, 2016, p. 113 (Cursivas mías).

⁹⁹ BAILHACHE, G., «Estudio del cuerpo». En: *El cuerpo, lo que dicen las religiones*, Mensajero, Bilbao, 2004, pp. 18-30 (Cursivas mías).

que me encuentro, como subrayamos, siguiendo a Levinas, es con su rostro, que es parte de su cuerpo; su interioridad solo se me hace presente como huella.

También en su corporeidad el ser humano desarrolla su proyecto vital entre lo que *es* y *podría llegar a ser*. Es el resultado de unos elementos hereditarios, unas circunstancias determinadas, un azar impredecible. Pero es desde esa misma corporeidad que el sujeto se pregunta por una posible trascendencia, por una *resurrección de la carne*.

Por consiguiente, cuando nos acercamos a la dimensión corporal del hombre es importante evitar entenderla en contraposición con su dimensión espiritual. El cuerpo no puede ser considerado una alternativa al espíritu como pretenden algunos que aún siguen atados a una tradición dualista en declive; tampoco debe ser visto en oposición a este, como pretenden algunas espiritualidades anquilosadas; sino que debe ser pensado como dimensión de la realidad integral que es el hombre. Karl Rahner lo ha expuesto con la agudeza que le caracteriza: «Lo que llamamos nuestra interioridad es la interioridad de un espíritu encarnado y concreto. Nuestra exterioridad es la exterioridad del mismo espíritu encarnado. De cualquier forma, nos veamos, tanto desde el interior como del exterior, encontramos siempre una única persona concreta, hasta el punto que nos es imposible distinguir concretamente las dos partes».¹⁰⁰

Cuando entendemos así la condición humana, desterramos cualquier intento de dualismo, lo mismo que de reduccionismo. El hombre es el resultado de la unidad indisoluble de lo anímico-espiritual y lo corporal. No hay cuerpo «en sí» ni «alma en sí». El «en sí» es una construcción de nuestra conciencia. Por eso es mejor hablar de *dualidad*, y nunca de dualismo. Sólo donde hay dualidad, se puede hablar de unidad, así como sólo donde está presente lo espiritual y lo corporal podemos hablar de espíritu encarnado. Juan Masiá Clavel ha acuñado la expresión *dualidad en unidad* para referirse a esta unión, al tiempo que nos dice «no podemos pensar sobre el cuerpo sin ver emerger al sujeto. No podemos pensar bien al sujeto, si olvidamos que surge del cuerpo y que es su cuerpo».¹⁰¹ No se dan, por lo tanto, procesos puramente espirituales ni puramente corporales; todo lo que sucede con el hombre lo implica a todo él.

Como sabemos, el problema del dualismo es que con frecuencia lleva a que, en momentos, se le dé mayor importancia a una de las partes en detrimento de la otra. En ocasiones, se defiende el dualismo de un espíritu dominante que termina aplastando el

¹⁰⁰ RAHNER, K., *Der Leib und das Heil*, Mattias-Grunewald, Mainz 1967 (Citado por Ramón Lucas. *Horizonte vertical*, BAC, Madrid, 2008 p. 335)

¹⁰¹MASIÁ CLAVEL, J., *Ob. cit.*, p. 91

cuerpo, mientras que en otras ocasiones el que se pretende imponer es el cuerpo hasta ahogar lo anímico-espiritual. Aunque lo más común es que quien lleve la peor parte sea la dimensión corporal, la cual, por lo común, queda reducida a un simple instrumento, un medio para alcanzar un fin. Esto ha hecho que la relación entre ambas dimensiones, tal como ha dicho Panikkar, sea una «relación conflictiva o truncada».

Estos dualismos han traído sus consecuencias. La preeminencia de la dimensión anímico-espiritual sobre la corporal ha levantado algunas reacciones negativas cuando el hombre ha pensado su propio cuerpo. Señalo sólo dos: un insistente *desprecio* (el cuerpo es visto como un obstáculo para la vida espiritual, ya que es el responsable de la perdición del hombre, por lo que hay que liberarse de su dominio); y un constante *abandono* (hay que ignorarlo, no darle importancia, puesto que su valor es nulo para alcanzar la trascendencia). Cuando la balanza se ha inclinado hacia el otro lado, hacia una supervaloración del cuerpo, entonces se ha puesto en riesgo la dignidad de la persona. Nosotros mismos somos testigos de una cultura que, a ratos, rinde culto al cuerpo y, a ratos, lo somete a ideologías, sistemas y modas. Hoy podríamos hablar, en algunos sectores, de la *tiranía del cuerpo*. Regímenes alimenticios, programas gimnásticos, cosmética avanzada, tienen como punto de interés el cuerpo humano. Julián Marías ha alertado sobre las consecuencias de esta manera de concebir el cuerpo: «Lo que se llama ‘cultura’ o ‘culto’ del cuerpo suele ser primitivismo, reducción a lo infrapersonal [...]; esto da un prestigio falso a lo que, en rigor, es una degradación de lo humano».¹⁰²

Por eso es importante que nos preguntemos: ¿Cuál es el auténtico valor del cuerpo humano? ¿Qué tipo de cuerpo es? ¿Cuál es su verdadero significado? Todas estas son preguntas ineludibles cuando se intenta el desarrollo de un proyecto antropológico integral. Detengamos en estas cuestiones que resultan cruciales.

4.1 El valor del cuerpo humano

«El cuerpo se encuentra hoy en crisis», afirma el filósofo surcoreano Byung-Chul Han. Una de las razones es la reducción a su valor de uso. Para algunos, el cuerpo no es más que una «*vitrina*» donde se puede exhibir todo tipo de mercancía, especialmente los avances de las tecnologías. Hoy existen un sinnúmero de sensores digitales con los que se pretende registrar todos los datos relacionados con la corporalidad. El cuerpo viene

¹⁰² MARÍAS, J., *Mapa del mundo personal*, p. 133.

siendo no más que una pantalla que registra «datos orgánicos» para el deleite (y a veces control), propio y ajeno.¹⁰³

Esta crisis del cuerpo humano provocada por la era digital se ve más agudizada cuando nos detenemos a mirar su relación con el mundo circundante. Pierde su preeminencia sobre las demás cosas creadas, sobre los objetos. La conexión digital interconecta el cuerpo como un eslabón más de la red; una red sometida al engranaje de los objetos. Vuelto un elemento más de la cadena queda anulada la distancia entre el hombre y las cosas; desplazado en su protagonismo deja de ser actor y autor de su propio drama.

En su breve, pero enjundioso ensayo, *La sociedad de la transparencia*, el mismo filósofo nos alerta sobre el peligro que acecha a la semántica de la corporeidad humana, debido al *reduccionismo visual* al que, en nuestros días, se ve sometida. En la sociedad de la transparencia, afirma, «todo se mide en su valor de exposición». En esta sociedad, el valor del cuerpo recae en la exposición que el sujeto hace de sí mismo. Se pasa de «habitar» el cuerpo a exhibirlo. Y, como es obvio, será preciso explotarlo para hacerlo más atractivo a la vista de los demás. Como se puede observar, estamos ante la coacción del cuerpo, su mercantilización y alienación. Se ha llegado a hablar, incluso, de industria de la belleza para referirse a la «sexualización» y «consumo» del cuerpo. Bajo esta ideología, el yo se ve sometido a la dictadura del cuerpo, o mejor, a la consecución de un cuerpo bello, «apetecible», envidiable:

«La operación belleza persigue el fin de maximizar el valor de exposición. Los modelos actuales no transmiten ningún valor interior, sino sólo medidas exteriores, a las que se intenta corresponder incluso con el uso de medios violentos. El imperativo de exposición conduce a una absolutización de lo visible y exterior. Lo invisible no existe, porque no engendra ningún valor de exposición, ninguna atención».¹⁰⁴

Así, el ser humano queda mutilado y su verdadera trascendencia comprometida. Porque «donde se sacraliza la mera vida, la teología da paso a la terapia; o bien la terapia se hace teología».¹⁰⁵ Es la forma como la sociedad de la transparencia violenta nuestra interioridad, a la vez que coacciona nuestra exterioridad.

Bajo una concepción claramente reduccionista como esta que describe el filósofo de origen surcoreano, el valor del cuerpo suele considerarse como exclusivamente funcional. Según esta mentalidad, «debemos cultivar el cuerpo» para alcanzar ciertos fines. Pierde

¹⁰³Cfr. HAN, Byung-Chul., *La salvación de lo bello*, Herder, Barcelona, 2015, p. 27.

¹⁰⁴HAN, Byung-Chul., *La sociedad de la transparencia*, Herder, Barcelona, 2013, p. 31.

¹⁰⁵HAN, Byung-Chul., *La agonía del eros*, Herder, Barcelona, 2016, p. 35.

así su condición de fin en sí mismo. Por nuestra parte, pensamos que, si queremos reivindicar la dimensión corporal de la persona con miras a un proyecto antropológico coherente con lo que esta debe ser, es necesario tomar conciencia de que el valor del cuerpo está en ser lo que es y no una realidad que remite a otra distinta de él. El cuerpo no tiene un valor instrumental; sino que su valor lo tiene en sí mismo. Por eso podemos hablar de un cuerpo personal. No debemos olvidar que «el valor del cuerpo incluye el valor de los sentimientos humanos, de la pureza humana, de todos los sentidos, de la cultura, de todo el conjunto de valores corporales, de lo concreto y del tiempo». ¹⁰⁶

Para Byung-Chul Han la exposición a la que se ve sometido el cuerpo humano en nuestros días constituye un acto de violencia tal que lo equipara a una tiranía: la persona es obligada a cultivar una imagen que le garantice el mayor nivel de visibilidad. He aquí una de las palabras de moda; quien no se hace visible pasa a formar parte de los «anónimos» del sistema. Se trata de una violencia incruenta (aunque a veces también cuesta sangre; no olvidemos que los ídolos siempre se alimentan con la sangre de sus adoradores) y, tal vez por eso, es aceptada (o querida) como algo normal.

Otra de las consecuencias inmediatas de la exposición enferma del cuerpo, que resalta este autor, es el *narcisismo*, el cual resulta de la complacencia de la persona en lo que es, hasta el punto de embelesarse en la inmediatez de su propio yo, cerrándose a la posibilidad de toda *alteridad*. El narcisista solo se preocupa por cultivar la intimidad consigo mismo, por experimentarse a sí mismo, llegando a ser incapaz de tomar distancia con respecto de sí o verse reflejado en lo que le aparece en frente. Esa es otra manera de acabar con la trascendencia. El mundo de la persona queda reducido al contorno de su piel. Gravita sobre sí mismo hasta marearse. Byung-Chul Han ve aquí una de las causas de la depresión: «El sujeto narcisista se funde de tal manera consigo mismo, que no es posible *jugar consigo* [...] El narcisista que cae en la depresión se ahoga *consigo* en su *intimidad* sin límites». ¹⁰⁷ Se ahoga en su propia imagen, y toda posibilidad de trascendencia se ahoga también con él.

Estos peligros nos alertan de que la recuperación del cuerpo en la reflexión antropológica no debe desembocar en una exaltación del mismo, sino en evidenciar su

¹⁰⁶ PANIKKAR, R., *Mística y Espiritualidad*. En: Obras completas. vol. I.2, Herder, Barcelona, 2015, p. 196

¹⁰⁷HAN, Byung-Chul, *La sociedad de la transparencia*, p. 71. El autor ha vuelto sobre este tema en su más reciente libro, titulado *La expulsión de lo distinto*, Herder, Barcelona, 2017. En el mismo aborda la diferencia entre narcisismo y el amor a sí mismo. Mientras el primero es, a su juicio, patológico «porque es ciego a la hora de ver al otro»; el segundo no lo es, porque no excluye el amor al otro. Y relaciona, una vez más, la depresión con la actitud narcisista, ahora desde la nomenclatura freudiana: «La depresión se explica en función de una acumulación narcisista de libido hacia sí mismo». (pp. 40-41).

verdadero significado para la condición humana. ¿Cuál es ese significado? Para dar respuesta a esta pregunta debemos pensar que el cuerpo humano es mucho más que un cuerpo físico.

4.2 Mucho más que un cuerpo físico

El hombre es cuerpo, pero no cualquier cuerpo. Es cuerpo humano. Y en cuanto tal tiene por finalidad cumplir funciones no orgánicas; es decir, no es un «acontecimiento fisiológico».¹⁰⁸ O por lo menos, no es sólo eso. «Es un cuerpo significativo [...]; es mi modo de estar en el mundo y mi tentativa de dar sentido a la existencia».¹⁰⁹ ¿Esto qué significa?

Antes, demos un pequeño rodeo que puede iluminar nuestro camino. Masiá Clavel, en su libro de antropología filosófica, titulado *Animal vulnerable*, se refiere a una cuádruple perspectiva sobre el cuerpo, de acuerdo a cuatro tipos de saberes: El *cuerpo narrado*, míticamente, según narraciones arcaicas, en las que predomina una cosmovisión naturalista y para nada crítica. El *cuerpo observado*, controlado, científico-tecnológicamente, donde ciencias como la física, la química o la biología se encargan de estudiarlo como un objeto más. El *cuerpo vivido*, fenomenológicamente, que lleva a preguntarse por la corriente de vida presente en el cuerpo. El *cuerpo trascendido* y transformado poético-místicamente, nos remite al «misterio», a lo que trasciende nuestra comprensión de lo humano.

Tras este rodeo, abordemos ahora la pregunta pendiente. Para ello es pertinente remitirnos a las dos palabras alemanas que suelen ser traducidas por cuerpo: *Korper* y *Leib*. La primera está emparentada con el latín *corpus*, término que, a juicio de R. Panikkar, podría estar relacionado con el sánscrito *krpa*, que significa «forma, belleza»; y con la raíz *kr* de donde deriva *karma*, hacer. Si es así, entonces «el cuerpo hace, configura y es, además, bello». El segundo vocablo, *Leib*, podría estar emparentado con *Leben*, vida. Se refiere, por consiguiente, a un cuerpo vivo.¹¹⁰

Esas dos palabras, en las traducciones de las obras alemanas al castellano, han resultado en dos términos para referirse al cuerpo humano: *cuerpo* y *corporeidad*. Hacemos uso del primero para referirnos al cuerpo como objeto presente junto a los demás objetos existentes, que puede ser abordado desde las ciencias físicas y biológicas;

¹⁰⁸ La expresión es de M. Merleau-Ponty. De igual manera se expresa R. Panikkar cuando afirma que el cuerpo no es anatomía ni fisiología (*Religión y cuerpo*, en: Obras Completas, vol. I, p. 549).

¹⁰⁹BAILHACHE, G., *Ob. cit.*, p. 30

¹¹⁰Cfr. PANIKKAR, R., *Obras completas, vol. I*, p. 548.

con el segundo, se suele aludir al cuerpo en cuanto presencia del yo, como expresión de la propia identidad. Ha sido en el ámbito de la fenomenología, Edmund Husserl y Merleau-Ponty a la cabeza, donde se ha hecho mejor la distinción entre ambos términos. Gracias a la segunda manera de comprender el cuerpo, éste ha sido valorado en la antropología contemporánea como campo expresivo y como realización de la persona.¹¹¹

De acuerdo a lo expresado anteriormente, cuando nos referimos aquí a la dimensión corporal del hombre estamos aludiendo a la «corporeidad humana», al cuerpo-sujeto. En tal sentido no está de más insistir en que «el cuerpo-sujeto difiere esencialmente del cuerpo-objeto, no por la composición química, ni tampoco por la estructura orgánica, o por la fisiología, sino porque el cuerpo no-humano es todo exterioridad; mientras el cuerpo humano es además exteriorización de algo esencialmente interno; en la expresión ‘cuerpo humano’ está ya presente la interioridad».¹¹² El cuerpo humano da consistencia al sujeto. Es un cuerpo que dice «aquí estoy», desde sí mismo y ante lo distinto. Por eso podemos afirmar que el cuerpo es dimensión, y no parte de la realidad.

4.3 El cuerpo es dimensión (y no parte de la realidad)¹¹³

Digámoslo una vez más: la existencia humana es corporal. No puede ser pensada prescindiendo del cuerpo. Si a la existencia humana le faltase el cuerpo, esta sería tan transparente que no existiera. Cuando un ser humano se acerca, lo primero que aparece ante mí es su cuerpo. Es la presencia inmediata del yo. El cuerpo es la epifanía de la persona, es la manifestación inmediata del sujeto. Es el hombre que aparece ante mi presencia, es la realidad visible del misterio del yo personal, irreductible a lo biológico. Por eso, hay que señalar también que el cuerpo no es mera materialidad. El ser humano es ante todo un «alguien corporal», como muy bien ha enfatizado Julián Marías. El cuerpo que se vive en primera persona es el sujeto mismo. Soy cuerpo. No es que tenga un cuerpo como se suele afirmar; sino que soy un ser corporal.

La antropología contemporánea se ha debatido en la cuestión de si el ser humano «tiene» un cuerpo o «es» cuerpo. Pienso que es erróneo decir «yo tengo un cuerpo», puesto que lo que se «tiene» podría dejar de tenerse en cualquier momento. Ya la

¹¹¹ Pienso que diversas antropologías, incluyendo algunas de raíces cristianas, no han sabido sacar provecho a la diferenciación del cuerpo hecha por la fenomenología. Me ha resultado sumamente llamativo el estudio sobre la resurrección hecho por Emmanuel Falqué en su libro *Metamorfosis de la finitud*, donde tiene en cuenta esta distinción fenomenológica del cuerpo. Allí habla de corporeidad fenoménica y de *fenomenalidad de la carne resucitada*. Dice, entre otras cosas que resultan interesantes: «lo que de mí resucita no es mi cuerpo biológico y orgánico, sino la manera que tengo de vivir ese mismo cuerpo». (Cf. pp. 102-108)

¹¹² LUCAS, R., *Ob. cit.*, p. 314.

¹¹³ Tomo prestado este título a Raimon Panikkar, quien lo utiliza en su escrito «*Religión y cuerpo*».

escolástica defendía que el cuerpo no es un accidente humano, sino la misma sustancia de la forma humana. Quien pregunta qué es el hombre, es de antemano un cuerpo.

Pienso que es más correcto decir «yo soy cuerpo» y, gracias a que lo soy, aparezco situado en el mundo. «Mi cuerpo es el quicio del mundo», ha dicho Merleau-Ponty, «el punto cero» desde el cual me sitúo ante las demás realidades «mundanas». Mi cuerpo soy yo mismo en cuanto presente en el mundo. La corporeidad es la presencia misma de la persona. La dimensión corpórea es constitutiva del sujeto. Mi cuerpo es mi modo de ser en el mundo. No tengo otra manera de hacerme presente. Claro, soy más que mi cuerpo, él solo es la forma de hacerme presente entre todas las realidades «mundanas».

Julián Marías ha insistido en la «instalación corporal de la persona». Afirma: «La manera concreta de estar en el mundo es, precisamente, estar *corporalmente* en él... Yo estoy en el mundo de manera corpórea, instalado proyectivamente en mi cuerpo, a través del cual acontece mi mundanidad concreta».¹¹⁴ Este pensamiento ha sido recogido por Masiá Clavel de forma lapidaria: «Yo soy yo en y desde mi cuerpo». También Merleau-Ponty se sitúa bajo esta perspectiva, cuando afirma que el cuerpo «ancla al sujeto en un cierto medio». El *alguien* que es el hombre se hace presente en el mundo en el «algo» de su corporeidad. El cuerpo confiere a la vida humana su operatividad. El cuerpo «corporiza» al sujeto. Hace visibles sus intenciones, sus proyectos, su libertad.

Viendo todo esto desde una antropología cristiana, constatamos que es todo el hombre el que está llamado a ser imagen y semejanza de Dios. También el que reclama salvación. Lo creado es lo salvado, contrario a lo que pensaba Marción en el siglo II de nuestra Era y podrían seguir pensando algunos de nuestros contemporáneos. Ésa es la meta del ser humano, hacia allá apunta su realidad en cuanto proyecto. Como ha afirmado Von Rad: «En ningún caso cabe excluir la maravilla del aspecto corporal del hombre de la semejanza con Dios».¹¹⁵ Es el hombre total el que se encamina hacia la plenitud de la vida, el que está envuelto en un manto de deseo metafísico que reclama un sentido último.

Esta manera de pensar al ser humano nos alerta contra algo que es fundamental: todo intento de maltrato a la vida corporal lo es contra la persona misma. No se golpea al cuerpo, sino a la persona que es un «espíritu encarnado». Tampoco puede ser usado como una cosa y, mucho menos, como un producto comercial. Ceder a cualquiera de estas posibilidades atenta contra la realización del proyecto de sí mismo y la pretensión de

¹¹⁴ MARIÁS, J., *Antropología Metafísica*, Revista de Occidente, Madrid, 1970, p. 149.

¹¹⁵ VON RAD, G., *El libro del Génesis*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 69.

trascendencia. También el cuerpo reclama el mismo respeto y plenitud que la interioridad del individuo, porque más que un significante, es una realidad cargada de significado.

4.4 Más que un significante, una realidad cargada de significado

Sabemos que antes de que el hombre se dedicara a la tarea de abordar científicamente el cuerpo humano, ya lo había narrado en sus mitos y leyendas. Así, «el cuerpo narrado» hizo su aparición antes que la ciencia pusiera ante nosotros el «cuerpo observado».¹¹⁶ Y sabemos también que los mitos y leyendas del hombre primitivo respondían a su inquietud por la búsqueda de significado en medio de una realidad que, con frecuencia, le resultaba caótica.

En ese mismo sentido, la fenomenología existencial ha distinguido –como hemos visto más arriba– en el cuerpo humano, y pienso que con razón, entre el *cuerpo-objeto* y el *cuerpo-sujeto*. En el primer caso, se refiere al cuerpo como elemento de estudio e investigación, tal como lo haría el fisiólogo y el médico. Estaríamos hablando de un objeto entre otros muchos. En el segundo caso, se refiere al cuerpo en cuanto centro de la existencia del hombre, en cuanto «medio de inserción en el mundo para el sujeto que soy yo».¹¹⁷

Insistimos en que es esta segunda comprensión del cuerpo la que nos interesa. Por ser «centro de la existencia del hombre» y por ser «medio de inserción en el mundo» es por lo que el cuerpo participa activamente en el proceso de autoconstrucción del sujeto, en el intento de dar respuesta a su condición *intradistante*. En efecto, «mi cuerpo es la *vivienda* donde habito en el espacio» y, en cuanto tal, protagonista de mi proyecto personal.¹¹⁸

Tal vez sea Merleau-Ponty quien le haya dado la relevancia que le corresponde al cuerpo en lo que tiene que ver con la *autoconstrucción* del yo, al definirlo como existencia y como sujeto; además de relacionarlo con la búsqueda de sentido de la persona. Para el filósofo francés, el cuerpo humano es un cuerpo que percibe; es más, todas las percepciones son originadas gracias él. El cuerpo también actúa y da sentido a las cosas del mundo. Como insiste en decir Ortega y Gasset, la corporeidad es orientadora y referencial; lo mismo que Bailhache al afirmar que «es el referente de todos los referentes». Esto es, a través del cuerpo damos sentido a todo lo que, junto con nosotros, «habita» el mundo. Toda referencia parte del aquí a donde me encuentro. Recordemos

¹¹⁶ Cfr. MASIÁ CLAVEL, J., *Ob. cit.*, p. 92.

¹¹⁷ BAILHACHE, G., *Ob. cit.*, p. 15.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 16

que es gracias a nuestra dimensión corporal que se hace posible nuestra relación con el mundo, tal como hemos afirmado en la primera parte de nuestro trabajo.

La referencialidad del cuerpo es estudiada por G. Bailhache, en su ensayo *Estudio del cuerpo*, desde tres ángulos distintos: el cuerpo *para sí* mismo, el cuerpo *para los otros* y el cuerpo *en sí* mismo. Según él, *el cuerpo para sí mismo* es el aquí y ahora de un sujeto determinado. «Es la perspectiva de todas las perspectivas». Es nuestra manera de estar en el mundo. *El cuerpo para los otros* alude a la relacionalidad del sujeto. Es lo que hace a la persona un ser para los demás. El cuerpo despierta el deseo de estar con el otro. Pero, a la vez que es fuente de deseo, puede convertirse también en posibilidad de violencia. *El cuerpo en sí mismo* nos remite a su condición biológica y a su exposición permanente; lo mismo que a su dimensión temporal.

Por otra parte, y enfatizando la referencialidad del cuerpo, la dimensión corporal del hombre le permite a éste insertarse en el medio social. Lo hace a través de un proceso que puede ser descrito en tres niveles, como ha sido presentado con suma claridad por Masiá Clavel en su libro tantas veces citado. Estos tres niveles de inserción pueden ser considerados como modos del ser humano posicionarse en el mundo.

El primer nivel de inserción, el más superficial, se queda en el intercambio físico del organismo con el medio. En esta etapa, el ser humano recibe los estímulos selectivamente y como realidad. Predominan los reflejos y los estímulos. En el segundo nivel, la inserción de la persona en el mundo es más simbólica que física; predominando el papel del sujeto con su memoria, su imaginación y su afectividad; desbordando el momento presente. Pero al ser humano no le basta con la memoria, la imaginación y la afectividad para sentirse afincado en el mundo. Necesita sentirse responsable de su propio destino. Este es el tercer nivel de inserción. Es calificado por Masiá Clavel como «inserción realista y personal». El ser humano quiere ser protagonista de su propio proyecto vital.¹¹⁹

Estos tres niveles de relación del hombre con el mundo nos revelan que el cuerpo no es solamente «el objeto» del conocimiento sensible, sino también del racional e intelectual, pues como sabemos no hay conocimiento humano que no sea al mismo tiempo sensible, racional e intelectual. También podemos decir que es gracias a su dimensión corporal que el sujeto tiene la experiencia de las percepciones y construcciones de sentido. Es desde este «quicio» como las demás realidades mundanas adquieren su significado y su lugar en el mundo. Pues, como ha dicho Merleau-Ponty, cada cosa que aparece en el

¹¹⁹Cfr. MASÍÁ CLAVEL, J., *Ob. cit.*, p. 113

mundo «sólo es una estructura accesible en el proceso de inspección del cuerpo». Este proceso de inserción me hace pensar, además, que, si bien es cierto el ser humano en cuanto cuerpo ocupa un espacio en el mundo, no se trata de un espacio propiamente geométrico, sino de un espacio *antropológico*, desde el cual cobra sentido todo lo demás.

Por todo lo dicho hasta aquí podemos constatar que el cuerpo humano es, además, expresión comunicativa del yo. ¿No será ése propiamente su significado? Son muchos los autores que han dado una respuesta afirmativa a esta cuestión. Xabier Zubiri, por ejemplo, viene a decirnos que cuando hablamos del cuerpo, no nos referimos a un organismo, sino a la *expresión del yo*. Afirma que la corporeidad es el principio de expresión de la persona.¹²⁰ Es la expresión comunicativa del sujeto. El cuerpo humano se nos revela como un cuerpo narrador, sea que el individuo esté en silencio o sea que hable. Siempre anuncia algo. El cuerpo es lenguaje. Un lenguaje que suele ser más efectivo y revelador que el formal. Al cuerpo se le hace, por ejemplo, más difícil mentir o fingir algo.

En esta misma tesitura Ortega sostiene que el cuerpo es un fertilísimo «campo expresivo». El cuerpo expresa y transmite signos. Es una realidad semiótica. Por eso cuando hablamos del cuerpo humano como expresión comunicativa del yo nos situamos más allá de la perspectiva somática y biológica; tal como lo hace Julián Marías. En efecto, Marías toma distancia ante cualquier reduccionismo «cosificante» del cuerpo; por eso, prefiere hablar de la condición corpórea de la vida humana. «El cuerpo humano –nos dice– es un aparato de significar. Su realidad física apunta a determinadas *intenciones*, y las manifiesta o denuncia. Expresa nuestra intimidad y ejerce así, con su pura presencia, una función comunicativa».¹²¹

Otro autor que se ha detenido a pensar en la capacidad expresiva de la dimensión corporal del ser humano ha sido Joseph Gevaert, quien, en su clásica introducción a la antropología filosófica, *El Problema del Hombre*, señala: «La dimensión humana del cuerpo se manifiesta muy profundamente como lenguaje. El cuerpo se manifiesta en cualquier forma de lenguaje, incluso en el lenguaje del silencio. Pues, en el fondo, los distintos lenguajes no hacen sino desarrollar y especificar el lenguaje fundamental que es el propio cuerpo».¹²²

Como se puede ver, cuando hablamos del cuerpo humano en cuanto expresión comunicativa del yo nos estamos moviendo en el campo de lo simbólico. En efecto, el

¹²⁰ Cfr. ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 62.

¹²¹ MARÍAS, J., *Obras*, vol. II, p. 311.

¹²² GEVAERT, J., *El problema del hombre: Introducción a la antropología filosófica*, Sígueme, Salamanca, 2003, pp. 92-93.

cuerpo se comporta simbólicamente. Es un entramado expositivo y narrativo. Muy bien podríamos defender que se trata de la realidad simbólica de mayor capacidad comunicativa. Y es que ciertamente, la comunicación simbólica –en la que la corporeidad es su basamento- es más relevante en el hombre que el lenguaje formal. No hay duda de la precedencia de lo simbólico con respecto al lenguaje, a la idea y al conocimiento, además de lo determinante que suele ser en nuestra vida en tanto que vida humana. Sólo hay que ver a las madres. En ellas, la comunicación simbólica es anterior a la comunicación verbal, y el cuerpo es el canal privilegiado de aquélla. Podemos afirmar, por lo tanto, que la condición humana es una condición simbólica que se manifiesta en la corporeidad.

En el conjunto de todas las partes del cuerpo tal vez sean *el rostro* y *las manos* los que muestren mayor expresividad y, por tanto, mayor poder comunicativo. Levinas, como sabemos, nos habla de la epifanía del rostro. Es la parte de la persona que mejor manifiesta su interioridad; a través del rostro podemos descubrir los caudales de sentimientos que surcan la vida de la persona. El rostro es el espejo del alma, solemos decir nosotros. En el rostro se nos revela la persona.

Ante un rostro sobran los conceptos, porque el rostro mismo es ya lenguaje, comunicación, llamada de atención. El rostro de una persona nos revela su circunstancialidad espacio-temporal. A través de él puedo intuir la posible procedencia geográfica y la edad aproximada de un individuo. Pero también, en cierta manera, lo que guarda su alma: alegría, tristeza, espanto...

El rostro es, a juicio de Julián Marías, «el centro de organización de toda la corporeidad». Es imagen de lo que es nuestro cuerpo. Es su síntesis y manifestación inmediata. El rostro es la localización de la persona; en él está la persona toda. Sólo hay que recordar que para dar a conocer a una persona basta presentar un busto o una fotografía de su rostro. Es suficiente el rostro para que se nos muestre la persona como tal. «La vida humana es ante todo una cuestión facial», nos dice Marías.

En su estudio del cuerpo como expresión comunicativa del yo, este filósofo español distingue tres grados o niveles de comunicación corporal: *comunicación natural*, *comunicación afectiva* y *comunicación posicional*. El primer nivel comunicativo se refiere a la gestualidad natural: rostro, mirada, risa, llanto. En el segundo nivel, el cuerpo humano transmite el lenguaje de la sensibilidad a través de manifestaciones afectivas: voz, caricia, beso, abrazo, etc. En un tercer nivel, el lenguaje corporal revela el estado de ánimo o el rol individual y social: porte, vestido, maquillaje, etc.

En estos tres niveles de comunicación corporal es el rostro el que tiene mayor potencial revelador. Su carácter comunicativo se impone por sí mismo. De él se desprende la mirada, la sonrisa, gestos que reflejan distintos estados de ánimo, de aprobación o rechazo, de respeto o maltrato. Josep M. Esquirol ha escrito un libro titulado *El respeto o la mirada atenta*, donde habla de la importancia del rostro para la valoración del otro. Y no olvidemos que Emmanuel Levinas, al centrar su filosofía en el rostro del otro que interpela mi comportamiento, ha elevado la ética a categoría metafísica.

Por su parte, Byung-Chul Han nos alerta sobre la pérdida de significado que en nuestros días ha tenido esta manera de concebir el rostro. Constata cómo ha dejado de ser el medio expresivo por excelencia de la interioridad del sujeto: «Ya no es un rostro que contenga mundo, es decir, ya no es expresivo. El *selfie* es, exactamente, este rostro vacío e *inexpresivo*. La adicción al *selfie* remite al vacío interior de la persona». Un vacío que produce inseguridad, que provoca miedo. «En vista del vacío interior, el sujeto del *selfie* trata en vano de producirse a sí mismo. El *selfie* es el sí mismo en formas vacías. Éstas reproducen el vacío. Lo que genera la adicción al *selfie* no es un auto-enamoramiento o una vanidad narcisista, sino un vacío interior».¹²³

Y en su más reciente ensayo, *La expulsión de lo distinto*, Han se lamenta de como el predominio de lo digital en la época en que vivimos viene provocando la descorporalización del mundo. El otro desaparece del encuentro cara a cara anulando así toda cercanía. «Hoy hay cada vez menos comunicación entre cuerpos», nos dice. «Las relaciones son reemplazadas por las conexiones».¹²⁴ En una situación como esa la trascendencia, en cuanto posible respuesta a la condición *intradistante* de la persona humana queda bastante comprometida.

Como centro del rostro está *la mirada*. Esta manifiesta la interioridad de la persona, su estado de ánimo. La mirada pone en evidencia el mundo personal, lo que se está viviendo, la alegría, la tristeza, el amor, el odio... No obstante, nos recuerda Julián Marías, el rostro también podría ser una máscara tras la cual se esconda la persona. Hablamos, por ejemplo, de alguien que tiene «doble cara» para referirnos a su doblez o falta de sinceridad. No olvidemos que el concepto de persona está relacionado en su sentido originario con la máscara que utilizaban los actores en el teatro griego, *prósopon*.

Más arriba señalábamos, junto al rostro, *las manos*, como las dos partes más expresivas de nuestro cuerpo. Gracias a estas últimas podemos hablar de lenguaje táctil, expresión

¹²³HAN, Byung-Chul, *La salvación de lo bello*, pp. 26-27.

¹²⁴ HAN, Byung-Chul, *La expulsión de lo distinto*, pp. 70-72.

de afecto y amor. También de agresividad. Julius Fast, estudioso de las relaciones humanas, en su libro *El lenguaje del cuerpo*, observa cómo el contacto es el lenguaje corporal más rápido y evidente. Además de más vivo y directo que las palabras.¹²⁵ Quien es incapaz de hablar o de escuchar, con una caricia lo expresa todo, o puede «entenderlo todo».

Con las manos, el ser humano manifiesta el caudal de ternura que recorre su interior. Ellas son el órgano fundamental de la caricia. Un abrazo o una caricia revelan la intimidad del yo que se quiere comunicar. En la caricia las manos son más que ellas mismas. Son la persona entera en un gesto indecible de entrega. Ellas expresan lo inefable de la interioridad de la persona. Cuando el ser humano acaricia «no es su cuerpo el que lo hace, sino él mismo, la persona que es, desde su instalación corpórea y por medio de ella. Por eso la caricia recíproca es una de las formas culminantes de relación personal».¹²⁶

Leonado Boff ha hecho la distinción, con gran acierto, entre la caricia como pura moción psicológica y la *caricia esencial*. La primera, según él, no implica a toda la persona, no pasa de ser un sentimiento fugaz; mientras que «es esencial cuando se transforma en una actitud, un modo de ser que cualifica a la persona en su totalidad, en la psique, en el pensamiento, en la voluntad, en la interioridad, en las relaciones [...] La caricia esencial es leve como un entreabrir suave de la puerta. Jamás hay caricia en la violencia de abrir puertas y ventanas forzándolas, es decir, en la invasión de la intimidad de la persona».¹²⁷

Desafortunadamente, las manos no sólo sirven para acariciar, también pueden ser utilizadas para agarrar. Así lo ha puesto en evidencia el psiquiatra colombiano Luis Carlos Restrepo, citado por el teólogo brasileño: «La mano, órgano humano por excelencia, sirve tanto para acariciar como para agarrar. La mano que agarra y la mano que acaricia son dos facetas extremas de las posibilidades del encuentro interhumano».¹²⁸

Siguiendo este pensamiento de Restrepo, Boff observa que en los últimos cuatro siglos ha prevalecido *la mano que agarra* en detrimento de *la mano que acaricia*. ¿No es el ser a la mano de Heidegger su mejor expresión? La modernidad ha querido echarle mano a todo (no olvidemos que también el *cogito* ha querido funcionar como mano en su pretensión de aprehenderlo todo). «El eje articulador del paradigma moderno es la *voluntad de agarrar* todo para poseer y dominar», nos dice Boff. Aboga por que se

¹²⁵ Cfr. FAST, J., *El lenguaje del cuerpo*, Kairós, Barcelona, 2005.

¹²⁶ MARÍAS, J., *Mapa del mundo personal*, p. 134.

¹²⁷ BOFF, L., *Derechos del Corazón*, pp. 67-69.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 68

recupere la mano que acaricia como alternativa al egocentrismo del hombre actual. Y cita una vez más a Restrepo: «La caricia es una mano revestida de paciencia, que toca sin herir y suelta para permitir la movilidad del ser con quien entramos en contacto».¹²⁹

Sin duda que la caricia es un elemento esencial en el proceso de desarrollo de la personalidad. Julián Marías nos recuerda que la caricia puede ser física o verbal. Se puede acariciar con el tacto, lo mismo que con la voz; igual podemos herir con las palabras que con el puño. Y un acto violento o abusivo no afecta sólo al cuerpo, sino también a la dimensión espiritual de la persona. Es el ser humano, en su unidad indisoluble, quien goza la caricia o sufre el maltrato, quien tiene una dimensión «sacral» irreductible.

Baste lo dicho hasta aquí en lo referente a esta parte de nuestro trabajo. Tal vez haya resultado demasiado extensa nuestra exposición sobre la dimensión corporal del hombre; no obstante, la he considerado necesaria dado los dualismos y reduccionismos que frecuentemente nos ofrecen una antropología mutilada; sobre todo en lo que tiene que ver con la búsqueda de sentido y anhelo de trascendencia.

Concluamos insistiendo en que el cuerpo es el espacio de una singularidad. Desborda toda ciencia y todo concepto, remitiéndonos a la misma interioridad del sujeto que reclama un *sentido último* para su vida. El cuerpo es el hombre mismo, realidad misteriosa que no se deja encerrar en definición alguna. Está por encima de todas las demás realidades creadas. Y al elevarse por encima de las cosas creadas, el cuerpo se nos revela como apertura infinita que busca significado. Se constituye en una «vía abierta», que trasciende lo biológico y se sitúa en un ámbito de sentido.

Esta apertura infinita del «espíritu encarnado» que es el hombre, nos ha llevado a constatar cómo la experiencia del deseo está íntimamente relacionada con su búsqueda de sentido, lo que nos hace pensar que una posible respuesta a la cuestión de la *intradistancia* humana hay que situarla entre el deseo humano de plenitud y la búsqueda permanente de sentido, sin que olvidemos que «el deseo es absoluto, si el ser que desea es mortal, y lo Deseado, invisible».¹³⁰ Por eso, será necesario abrirse «en cuerpo y alma» a la *Trascendencia*.

¹²⁹*Ibid.*, p. 69.

¹³⁰LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, p. 57.

III

CONDICIÓN *INTRADISTANTE*, CREATIVIDAD Y TRASCENDENCIA

En la primera parte de nuestro trabajo nos hemos detenido a pensar al hombre, en su complejidad, como *proyecto*; esto es, una realidad en permanente estado de construcción y nunca acabada; algo, o mejor, *alguien* siempre por hacer; si acaso solo plasmado, pero nunca hecho del todo. En este sentido, la idea de proyecto remite a «algo irreal» (una idea, una imagen, un plano) que orienta la acción¹³¹; no obstante, cuando de la vida humana se trata, proyecto y vida *viviendo-se* coinciden plenamente; el proyecto consiste en estar *viviendo-se*, el hombre. Por eso hemos de insistir en que el ser *proyectivamente* no consiste en retrasar la existencia para más tarde; eso sería devorar la vida que el proyecto mismo contiene, «virtualizar» la existencia concreta en lugar de vivir. Por el contrario, cuando hablamos de proyecto nos referimos a la pretensión del hombre de ser *siendo* en tensión hacia el futuro.

Lo de «algo irreal» lo hemos abordado en el capítulo anterior a la luz de la noción de *intradistancia* o distanciamiento de sí mismo, en cuanto que el ser humano siempre dista de su mejor ser. Mezcla de realidad e irrealidad, ser y distar de su mejor ser al mismo tiempo, un aquí y ahora que se abre a posibilidades novedosas e infinitas, a trayectos posibles.

Hemos indicado que siempre existe la posibilidad de la paralización o del extravío en la consecución de esos trayectos posibles, cuando no su total truncamiento. Por eso, hay que contar con que el ser humano vea *frustrarse* su intento de alcanzar las capas superiores, que vea bloquearse el camino de la trascendencia, sobre todo en un mundo como el nuestro, que tiende a dejarnos anclados en la inmanencia del propio yo.¹³² Un proyecto antropológico que no esté abierto a la trascendencia podría limitar la plena realización de la persona.

¹³¹ Cf. MARINA, J. A. y MARINA, E., *El aprendizaje de la creatividad*, Ariel, Barcelona, 2013, p. 63.

¹³² Cuando eso ocurre la alteridad se ve amenazada en su triple manifestación: con respecto al mundo, al otro y a Dios. Tres males, relacionados con el yo, pienso que se hacen presentes: egocentrismo (exaltación del yo como centro alrededor del cual debe girar todo lo demás) egoísmo (afán desmedido del sujeto de anteponer su propio interés al de los demás sin importarle el daño que pueda causar al otro) y egolatría (posibilidad del ser humano usurpar el puesto que correspondería a Dios en su vida, cayendo en el endiosamiento de sí). En la primera parte de nuestro trabajo nos hemos referido a la forma como hay que entender esa triple relacionalidad para garantizar un desarrollo armónico de la propia personalidad.

Hemos insistido, además, en que cuando el ser humano toma conciencia de su condición *intradistante*, asumiendo radicalmente su insatisfacción, entonces se deja guiar por el deseo de *auto-trascendencia*. Es lo que nos ha llevado a afirmar que el hombre es un ser de deseo, un buscador permanente de sentido, un «*todavía no*» en busca de plenitud. Así, la mezcla de insatisfacción con *lo que es* y el deseo inmenso de alcanzar *lo que realmente está llamado a ser* parecen constituir el dinamismo que impulsa la vida humana hacia la *trascendencia*. En efecto, en su misma condición de *intradistanciamiento*, pienso que el hombre lleva sembrado el deseo de superarlo.

Es precisamente a lo que nos enfrentaremos en esta tercera, y última parte, de nuestro trabajo. *En primer lugar*, nos centraremos a pensar en la importancia de la creatividad para que el sujeto pueda «gestionar» su ineludible condición *intradistante*, para luego, en una *segunda parte*, plantear la posibilidad de la trascendencia como respuesta a esta condición humana. Aquí se unen, pues, la responsabilidad del propio sujeto en la búsqueda de trayectos posibles para su realización (creatividad) y la respuesta a su deseo de trascendencia como camino de superación de su condición *intradistante*. Con ello queremos indicar que, si bien es cierto, la respuesta definitiva a su búsqueda no la encuentra el hombre por su propio esfuerzo, no es menos cierto que algo tiene que hacer: bregar por *hacer-se* hombre.¹³³ El principio agustiniano nos sale enseguida al encuentro: «Aquél que te creó sin ti, no te salvará sin ti». Solo teniendo esto en cuenta será legítimo que hablemos, desde una perspectiva creyente, de un auténtico proyecto antropológico.

1. Creatividad, proyecto antropológico y deseo de trascendencia.

Debemos agradecer a las ciencias humanas, especialmente a la psicología, que hayan abordado el tema del *deseo de trascendencia* del ser humano y su relación con su capacidad creativa. En ello ha contribuido de manera significativa la llamada «tercera fuerza», donde destacan autores como Abraham Maslow, Carl Rogers y Erich Fromm, sin olvidar a Viktor Frankl.

Erich Fromm, por ejemplo, ha puesto en evidencia la necesidad humana de *ir más allá de la propia conciencia* de ser un individuo con un cuerpo y una interioridad encerrada en sí mismo. A su juicio, la misma vida impulsa al ser humano a trascender su identidad,

¹³³ Pienso que es oportuno traer aquí una de las tantas afirmaciones hechas por Ortega referente a este tema: «Entre los muchos *haceres* posibles, el hombre tiene que acertar con el suyo y resolverse, certero, entre lo que se *puede* hacer por lo que *hay* que hacer». (*Obras completas*, tomo VI, p. 349; cursivas del autor)

a ir más allá de sí mismo. Quedarse encerrado en el propio yo –afirma– sería ahogar la vida hasta colocarse al borde de la locura.

Para Fromm, el ser humano tiene dos maneras de trascenderse más allá de sí mismo: se trasciende *hacia las personas* a través del amor y *hacia las cosas* a través de la creatividad. En ambos casos –trascenderse para reconocerse en el otro y en lo otro– conlleva una actitud constructiva. De ahí la importancia de la creatividad cuando se pretende un auténtico proyecto antropológico.¹³⁴ Una cuestión surge inmediatamente: ¿Qué es eso de creatividad? ¿Cómo ha de entenderse en este contexto de búsqueda antropológica? Centremos nuestra atención en estos dos puntos.

1.1 Una mirada a la noción de creatividad

No hay duda de que el concepto de creatividad, tal como se concibe hoy, resulta borroso y problemático; se concibe como una especie de cajón de sastre, donde parece caber todo, especialmente lo que tiende a escapar a la cotidianidad. No debe sorprendernos, en consecuencia, la diversidad de definiciones que se han articulado en torno a este término. Podrá haber tantas como estudiosos del tema encontremos. Por tal motivo, renunciamos a dar una definición sobre la misma.

Por el momento, nos basta con señalar que los autores suelen distinguir entre la *personalidad creativa*, el *proceso creativo*, el *producto creativo* y el *contexto que rodea a las personas, los procesos y los productos creativos*. Fijémonos que en todos estos casos la creatividad aparece adjetivada, nunca como sustantivo. ¿Por qué cuesta tanto presentarla como un asunto sustantivo? Tal vez sea por esta razón que Howard Gardner, gran estudioso del tema, constata que a lo largo de la historia la creatividad ha sido más bien ignorada; no se la ha apreciado ni premiado¹³⁵. Aunque hay que reconocer que ese olvido y desprecio parece ser cosa del pasado. Hoy oímos hablar de creatividad por todas partes y aparece relacionada con un sinnúmero de disciplinas. Un sinnúmero de artículos y libros salen a la luz frecuentemente, cuando no es algún gurú desconocido quien la trae a la palestra pública, a veces, incluso, revestida bajo conceptos parecidos: emprendimiento, innovación, invención, etc.¹³⁶

¹³⁴ Como se podrá dar cuenta el lector, la creatividad, tal como la pensamos aquí, no apunta a la consecución de grandes logros «externos»; sino en función de la autoconstrucción de la persona. Autoconstrucción que no encierra al individuo en sí mismo, sino que lo abre a la alteridad.

¹³⁵ GARDNER, H., *Las cinco mentes del futuro*, Paidós, Barcelona, 2008, p. 113.

¹³⁶ Cf. MARINA, J. A. y MARINA, E., *Ob. cit.*, p. 11.

En otro orden de ideas, la relación que guarda la creatividad, en cuanto sustantivo, con el verbo crear, me hace pensar en ella como un proceso que actualiza lo creado. En las culturas primitivas ambas realidades –tanto el acto de crear como la actividad creativa– estaban relacionadas con la divinidad. Ella, la divinidad, es la que crea y es también la que despierta en el individuo su capacidad de inventiva. La facultad creativa del hombre fue vista como un regalo de los dioses, los cuales traspasaban una chispa creadora al hombre.

No es hasta pasado el siglo XVIII cuando se comienza a hablar de la creatividad con un sentido antropológico. W. Tatarkiewicz ha señalado tres elementos que fueron, hasta entonces, como muros de contención que impedían relacionar la creatividad o el acto creador con el hombre: reducir el concepto «creación» a la creación *ex nihilo* (inaccesible al hombre); concebirla como un acto misterioso (y la psicología de la Ilustración no admitía misterios); los artistas debían ajustarse a unas reglas establecidas (y la creatividad parecía irreconciliable con las reglas)¹³⁷.

Por esta razón es que quizás hasta no hace mucho tiempo se pensaba que la creatividad era un asunto de mentes privilegiadas, de «elegidos de los dioses». La teoría del *genio* apunta a esta concepción. Según esta teoría, predominante desde las últimas décadas del siglo XIX hasta mediados del siglo XX, hay individuos que nacen con ese don. Francis Galton y Lewis Terman, estudiosos de la inteligencia humana, han sido sus mayores defensores. Según ellos, lo innato y hereditario son los elementos que posibilitan la personalidad creativa.

En nuestros días suele ser lugar común la idea de que la creatividad no es un asunto de un individuo aislado, sino que es un proceso multifactorial. Tanto M. Csikszentmihalyi como H. Gardner son de este parecer. En efecto, en el proceso creativo, según estos autores, se conjugan al menos tres factores: *el individuo* (quien domina cierta disciplina o ámbito de práctica); *el ámbito cultural* (en que trabaja el individuo) y *el campo social* (compuesto por individuos e instituciones que abren oportunidades para experiencias educativas y prácticas que permiten el desarrollo creativo). Esta postura ha venido a llamarse *enfoque ecológico o sistémico*.¹³⁸ Viene en seguida a la mente aquello de Ortega: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella, no me salvo yo».

¹³⁷ Cf. TATARKIEWICZ, W., *Historia de seis ideas: Arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*, Tecnos, Madrid, 2002, p. 282.

¹³⁸ Para un amplio desarrollo de esta postura véase el libro de CSIKSZENTMIHALYI, M., *Creatividad: el fluir y la psicología del descubrimiento y la invención*, Paidós, Barcelona, 1998.

Por su parte, A. Maslow distingue entre *creatividad primaria* y *creatividad secundaria*. Considera la primera la fase de inspiración, la cual surge del inconsciente, haciendo posible nuevas ocurrencias, ideas tan novedosas que parecen distantes de lo que existía hasta ese momento. Piensa que es propia de todo ser humano. Un fenómeno universal. La segunda tiene que ver con el proceso de elaboración y desarrollo, el trabajo arduo que ocupa toda la vida. Digamos que la creatividad primaria tiene que ver con «la idea», y la secundaria, con la concreción de la misma. La primera correspondería al momento de la inspiración y la segunda al «producto terminado». El arco que va de una a otra es el resultado de una gran capacidad de trabajo, disciplina, preparación. Considera, además, que las virtudes que acompañan a la creatividad secundaria encuentran su apoyo en otras virtudes, como son la obstinación, la paciencia, la laboriosidad; lo mismo que en las aptitudes creativas de la propia personalidad. En cuanto a lo que a nuestro tema concierne, pienso que ambos estadios deben estar presentes en la construcción de un auténtico proyecto antropológico.

Maslow nos alerta ante el peligro de conformarnos con la creatividad primaria, ya que el proceso creativo podría quedarse en el campo de la intención o de la idea, sin que esta llegue a su concreción. Nos dice: «Tendemos a deificar un solo aspecto del proceso creativo, el del entusiasmo, la visión profunda, la iluminación, la gran idea, el momento, en mitad de la noche en que nos asalta la inspiración, y a subestimar los dos años de arduo trabajo y traspiración necesarios para hacer algo útil con la brillante idea».¹³⁹ Cuando esto sucede, nos quedamos en el campo de las intenciones e ideales y ponemos en riesgo la construcción del proyecto que perseguimos: la construcción de un sólido proyecto vital, por ejemplo.

Por su parte, José Antonio Marina y Eva Marina, en el libro ya citado, han distinguido, pienso que, con gran acierto, entre *creatividad general básica* y *creatividades especializadas*. La primera, dicen, es la que todo el mundo debería desarrollar, ya que es la que permite hacer frente a los diversos problemas que se presentan en el *desarrollo del proyecto vital*. En su ejercicio, según ellos, el ser humano demuestra su talento; las segundas deben ser consideradas laterales. Son las que tienen que ver con la ciencia, el arte, la tecnología, etc. Estas últimas no es necesario que todo el mundo las tenga; la primera sí, porque es la que impulsa las distintas formas de vida. Es la que, por consiguiente, permite vivir sensatamente y abre caminos de «generación» vital.

¹³⁹ MASLOW, A., *La Personalidad creadora*, Kairós, Barcelona, 2011, pp. 107-108.

Habiendo resaltado estos elementos en torno a la creatividad, ahora podemos decir algunas palabras sobre la otra cuestión que apuntábamos más arriba: cómo entender la creatividad en este contexto de búsqueda antropológica. Se habrá notado que cuando aquí hablamos de creatividad nos estamos refiriendo a una categoría que trasciende la invención de «cosas». Ampliemos esta idea.

1.2 Más allá de la invención de «cosas»

Con frecuencia, cuando se habla de creatividad todos los reflectores apuntan a la invención de cosas; sin embargo, hay un quehacer, el *hacer-se* mismo del hombre, que emerge como el objetivo más sublime de su faena creativa. Si la creatividad tiene que ver con la búsqueda de solución a determinados problemas y con que algo valioso que no existía, tenga comienzo, cabe preguntarse: ¿habrá mayor asunto por afrontar que el de la vida misma? ¿Qué puede haber más valioso que hacer que aparezca aquel ser humano que aspiramos a ser? ¿Qué podría ser más apreciable que trabajar por la consecución de un auténtico proyecto antropológico? ¿Qué podría merecer más el esfuerzo humano que la búsqueda de respuesta a la experiencia de sentirse distante de sí mismo? Gracias a su capacidad de pensar –y de inventar–, el ser humano indaga en la realidad para descubrir y utilizar creativamente los elementos que le permitan no sólo inventar cosas, sino también autoconstruirse, alcanzar lo que está llamado a ser.

Pienso la creatividad como un asunto «personal». En tal sentido, cabe insistir, lo que el hombre está llamado a crear, primordialmente, no es algo exterior a él, sino a sí mismo. La persona, nos dice Marcel, no ha de concebirse fuera del acto por el que ella misma se crea. Invención y descubrimiento de sí mismo, cuando del ser humano, en cuanto proyecto se trata, siempre van de la mano. Es ahí donde radica la auténtica riqueza de la creatividad. Ésta es importante, porque la vida no es algo que se nos presente en blanco y negro, sino que está tejida de matices, y éstos siempre suponen un gran esfuerzo por parte del sujeto. Cuando el ser humano vive «creativamente», ninguna manera de vivir es para él natural ni normal. Se da cuenta de que la vida podría ser de otra manera. Y se esfuerza para que así sea.

En efecto, debemos tener en cuenta que una de las características del ser humano es que no se conforma con lo que le viene dado. En el proceso de observación y vivencia, con miras a la construcción del propio yo, le resulta extraño que «lo dado» sea «todo», lo que le lleva a tomar distancia de eso que le ha sido dado para analizarlo con detenimiento. Así, extrañamiento y distanciamiento parecen ser dos elementos esenciales que suelen

anticipar el acto creador. Extrañamiento ante lo que hay y lo que se vislumbra en el horizonte; y distanciamiento ante el modo de vivir y actuar que tenemos como lo más natural y verdadero. Nos sirve como método (camino) la vida misma, en cuanto forma de posicionarnos en el mundo, pues cuando se trata de la vida humana, tanto lo observado como lo vivido es de capital importancia.

En este sentido, es oportuno volver nuevamente a la idea de *creatividad básica*. Ésta exige al hombre alcanzar los medios para amoldarse a su contexto, o para transformar dicho contexto, haciéndolo más habitable. Una vez más Ortega y su comprensión del hombre como ser circunstancial. La creatividad apunta, así, a dos vertientes: a *resolver problemas* o a *realizar proyectos* que amplíen nuestras posibilidades, que nos empujen más allá de lo inmediato. Y esto porque «la inmediatez de la vida no comporta propiamente un yo».¹⁴⁰ En efecto, la creatividad pone al ser humano a pensar por encima de la inmediatez, las limitaciones y fronteras, proyectando la idea de un ser ilimitado, capaz de trascender su situación espacio-temporal.

2. Creatividad y proyecto antropológico

La distinción que hacen tanto A. Maslow, entre *creatividad primaria* y *creatividad secundaria*, y «los Marina», entre *creatividad general básica* y *creatividades especializadas*, nos permite pensar en el ser humano con «personalidad creadora» y en la relación de la creatividad con el proyecto antropológico.

Abraham Maslow comienza el capítulo cuarto de su citada obra, *La personalidad creadora*, titulado «La actitud creativa», afirmando: «Tengo la impresión de que el concepto de creatividad y el de persona sana, autorrealizadora y plenamente humana están cada vez más cerca el uno del otro, y quizá resulten ser lo mismo».¹⁴¹

Traigo este pensamiento del psicólogo norteamericano, porque, lo mismo que él, considero que la creatividad tiene unas implicaciones antropológicas aún no exploradas suficientemente. Es más, la creatividad, me atrevo a decir, es una exigencia de todo proyecto antropológico. Pienso que esto lo vio muy bien Ortega cuando insiste en que la vida es una obra de arte y el hombre faena poética. Para él, la realidad radical que es la vida humana no es adecuación, como se ha pretendido que sea la verdad, sino drama, un drama en que el hombre es, a la vez, autor y actor, en acto creador continuo.

¹⁴⁰ KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1969, p. 113

¹⁴¹ MASLOW, A., *Ibid.*, p. 83. Esta misma idea aparecería en otra de sus obras: «...el concepto de creatividad y el de persona, autorrealizante y plenamente humana se están acercando cada vez más y tal vez lleguen a ser uno solo». (*La amplitud potencial de la naturaleza humana*, Editorial Trillas, México, 1986, p. 67)

El proyecto antropológico que todo individuo está llamado a desarrollar es un proceso creativo. Gracias a la creatividad, el hombre puede conectar con el exterior, lo mismo que entrelazar sus ideas. Con ello estamos aludiendo a la interioridad y exterioridad del ser humano, a sus dimensiones anímico-espiritual y corporal. Cada persona tiene la imperiosa tarea de buscar «los materiales» con los que quiere construirse y, después de haberlos encontrado, tendrá que ajustarlos, creativamente, de modo que produzcan los resultados que se persiguen. Pienso que es la única forma en que el hombre se hace cargo de su propia realidad de creatura. De no ser así, estaría atentando contra el proyecto que es.

A juicio de Maslow, el foco de interés debe situarse más en el proceso creativo, la actitud creativa y la persona creativa, que en el mero producto creativo.¹⁴² Por eso no duda en afirmar que el problema de la creatividad es el problema de la *persona creadora*. La concibe como faceta de la conducta humana, sea esta perceptiva, actitudinal, emocional, volitiva, cognoscitiva o expresiva. Me parece de suma importancia esta manera de plantear la cuestión porque nos abre una ventana para ahondar en la relación entre creatividad y proyecto antropológico.

La idea de *personalidad creadora* nos coloca más allá de lo que comúnmente se entiende por persona creativa. Muchas veces decimos que alguien es creativo cuando inventa un artefacto, pinta un cuadro, compone una canción, diseña un espacio, etc.; pero rara vez nos referimos de igual manera al que se las ingenia para resolver cualquier problema que le acontece en la imperiosa tarea de *hacerse* hombre. Cuando «los Marina» hablan de *creatividad general básica* se están refiriendo a esa cualidad. Ortega, por su parte, lo ha dicho a su manera: «Se olvida demasiado que el hombre es imposible sin imaginación, sin la capacidad de inventarse una figura de vida, de ‘idear’ el personaje que va a ser. El hombre es novelista de sí mismo, original o plagiarlo».¹⁴³ De ahí que afirme que la esencia del hombre es la plasticidad, realidad maleable, potencialidad abierta a infinitas posibilidades.

Es por esa condición humana que pienso que para alcanzar el proyecto antropológico deseado es necesario tener una *personalidad creadora*, capaz de afrontar los problemas que la existencia misma nos presenta y buscar la manera de solucionarlos. La personalidad creadora avanza, levanta capas, supera obstáculos. Se caracteriza por ser activa, expresiva, innovadora, de gran apertura y autonomía. Es así no sólo por su

¹⁴² Esto me hace pensar en aquello que afirma Ortega: Vivir es ir «siendo» y «des-siendo»; la vida es un gerundio y no un participio (un *faciendum* y no un *factum*).

¹⁴³ ORTEGA y GASSET, J., *Obras completas*, vol. VI, p. 32.

capacidad inventiva, sino también por su capacidad racional y crítica. Por eso, las facultades creativas parecen ir siempre unidas a facultades críticas. Llega un momento en que para el creador los sistemas simbólicos convencionales (las creencias, diría Ortega) ya no bastan y se siente empujado a reorientar o *reconceptualizar* la manera de abordar la realidad.¹⁴⁴

Cultivar una personalidad creadora –y, por lo tanto, crítica– es importante, porque la *vida no puede sostenerse sobre dogmas y prejuicios*. La existencia humana, por el mismo hecho de ser humana, es compleja. Y como sabemos, los problemas complejos se resisten a las soluciones simples. Necesitamos una personalidad creadora, por lo que afirma Victoria Camps utilizando la nomenclatura kantiana: «El fenómeno humano contiene un nómeno que no percibimos, pero desde el cual juzgamos la pertinencia de los fenómenos, de lo que aparece y percibimos».¹⁴⁵

En cuanto a la pregunta por lo que caracteriza a la persona creativa, Maslow destaca cómo esta se centra en el asunto que «trae entre manos»; permanece inmersa, fascinada y absorta en aquello que le ocupa y que se ha convertido para ella en una especie de núcleo alrededor del cual gira todo lo demás. Centrada en el aquí y ahora de su proyecto pareciera que no hay espacio para nada más. A la vez que equipara la inspiración creativa a la experiencia mística, catalogándolas a ambas como «experiencias cumbres», que, a su juicio, son experiencias que centran totalmente a la persona, que la hacen vivir intensamente el momento y le hacen ser más plenamente humana.¹⁴⁶

Por su parte, H. Gardner, resalta la robustez que puede alcanzar una personalidad creadora:

«El creador –nos dice– destaca en términos de temperamento, personalidad y actitud. Se trata de un individuo siempre insatisfecho con el trabajo o la obra en curso, con los criterios dominantes, con las preguntas vigentes y las respuestas que se dan en el presente. Emprende su trabajo y su obra siguiendo caminos que no le resultan previamente conocidos y disfruta –o al menos acepta– ser diferente del resto. Cuando surge una anomalía [...], no se amilana ante ese inesperado contratiempo; en realidad, quiere comprenderlo y determinar si se debe a un error trivial, a una casualidad irrepetible, o bien constituye una verdad hasta entonces desconocida. Es un individuo fuerte y tenaz».¹⁴⁷

¹⁴⁴ Cfr. GARDNER, H., *Mentes creativas. Una anatomía de la creatividad*, Paidós, Barcelona, 2010, p. 61.

¹⁴⁵ CAMPS, V., *Elogio de la duda*, Arpa, Barcelona, 2016, p. 75.

¹⁴⁶ Estas ideas de Maslow podrían orientar una detenida reflexión sobre la condición vocacional de la vida humana en cuanto llamada de la vida consigo misma, tal como ha sido abordada por Ortega y Julián Marías en algunos de sus escritos.

¹⁴⁷ GARDNER, H., *Las cinco mentes del futuro*, p. 121.

Es desestabilizador, por consiguiente. Resulta incómodo, o por lo menos, sospechoso. Por eso, la creatividad viene a ser una tarea muy arriesgada.

Esto es así porque gracias a su espíritu creativo el ser humano logra una perspectiva distinta de la que siempre se ha acostumbrado tener. Puede detectar lo que hay de absurdo y extraño en aquellos procesos y experiencias a los que estamos habituados y que ahora, desde una óptica nueva, se atreve a cuestionar. Cuando la creencia deja de tener fuerza, nos dice Ortega, entonces surge el pensamiento. Pensar es pensar de otro modo, decía, por su parte, Foucault. No es de extrañar, por lo tanto, que llevar a cabo un proceso creativo suela ir cargado de sufrimiento. Todo el que crea algo nuevo se expone al conflicto o al rechazo.

En todo caso, la persona creadora está abierta a la exploración. Por eso, «la meta del creador consiste en extender el saber, en cambiar los límites de un género, en guiar un conjunto de prácticas en direcciones nuevas y hasta aquel momento imprevistas, [...] al creador le motiva la incertidumbre, la sorpresa, el desafío continuo y el desequilibrio [...] Es dionisiaco: tiene una naturaleza intempestiva y está dispuesto a luchar con los dioses»¹⁴⁸.

En este contexto podemos recordar a Nietzsche, quien ha puesto en evidencia en su obra *El nacimiento de la tragedia griega*, la gran similitud que existe entre lo dionisiaco y lo prometeico, en oposición a lo apolíneo. En esa obra de juventud, el filósofo alemán ha querido resaltar cómo lo dionisiaco, junto con lo apolíneo son dos potencias artísticas presentes en la naturaleza misma del hombre y que de alguna manera orientan la vida. Las pasiones y la música, lo mismo que la fuerza, el caos, el entusiasmo, son de raíz dionisiaca; mientras que el lenguaje y la dialéctica, así como la forma, el orden, la reflexión, la individualidad, encuentran su origen en lo apolíneo. Estos dos órdenes estilísticos o estéticos aparecen al final de su obra como poderes metafísicos de la vida misma, deviniendo principios reguladores de la existencia humana. Para Nietzsche el espíritu dionisiaco es la fuerza de la vida, la cual debe prevalecer sobre lo apolíneo, asunto que no ha sido así a lo largo de la historia. El predominio que ha ejercido lo apolíneo sobre lo dionisiaco piensa que debe ser revertido para que la vida vuelva a tener su fuerza.

También la diferencia en la inspiración artística tiene aquí su origen, según el filósofo alemán. En el espíritu apolíneo la inspiración se da por efecto onírico; en el dionisiaco, es la embriaguez lo que hace que el artista se desinhiba hasta ser capaz de volverse

¹⁴⁸ GARDNER, H., *Ibid.*, p. 142

creador como los dioses. Este último no sueña con los dioses como haría el primero; sino que lucha con ellos, en un arrebató místico, hasta ser creador como los mismos dioses. El hombre pasa de ser artista a ser la obra de arte. El hombre deviene, así, creador de sí mismo.

Hemos dicho más arriba que la diana a la que, en primer lugar, debe apuntar el dardo de la creatividad es la propia realidad personal. ¿Qué puede inquietar más al ser humano que la consecución de un honesto proyecto antropológico? De hecho, la creatividad siempre ha buscado dar respuesta a las inquietudes del ser humano. Pensemos en la larga tradición humanista, desde la antigua Grecia hasta nuestros días, con todo lo que tiene que ver con el campo de la biología y las neurociencias, pasando por el renacimiento y los humanismos modernos. Siempre se buscó dar respuesta a las preguntas cruciales de la existencia humana. Aunque sabemos que, en la búsqueda de respuestas en cuestiones humanas, por lo general, progresamos a través de un proceso de tanteo.

En el desarrollo de su proyecto antropológico, el hombre se ve impelido a articular lo heredado (creencias, cultura) con las nuevas informaciones que va recibiendo, así como el conjunto de experiencias que van configurando su propia biografía. Al hacerlo, puede asumir diversas actitudes: ruptura, regresión, esquizofrenia dualista, reinterpretación. Todo ello tiene que hacerlo de forma creativa. El ser humano se muestra creativo cuando va más allá de la recepción de la realidad; cuando hace una correcta reabsorción de la circunstancia, que diría Ortega; cuando no se limita a afirmar, repetir o imitar; cuando pone algo de sí mismo.

La creatividad se nos presenta así bajo un esquema –proyecto, búsqueda, evaluación, realización– que nos permite entenderla como herramienta que hace posible la solución heurística de los problemas humanos. Al decir esto, damos por sentado que los problemas que marcan la vida del hombre, en cuanto proyecto en permanente estado de construcción, no son problemas *algorítmicos* (que pueden ser resueltos siguiendo un procedimiento rigurosamente establecido), sino *heurísticos* (que exigen para su resolución un alto nivel de inventiva, ya que no tienen una solución predeterminada). Es en el ejercicio de la creatividad donde el hombre expresa mejor su pensamiento crítico, lo mismo que su libertad de acción. El proyecto humano, según hemos visto en el primer tema de esta exposición, es el *proyecto de la libertad*.

En cualquier caso, la persona está dotada de inteligencia para abordar los problemas de la vida de forma creativa. Ahora bien, para un abordaje creativo de su propia realidad, debe tener en cuenta que está constituido por diversas inteligencias, o por diversas

dimensiones de su condición inteligente. H. Gardner ha hablado de «inteligencias múltiples».¹⁴⁹ El gran desafío de la creatividad humana reside, tal vez, en saber combinar todas estas «inteligencias» y poner en su justo lugar las que son más ancestrales que la racional.

El ser humano, por su inteligencia, es capaz de descubrir posibilidades en la realidad. La creatividad camina en busca de esas posibilidades. La última de todas, llegar a ser lo que está llamado a ser. Por eso no sólo debe verse en función de la creación artística, científica, técnica, sino que también ayuda a crear modos de vida, nuevos paradigmas, sistemas de valores, sentimientos, esquemas. En definitiva, sin creatividad no hay proyecto posible; ni siquiera un proyecto verdaderamente humano. Las posibilidades que encierra la persona necesitan de creatividad para hacerse concretas. Hasta la misma posibilidad de llegar a ser imagen y semejanza de Dios, si seguimos la tradición judeocristiana, nos exige ser verdaderos creadores. La creatividad nos ayuda a recordar aquello que decía Ortega: en el hombre hay un *quehacer* latente.

El quehacer que se mantiene oculto en el alma humana se puede concretar de múltiples maneras, pienso principalmente en dos: la *vivencia de los valores* y la *expresión artística*. Considero que son dos caminos por los que se hace presente la creatividad cuando se busca construir un auténtico proyecto antropológico, a la vez que nos abren el acceso a una posible trascendencia, en cuanto respuesta a nuestra condición *intradistante*. Detengámonos ahora en ello.

2.1 Creatividad, valores y sentido de trascendencia

Cuando hablamos de que la creatividad debe ir más allá de la invención de «cosas», y que el acto creador se asemeja a las experiencias cumbres, tal como ha señalado Maslow, nos estamos moviendo tanto en el campo de la trascendencia como en el mundo de los valores. De hecho, durante las experiencias cumbres –dice el humanista– el mundo aparece distinto: *más* justo y desnudo, *más* verdadero o *más* hermoso que otras veces. Esta tríada forma parte de lo que los pensadores consideran a menudo los valores fundamentales de la vida humana y no pocas veces referidos como atributos divinos. De ellos ha dicho el psicólogo norteamericano que son los valores por los que estamos dispuestos a luchar, sin importarnos el esfuerzo y el dolor, hasta el punto de dar la vida.

¹⁴⁹ GARDNER, H., *Inteligencias múltiples*, Paidós, Barcelona, 2011. El planteamiento fundamental del autor es que el ser humano, para su desarrollo vital, necesita hacer uso de más de un tipo de inteligencia. A raíz de sus planteamientos, en los últimos años hemos sido testigos de la relevancia que han ido cobrando los estudios referentes a la inteligencia emocional, inteligencia social, inteligencia espiritual, inteligencia cordial, etc.

Los considera los valores ‘supremos’ porque los podemos descubrir en aquellas personas que pensamos tienen una «vida superior», caracterizada por una bondad clara y una espiritualidad loable. Son cualidades que siempre han adornado a los héroes y a los santos, lo mismo que a los dioses.¹⁵⁰

Por su parte, al abordar el tema de la trascendencia relacionándolo con la vivencia de los valores, Viktor Frankl, clasifica a estos últimos en tres grupos: creativos, vivenciales y actitudinales. Según él, «la primera posibilidad de realizar valores consiste en crear algo, en *configurar un mundo*; la segunda posibilidad consiste en vivir algo, *asumir el mundo*, asimilar la belleza o la verdad del ser; la tercera posibilidad de realización de los valores consiste en padecer, en *sufrimiento del ser*, del destino».¹⁵¹

Considera el humanista vienés que los *valores actitudinales* son los más sublimes de esta taxonomía. Las posibilidades axiológicas del hacer creativo y de las vivencias pueden ser limitadas y pueden agotarse; pero las posibilidades del sufrimiento son ilimitadas. Ya por esto –dice– los valores actitudinales son superiores en rango ético a los valores creativos y vivenciales. Lo que se necesita para realizar obras creativas (para configurar el mundo) es algún tipo de talento; solo basta con utilizarlo. Y para realizar valores vivenciales (asumir el mundo), basta con algo que ya se posee, algún órgano como son los oídos para oír una sinfonía o los ojos para ver un «hecho». Sin embargo, para dar concreción a los valores actitudinales se necesita, además de la capacidad creadora y la capacidad vivencial, la capacidad de padecer.¹⁵²

Por mi parte, pienso que también para vivir los valores actitudinales, para desarrollar la «capacidad de sufrimiento», el hombre necesita ser creativo. Debe serlo, por lo menos, para darle un sentido al sufrimiento que padece. Al decir esto, no se traiciona el pensamiento de Frankl, puesto que él mismo afirma que quien no puede configurar su vida mediante valores creativos, puede hacerlo asumiendo valores actitudinales, adoptando una actitud correcta ante los derroteros de la vida, incluso aquello que exige una considerable cuota de sacrificio.

No olvidemos que, para Frankl, sufrir significa tanto obrar y crecer, como también madurar. Su propia experiencia le ha permitido constatar que el verdadero resultado del sufrimiento es un proceso de maduración que conduce hacia la mismidad. Para él, la maduración consiste en que el ser humano alcance la libertad interior a pesar de la

¹⁵⁰MASLOW, A., *Ob. cit.*, pp. 137-138.

¹⁵¹FRANKL, V., *El hombre doliente*, p. 254 (Cursivas mías)

¹⁵²Cf. *Ibid.*

dependencia exterior. Pocos hombres habrán podido vivir más intensamente que él esta experiencia. Pienso que aquí juega un papel muy importante la noción de «motivación intrínseca» tal como la plantea Teresa Amabile, en cuanto detonante esencial de la creatividad personal.¹⁵³ Lo cierto es que hasta para canalizar las experiencias dolorosas debemos ser creativos; de lo contrario nos sorprenderíamos engullidos por la adversidad. En ocasiones, esta se constituye en nuestra mayor motivación para llevar a cabo significativos progresos en el desarrollo de nuestro propio proyecto antropológico.

No obstante, quisiera que pensemos por un momento en otra connotación del padecimiento, la cual habría que colocar más allá, o más acá, del sufrimiento; en otra manera de que algo (o alguien) *nos pase*. En efecto, cuando hablamos de *padecer*, pienso que no debemos restringirlo a la idea de sufrimiento por algún hecho que me acontece o alguna situación que estremece los cimientos. No solo soy afectado por las cosas que *me pasan*; lo soy, y de especialísimo modo, por el otro hombre. El otro que me afecta despierta en mí infinitas ocurrencias que posibilitan la *alteridad*. No padecemos solo lo dañino (*pathos*, patología); también lo bueno nos afecta, *nos pasa*. Todo lo que es exterior al sujeto, cuanto irrumpe en el ámbito de este, lo afecta, lo *tras-pasa*. Esa «afectación» es tan significativa que puede provocarle un *traumatismo*. Levinas ha considerado de este nivel la irrupción de lo Infinito del Otro en la vida de Mismo.

El *traumatismo* que lo Infinito provoca en el sujeto consiste en que, aun tomando posición en él, no se reduce a contenido suyo, ni se vuelve uno con el sujeto; tampoco sincroniza con él en una *co-presencia*, sino que se mantiene trascendente. Levinas se pregunta cómo puede ser posible esto. Es la pregunta por un sentido que vaya más allá de la *re-presentación* y de la experiencia, en cuanto tematización de acontecimiento vivido por el sujeto.

Para responder a estas cuestiones Levinas acude a la noción de deseo, de la cual hemos hablado con cierta amplitud en el capítulo anterior de este trabajo. Lo Infinito solo cabe en lo finito como deseo; nunca satisfecho; deseo del Bien, que encuentra su concreción en la responsabilidad por el otro. La profundidad de ese deseo, lo mismo que su insatisfacción, viene marcada por la partícula *In* de lo Infinito.

¹⁵³ Teresa Amabile, psicóloga social e investigadora de la Escuela de Negocios de Harvard, considera que la gran fuente de creatividad es el atractivo o el placer que produce la propia actividad creadora; el disfrute de lo que se hace. Para ella, la motivación viene siendo el factor más importante para la creatividad, incluso más que el talento, la personalidad o las habilidades. La coloca por encima del premio y la recompensa. Su planteamiento me parece importante porque nos ayuda a dar razón de por qué para muchas personas el premio es menos importante que el placer de estar haciendo aquello que le llena la vida.

Por eso además de provocar un *traumatismo*, deviene *dicha*. La idea de lo Infinito *despierta* al pensamiento y le hace caer en la cuenta de que no lo abarca todo. La dicha del pensamiento, al verse desbordado por lo Infinito, consiste en que se le abre la posibilidad de *pensar más de lo que piensa*, se le despierta el deseo de búsqueda de algo que lo desborda. Abre espacio a otras posibilidades, entre ellas a la ética.

Es así como a la pregunta por la posibilidad de que lo Infinito se haga presente en lo finito, manteniéndose trascendente a él, Levinas le da una salida ética y no ontológica: la responsabilidad por el Otro, deseo del Bien. «La ética significa el campo inverosímil en el que lo Infinito está en relación con lo finito sin que lo desmienta esta relación en la que, por el contrario, tan solo *pasa* como Infinito y como despertar».¹⁵⁴

Se trata, pues, de una responsabilidad que no es fruto de la iniciativa del yo, sino del Infinito mismo en cuanto Deseable. Una *deposición*. Lo Deseable mismo (la infinitud del bien) despierta el deseo de ser alcanzado. Al otro hay que «padecerlo». Un padecimiento del que el yo sale ganancioso, puesto que es despertado, sacado de sí. A la pretensión de hacerse con el otro (aprehensión, saber, conciencia, inmanencia), Levinas opone el *insomnio*, la presencia de Otro en Mismo que lo despierta, que le exige estar vigilante. No para buscar lo Otro, apropiárselo, determinarlo y darle sentido (puesto que es una búsqueda *des-interes-ada*); sino para dejarse arrancar del «más acá» en que tiende a instalarse, en el que está clavado.¹⁵⁵ El insomnio consiste en la irrupción de lo Otro –la trascendencia– en lo Mismo sin alienarlo, sino despertándolo: Un ‘más’ en lo ‘menos’. Una punzada.

Haciendo un acercamiento a la noción de *padecer*, y remontándose a su sentido primigenio (*pathos*), Josep Maria Esquirol nos invita en su más reciente libro, *La penúltima bondad*, a no confundir la dificultad de la existencia con una enfermedad, a la vez que insiste en anteponer una «mirada médica» a la mirada patológica. Nos dice que la mirada médica es la que está más atenta a la condición vulnerable del ser humano; es cierto que resulta de la afección o sentimiento que el otro provoca en mí, pero no por ello debemos caer en una patologización de la vida. Cuando se asume esta actitud, la mirada hacia el otro, desde su propio origen, se centra en auscultar el mal que hay en él. Sin embargo, el cuidado que el otro reclama de mí no quiere decir que esté enfermo, sino que

¹⁵⁴ LEVINAS, E., *De Dios que viene a la idea*, p. 132. En otro lugar de esta misma obra afirma: «La ética no es en modo alguno una capa que venga a envolver a la ontología, sino que es, de alguna manera, más ontológica que la ontología, un énfasis de la ontología». (p. 153)

¹⁵⁵ «La esfera primordial, que corresponde a lo que nosotros llamamos Mismo, no se vuelve hacia lo absolutamente otro más que llamada por el Otro. La *revelación* constituye, respecto del *conocimiento objetivador*, una verdadera inversión». (*Totalidad e infinito*, p. 69)

no debo ser indiferente a su llamada. Considera el autor que la mirada médica coincide con la filosofía en cuanto cuidado de uno mismo y de los demás.¹⁵⁶

Para el filósofo catalán, bajo la mirada médica aparecen formando unidad la felicidad y la generosidad. Ambas categorías están unidas por la idea de fecundidad. El que es generoso, el que genera para dar, lo hace porque es fecundo, feliz. ¿No tiene todo esto que ver con la creatividad? Más arriba hemos indicado cómo la creatividad aparece emparentada con el verbo crear; quien crea no lo hace solo para sí; en su acto creador genera vida, una vida que lo trasciende. Creación y generación también guardan un aire de familia. El hombre se crea a sí mismo (se hace hombre) dándose. El hacerse *hu-mano* se concreta en el darse al *her-mano*. Un *mano a mano* que acorta la distancia. ¿No pasará la superación de la *intradistancia* por este *mano a mano*? ¿La distancia que separa al hombre de sí mismo -ese ser y no ser al mismo tiempo (*intradistancia*)- no será la que lo separa del otro?

No hay, pues, contradicción entre lo dicho más arriba sobre la necesidad de ser creativos para la consecución del propio proyecto antropológico que se pretende y la generosidad (bondad) que el otro reclama con su presencia sin discurso. No es un acto de egoísmo hablar de autoconstrucción personal, siempre que no se trate de una búsqueda egoísta de sí mismo, sino que integre al otro como parte esencial del proyecto que se trae entre manos. No se trata aquí de egoísmo, puesto que nadie puede ponerse en mi lugar, sino de «un mínimo de posición, desde donde generar y abrir las manos».¹⁵⁷

«Nadie da lo que no tiene», se suele decir. Si lo primero que estamos llamados a dar es a nosotros mismos, eso es lo primero que debemos tener. En eso consiste la autonomía, tal como ha resaltado en uno de sus escritos Gabriel Marcel. Por eso, un proyecto antropológico acorde con el carácter vocacional del hombre tiene que ver con la forma en como este se hace a sí mismo. Un hacerse que forzosamente tiene que contar con el otro. Mientras más creativo, en el sentido que venimos aludiendo en este trabajo, sea el hombre en la tarea de *hacer-se*, más generador de gestos bondadosos será.

Junto a este latente *hacer ético* que subyace en el ser humano, hemos señalado también más arriba el *hacer del arte*, como caminos que podrían orientar nuestros pasos hacia la trascendencia como respuesta a su condición *intradistante*. Es el momento de abordar este segundo punto.

¹⁵⁶ ESQUIROL, Josep M., *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, Acantilado, Barcelona, 2018, pp. 85-89

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp. 98-100

2.2 Creatividad, arte y sentido de trascendencia

En efecto, cuando abordamos el tema de la creatividad como una realidad que nos sitúa más allá de la invención de «cosas» y que nos permite acercarnos, desde ella, a la «gestión» de un proyecto verdaderamente humano, pienso que es pertinente tener en cuenta la relación existente entre creatividad, arte y sentido de trascendencia, dado que la primera siempre estuvo relacionada con el segundo, y dado que la una y el otro – creatividad y arte– nos remiten a un mundo de significaciones que configuran la vida, a la vez que desbordan el «mundo objetual».

La relación entre creatividad y arte cobró mayor fuerza a partir del siglo XVIII con el surgimiento del arte autónomo, fruto de la «mentalidad» ilustrada. En ese contexto el concepto de creatividad apareció cada vez más vinculado a la teoría del arte. Nada extraño en un período en que la palabra imaginación estaba en boca de todos.¹⁵⁸

Para el siglo XIX, el término «creador» estuvo reservado especialmente para artistas y poetas, aunque su aplicación se remonta a mucho tiempo antes. Ha sido desde este ámbito que la creatividad se ha expandido a las diversas disciplinas científicas, especialmente al campo de los negocios y las nuevas tecnologías. En este marco habría que situar, por ejemplo, «*La revolución creadora*» de Henri Bergson, y tal vez sea el análisis de esta evolución histórica la que ha llevado a Abraham Maslow a considerar «la educación a través del arte» como un recurso que podría permitir avanzar hacia la realización de las plenas potencialidades del hombre, pudiendo llegar a convertirse en el paradigma para enseñar otras disciplinas.

La pregunta que ahora se impone es la siguiente: ¿El trascender del arte –las expresiones artísticas del ser humano–, en cuanto que apunta más allá de sí mismo, tiene algo que ver con la trascendencia humana o con la búsqueda de un significado último? En otras palabras, y siguiendo a Hans Küng, nos cuestionamos: siendo un tópico la concepción del arte como realidad que permite al hombre auto-representarse y experimentar el mundo, lo mismo que desentrañar, interpretar y descubrir la realidad humana, ¿debería quedarse indiferente ante la pregunta por las cuestiones últimas que afectan al hombre?¹⁵⁹

No cabe duda de que el arte nos desafía a remitirnos a un sentido de trascendencia, a una realidad que está más allá de lo que la obra de arte, y aun el mismo arte muestra. Todo artista trasciende, a su manera, lo visible. Y en otras ocasiones hace visible lo que

¹⁵⁸Cf. TATARKIEWICZ, W., *Ob. cit.*, p. 254

¹⁵⁹ Cf. KUNG, H., «Arte y cuestión del sentido». En: *Existencia cristiana*, Trotta, Madrid, 2012, p. 217

pretende ser sólo fruto de la imaginación. El arte es un medio privilegiado para expresar contenidos de significado positivo y trascendente. Es, a la vez, una traducción y una reconstrucción de lo real. En este sentido el arte es dislocación: descoloca; interpela.

La obra de arte es siempre acontecimiento. Nos abre a realidades que no aparecen tan claramente; el horizonte vital que se esconde, por ejemplo, tras los zapatos de Van Gogh, y que tan bellamente ha descrito Martin Heidegger en su libro *El origen de la obra de arte*, es una muestra de ello. He ahí un caso elocuente de que en la obra de arte las cosas de este universo visible se entreabren y dejan vislumbrar un nuevo mundo. La imaginación descubre aquellos «posibles» que permanecen ocultos tras la cortina de la realidad fáctica. El arte nos permite descubrir profundidades y perspectivas que hasta entonces nos eran desconocidas y que escapan a la vida cotidiana.¹⁶⁰

En su artículo «*Experiencia estética y trascendencia: la inmersión trascendente en superficie*», el profesor Ricardo Pinilla ha mostrado que cuando se habla de trascendencia en el arte no podemos quedarnos en la connotación que la señala como un ir más allá de lo material de la obra (de la «cosa», diría Heidegger), tampoco a lo que la obra pudiera evocar más allá de ella misma, sino el trascender del espectador. Ha hecho notar, además, que se trata de un trascender peculiar «porque no trasciende desde una suerte de abandono de la experiencia cromática sensible del color, sino desde su profundización en esa experiencia, desde el ahondar en el conjunto sensible que la obra representa en un más acá de los conceptos y funciones generales que harían de ese conjunto un grupo de materiales».¹⁶¹

El profesor Pinilla nos hace caer en la cuenta de que se trata de un movimiento en dos sentidos: se da un trascender hacia dentro de la persona misma y otro hacia fuera de ella. Y a renglón seguido se plantea la incógnita sobre el sujeto que trasciende: ¿quien percibe la obra o el artista al crearla? Yo, particularmente, pienso que ambos. Trasciende el artista al volcar fuera de sí todo aquello que bulle dentro de él, como también el espectador que es interpelado por la obra y lo que subyace a ella.

Por otro lado, el arte, en cuanto expresión de autonomía e independencia, siempre ha sido una herramienta privilegiada para dar un paso adelante, hacia la búsqueda de una certeza fundamental, hacia la consecución del sentido último, hacia la penetración del misterio. ¿Acaso no es la experiencia artística un modo, que tiene el ser humano, de

¹⁶⁰ Cf. DELFOR M., H. «Religion, etica y estetica». En: *Religion*, Trotta, Madrid, 1993, pp. 195-209

¹⁶¹ PINILLA B., R. «Experiencia estetica y trscendencia: la inmersion trascendente en superficie». En: *Budhi, A Journal of Ideas and Culture*, Vol. XIII, No. 1 & 2 & 3, 2009, p. 548

adentrarse en la dimensión misteriosa de la realidad? ¿Qué expresión humana, más que la artística, es capaz de ponernos en condición de barruntar lo trascendente, lo infinito, el *misterio*? Así se aprecia en la música, la pintura, las artes escenográficas, etc. A través de ellas, y de otras expresiones artísticas, el ser humano trasciende el espacio y el tiempo, es capaz de zafarse de toda ideología. Si el arte no consigue este objetivo, cuestionaría la capacidad creativa y la profundidad espiritual de la persona.

En esta misma línea podemos afirmar que el arte de construir el propio proyecto antropológico es el arte del trascender, del ir más allá de la inmediatez. Además, el arte tiene la virtud no sólo de poner en evidencia la *capacidad creativa* de la persona, sino también un gran *sentido crítico*, lo mismo que una profunda *libertad interior*. Todos ellos elementos constitutivos del espíritu creador e ineludibles en el proceso de autoconstrucción del sujeto.

El arte siempre ha tenido un papel emancipador en la vida del hombre. Walter Benjamin fue un gran defensor del mismo. Abogaba por la transformación social a través del arte, el cual, piensa, puede ayudar a revolucionar las ideas. Intenta mostrarnos el arte como un poder emancipador que procura una trascendencia social. Aunque aquí cabe apuntar una pregunta: ¿Le es suficiente al hombre una trascendencia de este tipo?

En todo caso, el arte puede convertirse para el hombre en una esperanzadora anticipación de sentido. Puede ser iluminación de sentido. Ahí es donde descubrimos la posibilidad de que la experiencia artística nos remita a la experiencia antropológica más auténtica y, sobre todo, a la experiencia de la autotranscendencia, ya que abordar la vida como una obra de arte preservará al ser humano del despropósito y la desesperación. El surgimiento de un nuevo mundo desde la obra de arte acaba con todo intento de nihilismo y lo devuelve a un original comienzo.¹⁶²

Para que esto sea posible pienso que nos vendría bien hacer caso a las recomendaciones de Edgar Morín:

«Habría que introducir, por lo tanto, en la preocupación pedagógica del buen vivir, el ‘saber vivir’, el ‘arte de vivir’, y eso es cada vez más necesario, dada la degradación de la calidad de vida que sufrimos bajo el reino del cálculo y de la cantidad, dada la burocratización de las costumbres, los progresos del anonimato, de la instrumentalización en la que el ser humano es tratado como un objeto, dada la aceleración general, desde el *fastfood* hasta la vida más cronometrada»¹⁶³.

¹⁶² Cf. KUNG, H., «Arte y cuestión del sentido», p. 221.

¹⁶³ MORIN, E., *El arte de vivir*, Paidós, Barcelona, 2016, p. 29

Todos estos elementos resaltados por Morín son totalmente opuestos a la esencia del arte: es enemigo de la aceleración, no cronometra la vida; no se detiene en cálculos y cantidades; no instrumentaliza al ser humano...

Morín considera la vida –para nuestro caso, podríamos decir un auténtico proyecto antropológico– una mezcla de prosa y poesía. Donde la parte «prosaica» está compuesta por el hacer (práctica, técnica, materiales) de la vida cotidiana; mientras que la dimensión poética nos sitúa en un estado distinto: la poesía, la música, el baile, el goce, el amor. Conjugar estas dos dimensiones constituye para el hombre una verdadera obra de arte.

No obstante, no podemos olvidar que el arte podría prestarse a tergiversaciones cuando se busca un sentido último. Hans Kung ha observado que con frecuencia en el mundo del arte *se quiere proponer lo nuevo como lo máximo*; pero debemos evitar confundir lo novedoso con lo valioso. Es verdad que la novedad es un elemento neurálgico en la constatación de la creatividad humana; pero ésta no puede ser ley suprema en el arte y mucho menos cuando se trata de la búsqueda de significado con miras a un honesto proyecto antropológico. No siempre lo nuevo es mejor que lo anterior cuando se abordan asuntos de vida. En su rol de artífice de su propio proyecto vital, el hombre no debe romper con todo lo anterior en aras de una cuestionable creatividad. La experiencia artística está vinculada a una tradición que debe ser valorada. El afán morboso de novedad puede terminar arruinando el arte, sobre todo el arte de vivir. Nos hace bien recordar a H. Gardner cuando nos alerta sobre la posibilidad de «una creatividad ‘peligrosa’, ‘fingida’ o ‘falsa’». ¹⁶⁴

Esa advertencia de Gardner me pone a pensar en la severa crítica que hace el filósofo surcoreano Byung-Chul Han a algunas concepciones estéticas actuales en su valioso ensayo *La salvación de lo bello*. Dice este autor que hoy predomina «lo pulido, pulcro, liso e impecable». Es lo que caracteriza la «sociedad positiva» en que vivimos. El autor la llama así porque, según él, se trata de una sociedad donde todo rastro de negatividad - adversidad, sacrificio, sufrimiento- resulta eliminado. Se nota la distancia entre esta manera de pensar y lo que decíamos cuando hablábamos anteriormente de los valores, especialmente de la capacidad de sufrimiento. En una concepción estética como la que describe el filósofo surcoreano, el arte pierde el alma, como diría Kandinsky, y al hombre se le hace imposible cultivar valores actitudinales que le permitan integrar la adversidad en su proyecto de vida. En efecto, cuando Byung-Chul Han habla de sociedad positiva

¹⁶⁴ GARDNER, H., *Las cinco mentes del futuro*, p. 136.

se refiere a una sociedad que reniega de todo obstáculo, que avanza sin necesidad de hacer ningún tipo de resistencias, totalmente chata.¹⁶⁵

Un rostro pulido, por ejemplo, no es expresivo; no contiene mundo (recordemos a Heidegger). Lo verdaderamente bello no busca la complacencia, sino revelar lo sublime. Lo bello seduce gracias a la negatividad que encierra. Las almas bellas tienen algo negativo con respecto al mundo dominante. Son distintas. Desentonan. Se oponen a la vida placentera y se entregan sin medida. Entonces es cuando hablamos de «belleza moral» o de «belleza de carácter». ¿No es lo que precisamente les sobra a los grandes hombres? Recordemos, por ejemplo, a Sócrates. Un hombre sin carácter es un hombre liso; el Sócrates de Platón, por el contrario, es un hombre con sublimes elevaciones.

El recuerdo de Sócrates me hace pensar en Kandinsky y en su magnífico libro, *De lo espiritual en el arte*, publicado hace más de una centuria, pero de una vigencia pasmosa. El artista comprometido con la búsqueda de lo espiritual aparece ocupando el vértice más alto de la pirámide descrita por el pintor ruso en su libro; allí donde «a veces se halla un solo hombre», que suele ser incomprendido, incluso por los más cercanos, llegándolo a llamar «farsante o loco». Con Sócrates, pienso, ha sucedido también lo que dice este autor del destino del artista que ha destacado por su impulso espiritual al realizar una obra de arte: «cuando ya no queda nada de su yo físico en la tierra, se emplean todos los medios para reproducirlo en mármol, hierro, bronce, piedra».¹⁶⁶

Kandinsky ha hecho notar que cuando lo exterior al hombre se resquebraja, este acude al interior, a donde encuentra las fuerzas para mantenerse en pie. Considera que esa vuelta sobre sí mismo la da el hombre gracias a la literatura, la música y el arte. Estas expresiones artísticas se vuelven herramientas transformadoras, además de expresión de lo nuevo espiritual que bulle en su interior. A los que se manifiestan bajo estas expresiones artísticas los llama «buscadores de lo interior en lo exterior».

Para que la expresión artística siga siendo auténtica mediación de lo trascendente en el proyecto antropológico, pienso que conviene tener en cuenta cuatro elementos resaltados por Hans Kung en su artículo «*Arte y cuestión del sentido*»: asumir una nueva *relación con el presente*, cuidarse de todo *impresionismo*, evitar el *conformismo ingenuo* y tener claro que *no todo lo interesante es arte*.

¹⁶⁵ HAN, Byung-Chul, *La salvación de lo bello*, pp. 11-23.

¹⁶⁶ KANDINSKY, W., *De lo espiritual en el arte*, Barral Editores, Barcelona, 1973, p. 25.

En efecto, cuando el hombre se convierte en artista de su propio proyecto antropológico asume *una nueva relación con el presente*. No vive de impresiones e inmediatez, sino que sabe que el presente le catapulta hacia el futuro. No se deja impresionar fácilmente de lo novedoso; sino que lo somete a un profundo discernimiento. «No idolatrará el presente quien, basándose en una confianza por completo fundada, suscriba que somos seres defectibles finitos y, sin embargo, dotados de esperanza y añoranza infinitas, que no hallamos un último sostén en nosotros mismos, sino sólo en el asidero original que también es fundamento y meta original del mundo y del hombre». ¹⁶⁷

En segundo lugar, para ser artista de su propio proyecto antropológico, el ser humano debe cuidarse de todo *impresionismo*. Supera esta tentación quien no se queda en la belleza aparente, quien no fija su mirada en el arte por el arte, sino que procura descubrir la hondura, contenido y plena configuración de éste, así como a lo que el mismo remite. Para que el ser humano llegue a ser artista de su propio proyecto, debe saber valorar con total seriedad el contenido y sentido de la obra de arte. De lo contrario, se verá ahogado por la experiencia de vacío. Recordemos que vaciar la obra de arte de su sentido y contenido es vaciarla de toda semántica. La vida vivida desde la inmediatez cegadora y deslumbrante pierde su sentido de trascendencia y, por lo tanto, su significado último.

Por ser el creador de su propio proyecto antropológico el hombre debe, en tercer lugar, evitar todo *conformismo ingenuo*, así como la cultura optimista que pueda llevarlo a sumergirse en un impresionismo alucinante, que se traduce en fijación en lo momentáneo y una reducción de la mirada a lo objetual. El arte nos abre perspectivas infinitas sobre la problemática de la vida. Ni el carácter «objetual», ni la «actualidad» pueden ser ley suprema en el arte, Y mucho menos cuando se trata de ser artista del propio destino. La vida podría verse ahogada en su propia inmanencia.

Finalmente, dado que el proyecto que es el hombre *se hace haciendo-se* simultáneamente (autor y actor a la vez), conviene tener en cuenta que *no todo lo interesante es arte*, ni todo *happening* es evento artístico. Aquí debe ponerse en evidencia la capacidad crítica del artista, que es el mismo hombre *viviéndose*, para lograr la más auténtica orientación vital y el más alto sentido para la vida propia y la ajena.

Permítasenos dos anotaciones para concluir este apartado: como podemos ver, el arte nos permite acercarnos a la realidad en su conjunto, por eso es una magnífica mediación antropológica. Ni solo materia (dimensión corporal), ni solo forma (dimensión anímico-

¹⁶⁷ KUNG, H., «Arte y cuestión del sentido», p. 221

espiritual); sino dimensiones de una única y misma realidad (el hombre). Por otro lado, habrá que recordar que hay obras de arte para las que el término belleza no es suficiente. El ser humano es una de ellas. Al fin y al cabo, el ser que *es* no es más que imagen del que está llamado a ser (otra vez la *intradistancia* se nos insinúa). Entra en la categoría de *misterio*. En él, más que belleza encontramos huellas de la trascendencia, de lo infinito. Unas huellas que pueden ser imperceptibles, pero ahí están; tal vez se intuyan abrigadas en lo inefable del *misterio*.

3. Condición *intradistante* de la persona y sentido de trascendencia

En los apartados anteriores hemos visto como la «trascendencia ética» y «la trascendencia creativa» son elementos esenciales en el desarrollo del proyecto antropológico. Cabría preguntarse: ¿Es suficiente la creatividad del individuo para hacer este camino? ¿Le basta con una *alteridad* «mundana», esto es, manifestada en la relación con el mundo y con los otros hombres? ¿Es suficiente una relación de responsabilidad con respecto a los demás y a la creación? ¿No nos remiten estas relaciones a otra realidad que las fundamente, que trascienda, incluso, lo espacio-temporal? Es cierto que la relación con el mundo y, especialmente con los otros, es ya una forma de superación de la *intradistancia*, pero ¿satisface por completo la búsqueda humana? Es verdad que hemos afirmado más arriba que la distancia que separa al sujeto de sí mismo (*intradistancia*) podría ser la que hay respecto al otro hombre; no obstante, me pregunto: ¿es esto suficiente? ¿No nos sentiríamos frente a un espejo? ¿Ese otro, no se prolonga hasta donde no es más que imagen de un Otro mayor, inabarcable y dador de sentido, a la vez? ¿No tendremos que preguntarnos por otro nivel de trascendencia?

3.1 En busca de otro nivel de trascendencia

Somos testigos de que en cada experiencia satisfecha siguen latentes tanto el deseo como el anhelo de un sentido abarcador. Sigue presente la pregunta por el sentido del todo. No acaba la insatisfacción. ¿Cómo salir de ese dilema provocado por el Deseo puesto en nosotros por el mismo Ser absoluto, por lo Infinito? ¿Cómo satisfacer la «insaciable» búsqueda de lo incondicionado? Ya hemos visto en otra parte de nuestro trabajo cómo diversos autores no son ajenos a esta problemática. Nos hemos detenido de modo especial a considerar algunos planteamientos de tres de ellos: Agustín de Hipona, Ernst Bloch y Emmanuel Levinas. Este último se nos muestra sumamente enfático: «el deseo metafísico tiende hacia lo *totalmente otro*, hacia lo *absolutamente otro*. [...] Desea

el más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo. [...] El deseo es deseo de lo absolutamente Otro».¹⁶⁸ Es así como el filósofo de origen judío, propulsor de una ética situada en el ámbito de la metafísica, nos remite a otro orden de realidad. En la relación con el otro hay un tercero oculto, como huella o enigma, ausente y presente a la vez.

Pienso que, si queremos acercarnos aún más a una posible solución de la *paradoja humana*, esto es, a la experiencia de ser y no ser, tal como hemos visto más arriba, debemos situarnos más allá de las respuestas «inmanentistas» y abrirnos a una trascendencia que vaya más allá de la ética, donde esta encuentre su sentido último. La ética sigue siendo parte de «esta patria» donde el hombre no parece tener ciudadanía definitiva. No se trata de una tarea imposible ya que, tal como han afirmado distintos autores, renunciar a la perspectiva inmanentista y abrirse a la trascendencia es algo que responde a la esencia del hombre. Pienso que una antropología que se mantenga fiel al ser mismo del hombre debe permanecer abierta a lo que está más allá del mundo de la física; debe dejar abierta la puerta a la posibilidad de un Ser trascendente. Es necesario insistir en que esta apertura del hombre a la trascendencia lo implica en su totalidad, tanto en su interioridad como en su exterioridad.

Cuando hablamos de trascendencia, en este sentido, nos estamos refiriendo a la condición humana de poder superar fronteras, rebasar barreras, ir más allá, incluso, de la realidad espacio-temporal, para entrar en una relación libre con otra *alteridad*. Esto es posible porque el hombre es espíritu. En efecto, el ser espiritual del hombre no es un acto o una facultad del hombre; es algo que forma parte de su estructura fundamental, de su dimensión metafísica constitutiva. Gracias a su dimensión espiritual el hombre no permanece prisionero de la inmanencia.

Sea como sea, no han faltado autores que han pretendido dar a esa proyección trascendente del hombre un significado inmanente. Buscan explicar la superación de lo que el hombre es en su vida concreta proponiendo soluciones inmediatas. Me refiero, por ejemplo, a Comte, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Bloch, Sartre, etc. Para todos ellos, la respuesta a la experiencia de *intradistanciamiento* del ser humano la encuentra el hombre en esta vida. Incluso la tesis fundamental que recorre toda la obra de Bloch es ésta: «esto es lo decisivo: trascender sin trascendencia». O, lo que es lo mismo: trascendencia sin trascendente. De igual modo sucede con Sartre, quien pide al hombre que desde su libertad se invente a sí mismo, que el hombre sea el ideólogo o creador del hombre. Con

¹⁶⁸LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, pp. 57-58.

ello sugiere que el hombre puede inventarse a sí mismo sin necesidad de ninguna intervención de algún ser fuera de él. Ante estas propuestas, nos preguntamos: ¿satisfacen las respuestas inmanentes el deseo de trascendencia provocado por las inquietudes que despiertan en el hombre su experiencia de vivir distanciado de sí mismo? ¿Puede un ser finito, herido por su propio *intradistanciamiento* inventar un ser que ansía la infinitud, que sufre por no alcanzarla? Si fuera así, ¿no sería su propio verdugo?

Von Balthasar ha llamado *titanismo* a la pretensión del hombre de darse a sí mismo la plenitud anhelada. En su obra señala cómo todo el que ha pretendido encauzar su proyecto vital desde una actitud prometeica ha terminado viviendo de forma dionisiaca. Hay experiencias humanas que deben ser acogidas como don y no como conquista del propio hombre. Piensa este autor, sobre todo, en los pensadores del siglo XIX: Fichte, para quien «el yo empírico se asegura su propio carácter absoluto»; Schopenhauer y su «voluntad ciega de vivir»; la «voluntad de poder» de Nietzsche; el «*élan vital*» de Bergson y el «impulso vital» de Max Scheler. En las propuestas de todos estos autores, al pensar la condición humana, es el hombre el que sale perdiendo, ya que al pretender tener en sí mismo la fuerza de la trascendencia –a veces sin la referencia al Trascendente– terminan en el cataclismo del mismo hombre finito.¹⁶⁹ Me pregunto: ¿encuentra éste respuesta definitiva a su *intradistancia* manteniéndose encerrado en sí mismo?

No hay duda de que una vida sumergida en la inmanencia, y, por lo tanto, propensa al absurdo y a la náusea, es como vivir en un encierro. Quien se resigna a su condición *intradistante*, ¿no estará padeciendo una especie de cautiverio? A veces el ser humano se confina en su propio yo arrastrado por el orgullo que lo lleva a rechazar la posibilidad de lo sobrenatural en la historia. Cuando se vive esta actitud se corre el riesgo de ser visitado por dos males que señala muy bien Gabriel Marcel en su ensayo «*El rechazo de la salvación y la exaltación del hombre absurdo*»¹⁷⁰: el sinsentido generalizado (la experiencia de sentirse en una especie de «tierra de nadie») y el *taedium vitae* (el aburrimiento, el disgusto de vivir). Ambas experiencias podrían llevar a la persona a un nihilismo absoluto.

¿No estamos aquí ante lo que hemos considerado en otra parte de este trabajo la frustración del proyecto antropológico? ¿Encerrarse en la propia inmanencia, y permanecer metido en ese cautiverio, no es una forma de suicidio, de «autofagia»? El suicidio no se reduce solo a lo biológico, cuando del proyecto humano se trata; también

¹⁶⁹ VON BALTHASAR, H.U. *Ob. cit.*, p. 395.

¹⁷⁰ MARCEL, G., *Homo viator*, pp. 195-221.

lo puede ser biográfico. Repito, ¿dejar la vida encerrada en sí misma, en el propio «yo», sin abrirse a la posibilidad de una trascendencia, tanto horizontal como vertical, no es una forma de suicidio? Gabriel Marcel nos confirma en nuestro pensamiento, cuando sostiene que existen muchas maneras de destruirse, entre las que puede haber suicidios espirituales. De este tipo, sostiene, es la pretensión de autodivinización. Cuando el hombre ocupa el lugar del Trascendente, queriendo darse a sí mismo la plenitud, termina siendo ahogado por su propia inmanencia.¹⁷¹

Si intentáramos acercarnos a la realidad humana conformándonos sólo con lo inmanente que hay en el hombre, correríamos el riesgo de caer en un antropologismo. Igualmente, si abordáramos la existencia del hombre sin tomar en cuenta la dimensión trascendente de este, nos quedaríamos en un existencialismo inmanentista al estilo heideggeriano o sartreano. ¿No fue precisamente eso lo que les pasó a algunos filósofos existencialistas que quedaron atrapados en su propia existencia? Si nos miramos a nosotros mismos con cierta honestidad caeríamos en la cuenta de que no somos el fundamento de nuestro ser, sino que la misma razón nos remite a otra realidad distinta, nos sentimos abiertos a otra realidad que nos trasciende.

Esto es importante tenerlo en cuenta porque es la única manera cómo podemos situar al hombre más allá del naturalismo; este no está determinado por fuerzas vitales y sociales, sino que es libre de ellas y puede hacerse responsable de su propio proyecto antropológico. Es la forma como podemos recuperar la existencia del hombre de las garras de los hechos biológicos (Darwin), psicológicos (Freud) y sociológicos (Comte). Contrario a lo que podrían pensar algunos, al incluir la trascendencia como parte del proyecto antropológico, estamos siendo fieles a una auténtica imagen del hombre, la cual me resulta impensable sin esta categoría. Como hemos visto a lo largo de este trabajo, una concepción del hombre en consonancia con lo que está llamado a ser desborda los límites de la facticidad y de la inmanencia. Si la realidad humana no es remitida a otra realidad que la fundamente, el hombre no sería más que un simulacro de sí mismo.

Ahora bien, si la trascendencia trata de una experiencia eminentemente personal, que forma parte de la estructura humana, entonces es mejor hablar de *autotrascendencia*. En este sentido, Viktor Frankl, en su libro *El hombre en busca del sentido último*, nos ha hablado de la cualidad *auto-trascendente* del ser humano; término con el que se refiere al «hecho intrínseco de que el ser humano ‘se relaciona con’ y se ‘centra siempre en’ algo

¹⁷¹ Cfr. *Ibid.*, p. 283

diferente a sí mismo: mejor dicho, algo o alguien diferente a sí mismo»¹⁷². Es propio de la estructura antropológica del hombre estar abierta a la alteridad, hacia algo o alguien que no es él mismo. Estas consideraciones nos permiten afirmar que el hombre está diseñado para que sea posible la trascendencia.

En todo caso, una reflexión filosófica sobre el significado de la vida debe tener en cuenta la pregunta por el sentido trascendente de la persona humana; sería nefasto un proyecto antropológico que no apuntara más allá del propio hombre. La misma historia humana ha sido testigo del fracaso que esto significa para la condición humana. Cuando el hombre se ha cerrado a la posibilidad de que haya en su vida algo más que él mismo, se niega a las experiencias cumbres que despiertan los valores de la justicia, la verdad, la belleza, la bondad, de los cuales hablamos en otra parte. Incluso la acción moral y la acción política deben remitir, necesariamente, a una realidad que está más allá. De lo contrario se corre el peligro de caer en los totalitarismos que destruyen al propio hombre. Preguntarse por la realidad última y por el sentido es, por consiguiente, cuestión humana, como hacerse cargo de la propia vida.

Así, bajo la cuestión de la autotrascendencia quedan cobijadas las cuestiones metafísicas, éticas y religiosas. Masiá Clavel recoge a estas tres bajo la etiqueta de «relatos de esperanzas». Y sostiene que estas cuestiones, como sus contrarias (las posturas antimetafísicas, antiéticas y antirreligiosas, tienen que ver con el sentido de la vida. No deja de reconocer, sin embargo, que estos «relatos de esperanzas» aparecen afectados por la incertidumbre (metafísica), la contradicción (ética) y la duda, lo mismo que la ambigüedad (religiones). Constata, además, que al amparo de estos tres ámbitos de la realidad han surgido pensamientos, prácticas y creencias que han procurado salvar lo humano, así como destruirlo.¹⁷³

Habiendo visto la necesidad de un fundamento que sostenga, trascendiéndolo, al mismo hombre, habría que preguntarse por el nombre que mejor se ajustaría a dicha realidad. ¿Basta llamarla Trascendencia, así, sin más? ¿Destino? ¿Energía? ¿Vida? Me pregunto: ¿No resultaría demasiado impersonal lo que se esconda debajo de esos conceptos al momento de pensar la alteridad? Me parece que la concepción de un «Dios personal» es la que mejor encaja en este proceso de búsqueda. Si es así, estamos impelidos

¹⁷² FRANKL, V., *El hombre en busca del sentido último*, p. 184. E insiste en otra de sus obras: «ser hombre significa estar orientado y ordenado a algo que no es uno mismo. La existencia humana se caracteriza por su autotrascendencia. Cuando la existencia humana no apunta más allá de sí misma, la permanencia en la vida deja de tener sentido, es imposible». (*El hombre doliente*, p. 53)

¹⁷³ MASIÁ CLAVEL, *Ob. cit.*, pp. 213-218.

a buscar respuesta en una *trascendencia teocéntrica*. En efecto, ¿no convendría anteponer a la horizontalidad de la existencia, la filiación vertical, la relación del hombre con Dios? De esta manera aparece Dios en el horizonte.

3.2 Dios en el horizonte

Lo primero por lo que tendríamos que preguntarnos es por la posibilidad de que el hombre esté «diseñado» para entrar en relación con una *alteridad* absoluta. Ya habíamos adelantado una respuesta afirmativa en la primera parte de este trabajo al considerar su dimensión espiritual. Ahora procuraremos indagar, contando siempre con ciertas limitaciones, en la posibilidad de dicha relación.

Hemos señalado más arriba que el deseo mantiene al ser humano en una búsqueda constante de sentido. Además, debemos recordar también que el hombre es espíritu encarnado y en cuanto tal vive su vida en tensión hacia lo infinito. Es esa experiencia la que le coloca frente al sentido último y le hace preguntarse por el Ser absoluto. Demos ahora un paso más.

Viktor Frankl, con la autoridad que tiene en cuestiones del «sentido», relaciona éste con la espiritualidad (o religiosidad del hombre). Para él, sentido de la vida y dimensión religiosa de la persona son inseparables. Considera que quien se ha preguntado seriamente por el sentido de la vida se abre a la pregunta por el Absoluto; y al revés, ser religioso es preguntarse por el sentido de la existencia.

Para el humanista vienés no sólo hay un sentido, sino también un *último sentido* (ultrasentido, lo llama, a veces). En su análisis existencial, descubre que el hombre, en su misma estructura, se siente empujado a preguntarse no sólo por el sentido, sino también por el *ultrasentido*; o lo que es lo mismo, por un Ser trascendente. Para él, la fe religiosa puede ser considerada una confianza en este ultrasentido. Según esta manera de pensar, la pregunta por el ultrasentido y la pregunta por Dios son inseparables.

También Wittgenstein, en algún momento de su recorrido vital, se nos muestra del mismo parecer. En su diario filosófico, escribe (11 de junio de 1916): «Al sentido de la vida, esto es, al sentido del mundo, podemos llamarlo Dios. Y vincular a ello la comparación de Dios como Padre. La oración es la reflexión sobre el sentido de la vida [...] Sí, creer en Dios significa ver que *no todo se reduce a los hechos del mundo*. Creer significa descubrir que la vida tiene sentido».¹⁷⁴ Con estas palabras, Wittgenstein deja

¹⁷⁴WITTGENSTEIN, L., *Diario filosófico*, Barcelona, 1982, pp. 165-167 (cursivas del autor).

muy mal parados a sus detractores, que, apoyados en aquella afirmación suya donde defiende que de lo que no se puede hablar más vale hacer silencio, lo consideran sospechoso ante el problema de Dios.

Si la estructura espiritual del hombre lo dispone para la pregunta y búsqueda de sentido, incluso del sentido último, también debemos explicar desde allí su apertura al infinito, a la totalidad, al absoluto, al Ser trascendente, quien más que una idea, es un tú que está presente en su interior. Forma parte de su estructura, de su «yoidad», dice Frankl.

Sostiene al respecto que en el inconsciente humano no se trata de un mero inconsciente impulsivo, como defendía Freud, sino también de un inconsciente espiritual. Freud, redujo la actividad del inconsciente a la impulsividad, haciendo de él un almacén de impulsividad reprimida; Frankl amplía su contenido y, además de la impulsividad inconsciente descubre en el hombre una espiritualidad inconsciente. De esa espiritualidad inconsciente se desprende, a juicio de este autor, una religiosidad inconsciente. Él lo llama «un estado inconsciente de relación con Dios». Esa presencia inconsciente permanece latente en el hombre bajo la forma de una relación trascendental. En su religiosidad inconsciente el hombre deja traslucir, en su inmanencia, al Tú trascendente. Estos descubrimientos han llevado a que Frankl defienda una ‘fe inconsciente’ en el hombre. Todo esto viene a significar que en el hombre hay una tendencia inconsciente hacia Dios, esto es, una relación inconsciente, pero intencional, con Dios. Al hablar de «Dios inconsciente», Frankl quiere decir que en el hombre Dios está presente, aun cuando este no tenga plena conciencia de esa presencia o la reprima. La estructura ontológica del hombre aparece referida a Dios. Dios está escondido en el hombre y es decisión de este último hacer consciente dicha presencia.

Ahora bien, cuando Frankl habla de «Dios inconsciente», aclara que esa presencia de Dios en el hombre no se da en un sentido panteísta, no es que Dios «viva» dentro de nosotros. Eso sería, a su juicio, «una teología de aficionados»; tampoco debe entenderse en sentido ocultista, donde el inconsciente gozaría de omnisciencia, pues estaríamos ante «una metafísica ‘cortocircuitada’», por lo irreflexiva y de corto alcance; además, no se trata de «un algo por sí mismo, no es un ello independiente». La presencia de Dios en el hombre forma parte de su estructura personal, pero sin confundirse con éste. No es «algo» que venga de fuera, un «ello», como lo concibe Jung y que Frankl critica. Se trata de «algo» que forma parte del yo. Por eso, para Frankl, no se trata de algo impulsivo, puesto

que nadie hace que el hombre crea; es un asunto personal, una *acogida* hecha desde la libertad.¹⁷⁵

Estas afirmaciones de Frankl nos colocan en un lugar privilegiado para responder a la pregunta acerca de la posibilidad de la relación del hombre con esa *alteridad absoluta* que llamamos Dios, que en definitiva es la pregunta sobre a qué tiende el hombre. Pienso que estamos en condición de responder que el hombre tiende a lo Absoluto. También podemos afirmar que esa tensión forma parte de su propia estructura personal. Para ver satisfecha su búsqueda, lo único que tiene que hacer es acoger y seguir esa tensión. «La tarea obligatoria del hombre es, entonces, poner en acto un mecanismo ya establecido, o una estructura ya puesta de antemano y, por la misma razón, una posición ineludible, necesaria y absoluta».¹⁷⁶ Esa posición primigenia, libre y voluntaria (*anárquica*, que diría Levinas), puede ser muy bien identificada con Dios. Evidentemente, está en manos del hombre rechazar o aceptar seguir ese camino. Es un asunto de *decisión personal*. El Absoluto está sembrado en su interior, y el hombre puede rechazarlo o acogerlo. Para eso, se le ha dado la libertad: para que se abra a la trascendencia o permanezca en cautiverio.

En la primera parte de su *Fenomenología de la revelación*, Gustavo Baena se dedica a hacer una antropología metafísica, para mostrar cómo la revelación trascendental ocurre en el acto creador de Dios, quien, por su libre voluntad, sale de sí mismo y se da al hombre tomando posición en su estructura antropológica, sin comprometer su trascendencia; este, a su vez, hace suya la posición de Dios en él acogiendo la estructura esencial de su existencia, y la afirma por medio de las acciones categoriales de su conciencia intencional. Cuando el hombre actúa siendo fiel a su propia estructura existencial se encuentra actuando como el mismo Dios: saliendo de sí en favor del otro. En eso consiste, a su juicio, la *autotrascendencia*. En este sentido, la *autotrascendencia* es la afirmación práctica de la revelación trascendental o voluntad de Dios sobre el hombre. El hombre alcanzará más autenticidad («más ser») en la medida en que se comprometa una y otra vez con el otro. Es así como el otro resulta la mediación humana en donde Dios hace efectiva la *autotrascendencia* del hombre.

¹⁷⁵FRANKL, V., *La presencia ignorada de Dios*, pp. 66-72.

¹⁷⁶BAENA, G., *Fenomenología de la revelación*, Navarra, Verbo Divino, 2011, p. 166. En su voluminoso estudio Baena, siguiendo a K. Rahner, quien, a su vez, se auxilia de autores como Santo Tomás, Kant, Marechal y Heidegger para elaborar su sistema teológico, intenta dar cuenta de cómo se lleva a cabo la revelación de Dios. Distingue entre revelación trascendental y revelación categorial. La primera corresponde a la iniciativa divina de tomar posición en el hombre sin comprometer su trascendencia; la segunda, a la forma como el hombre con su pensar y actuar revela esa presencia de Dios en él.

La similitud de los planteamientos de Baena respecto a los de Levinas no podían ser más evidentes, sobre todo cuando nos encontramos con afirmaciones como la siguiente:

«La tendencia hacia el ‘otro’ en nuestras operaciones intencionales es la que concretiza el existencial divino, que con su poder nos saca de nosotros mismos liberándonos de nuestra finitud encerrada en sí misma y nos hace trascender hacia el ‘otro’, pero precisamente por mediación del otro. Dios se vale de lo otro como mediador para provocar los sentimientos que nos mueven hacia una autotrascendencia efectiva en el otro».¹⁷⁷

Tal vez sea el arraigo de lo absoluto en el hombre lo que explique su persistente insatisfacción, a pesar de los logros obtenidos. Todo lo que el hombre alcanza siempre tendrá que ser ubicado en un penúltimo lugar respecto a la respuesta definitiva que representa lo absoluto. Todo esto viene a desmentir el pensamiento según el cual la cuestión de Dios debe ser identificada solo con el problema del más allá, olvidando que se trata de un asunto netamente humano. Es una *posibilidad* a la que puede llegar todo aquel que se ha atrevido a hacerse la pregunta por el sentido último. Es una cuestión que compete a la realidad humana, y, por lo tanto, se trata de un asunto existencial. Para Zubiri, por ejemplo, no es que el hombre tenga experiencia de Dios, es que el hombre *es* experiencia de Dios.

Pienso que desde esta perspectiva podemos encontrar una explicación satisfactoria a la responsabilidad infinita del yo con respecto al otro. La apertura hacia el otro se da gracias a la presencia de Dios en el hombre, sea este creyente o no. En su monumental obra Gustavo Baena hace un fino análisis de cómo el hombre da a conocer la voluntad de Dios en sus actos categoriales cuando actúa del mismo modo como Dios lo hace: saliendo de sí mismo en función del otro.¹⁷⁸ En su comportamiento el hombre revela la calidad de su respuesta. Es lo que Levinas, por su parte, llama testimonio. En el «¡aquí estoy!» que el yo expresa al otro, sea con palabras o con su mera presencia, da testimonio del Infinito que le habita. Con esto no estamos afirmando que la bondad solo se dé en el corazón del creyente, sino que es Dios, formando parte de la estructura antropológica del hombre,

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 255. La segunda y tercera parte de su obra (casi ochocientas páginas) la dedica el autor a mostrar cómo lo que aparece en la Biblia es revelación categorial. En el Antiguo Testamento la llamada a una ética individual y social es permanente (pensemos en el estatuto de viudas, huérfanos y extranjeros a que tanto alude Levinas en sus escritos), es lo que exigen los profetas y contienen las enseñanzas sapienciales. El punto más alto de esta revelación se da en Jesús de Nazaret, testigo de la absoluta autotrascendencia con su acción misericordiosa, en quien revelación trascendental y revelación categorial coinciden; luego, la comunidad cristiana de los orígenes, con su vivir cotidiano, aparecerá como revelación categorial, como ya había sucedido con el pueblo de Isarel en el A.T.

¹⁷⁸ Estas líneas recogen lo esencial del planteamiento de Baena: «El carácter propio de la personalidad de Dios es crear saliendo de sí mismo. Se sigue, en consecuencia, que las operaciones intencionales que ponen en acto la existencia, son auténticamente interpretativas de la posición del ser absoluto, si también están orientadas en esa misma dirección...» (p. 23)

quien le saca de sí en función del otro, sea el sujeto creyente, o no. Estamos ante el espinoso problema de la fundamentación del actuar humano. ¿Puede ser el hombre el fundamento de su propia actuación? ¿No reclama el mismo actuar humano una fundamentación que vaya más allá de sí mismo?

Según todo lo anterior, no es de extrañar que el hombre se nos revele como un ser esencialmente religioso. Se podría considerar uno de los elementos fundamentales del proceso de hominización y de humanización. Todos los grupos humanos de los que se tiene noticia muestran claros indicios de su relación con la divinidad. Y al ser la pregunta por el sentido una pregunta por el significado de la vida misma, cuando la vida se ve más golpeada es cuando con mayor fuerza surge la inquietud por lo trascendente. Y tal vez sea la incapacidad humana para dar una respuesta satisfactoria y definitiva a esta cuestión lo que ha llevado a indagar en la experiencia religiosa como posible respuesta; por lo que podemos afirmar que la experiencia religiosa tiene su fundamento en la necesidad de búsqueda de sentido a la propia existencia humana. Con esta afirmación no estamos negando la posibilidad de que algunos quieran, e incluso afirmen, encontrar dicho sentido en otros ámbitos de la realidad.

Se suele aludir a tres sentidos relacionados con la religión según el origen que se acepte de la misma palabra. En primer lugar, la religión se relaciona con la palabra *re-eligere* (san Agustín), queriendo indicar con ella el esfuerzo y la decisión del hombre por reestablecer los vínculos con Dios tras la caída en el pecado original; una segunda concepción tiende a relacionarla con el término *re-legere* (Cicerón, siglos II-I a.C), como relectura de la propia existencia, como consecuencia del culto y honor tributados a Dios por parte del hombre, en cuanto señor y principio de todo; sería una relectura de la realidad concibiendo a Dios como su fundamento; finalmente, se la suele emparentar con el vocablo *re-ligare* (Lactancio, siglos, III-IV d.C), con el que se resalta el vínculo específico y constitutivo que hay entre el hombre y Dios.

En cualquiera de los tres casos, pero especialmente en los últimos dos, la religión es vista como una realidad que tiende a esclarecer (o reestablecer) el sentido de todo lo que existe y acontece, a iluminar el *quehacer* mismo del hombre, a proponer un *destino* existente, pero desconocido, que al descubrirse libera, a dar *cohesión* al conjunto de la existencia humana, ofreciéndole una *orientación* singular. La respuesta que la religión aporta a la pregunta por el sentido de la vida puede resumirse en el término «trascendencia». Toda verdadera religión pretende ser un camino de salvación para el hombre. Es a ello que apunta von Balthasar cuando nos dice que «lo divino, en la medida

en que es percibido y reconocido como tal, es el valor supremo y suficiente en sí, que es capaz de dinamizar a todo hombre en su camino hacia la trascendencia [...], a fin de que el hombre pueda llegar a ser, y ser realmente en Dios, lo que en sí mismo jamás hubiera podido llegar a ser, y ser en realidad». ¹⁷⁹

En cuanto mediación para releer la realidad la religión ayuda al hombre en su búsqueda de autenticidad y verdadera identidad, le orienta en su búsqueda de saber lo que es o está llamado a ser. Ciertamente, el hombre no se ha conformado con leer su realidad a la luz de lo que hay en él de común con la naturaleza (biología, zoología, etc.), sino que ha querido hacer una relectura más elevada y decisiva de su condición humana. En esta relectura ha descubierto la posibilidad de una trascendencia que lo sitúe más arriba de cualquier otro ser viviente, de que a partir de él es que el resto de la creación alcanza significado.

El hombre de todos los tiempos ha soñado, pues, con una trascendencia que le permita situarse más allá de todo inmanentismo. La pregunta que se desprende, al respecto, es esta: ¿debe ir tras esa «otra patria» donde sea posible alcanzar su identidad, dado que no hay «patria definitiva» para él aquí y ahora? ¿Necesariamente tiene el hombre que mirar más allá de este mundo? ¿Qué podemos concluir al respecto?

3.3 ¿Mirar más allá de este mundo?

Sí, pero sin salirse de éste. Es cierto que el hombre no encuentra su «patria definitiva» en este mundo, ni en «su mundo»; pero aquí comienza a caminar hacia ella. Vive de alquiler, mientras aguarda esa «patria definitiva» y tan anhelada. En efecto, el recorrido que hemos hecho apunta a que debemos abrirnos a un «mundo» que sobrepase la inmediatez. De hecho, nos hemos preguntado más arriba por la posibilidad de que el hombre pueda conseguir llegar a ser él mismo en «otra parte», dado que todo parece indicar que no encuentra «su patria» en este mundo. Esto es, que vea superado el *distanciamiento interno* que lo atenaza, manteniéndolo en constante movimiento, en búsqueda permanente de su ser. ¿O es que, acaso, el hombre está abocado a dar vueltas sobre sí mismo en un eterno retorno? ¿Es lo circular la figura que mejor describe la condición humana?

No obstante, debemos ser conscientes de que esperar que el proyecto humano alcance su realización plena más allá del tiempo y del espacio *no es un dato científico*; se trata de

¹⁷⁹ VON BALTHASAR, H. U. *Ob. cit.*, p. 319.

una *decisión personal*. Para abrirse a esa posibilidad el hombre tiene que superar, tal como defiende Viktor Frankl, la idea del «nada más que...». No es verdad que no haya *nada más que* lo que pretende explicar el biologismo, el sociologismo, el psicologismo o, en fin, el antropologismo. Todos esos «ismo» no son más que modos de idolatrar la inmanencia, no hacen justicia al misterio que encierra la condición humana en su tensión hacia la trascendencia.

Me gusta pensar la vida como una obra en dos volúmenes, donde de ningún modo, al terminar el primer volumen -etapa espacio-temporal del hombre-, el proyecto queda truncado o inconcluso, sino abierto a un desarrollo posterior, donde alcanza su culminación. Lo primero cuenta, pero el argumento no queda agotado. Insisto, esta idea escapa a la verdad científica; pero no quiere decir que no tenga sentido y que, por lo tanto, no sea real. Al culminar el primer volumen la obra está incompleta; pero no necesariamente abortada. Esta «posibilitación» del hombre, la de ver completada la obra, pasa al segundo volumen a la espera de su finalización. El argumento de nuestra obra no se acaba con la muerte. Es cierto que nada podemos saber teóricamente sobre la esfera de lo incondicionado, de lo que se mueve en el ámbito del ser puro; no obstante, con Hans Kung podemos decir que «se trata de una certeza del futuro, no basada en una investigación sobre él, sino en la esperanza de él... [ya que] la respuesta a la pregunta por el sentido último no la puede dar la ciencia natural, sino únicamente una confianza (del todo razonable) [sic]». ¹⁸⁰ No olvidemos que el pensamiento no agota necesariamente el Ser y que la realidad es más rica que lo que podemos captar.

Un pensamiento semejante ha sido expuesto por Gabriel Marcel, filósofo del misterio y de la esperanza cristiana. Partiendo de su propia experiencia, nos dice:

«En el horizonte de mi pensamiento, incluso de mi vida cotidiana, descubro una confianza, no inquebrantable, pero cada vez más firme, en esta otra realidad, cuya presencia es la única que puede asegurar en cierto modo nuestra marcha por desgracia cada vez más vacilante en medio de un mundo que se derrumba». ¹⁸¹

En su ensayo «*Un esbozo de una fenomenología y una metafísica de la esperanza*», Marcel nos coloca ante dos comprensiones distintas de la esperanza: hay un esperar que no nos afecta existencialmente (como cuando espero un amigo) y otro que nos atañe tanto que tiene un verdadero carácter salvífico (como cuando se espera salir de una situación de cautividad). ¿No será la *intradistancia* humana una situación de este tipo? ¿La

¹⁸⁰ KUNG, H., «Sí a la vida eterna». En: *Existencia cristiana*, pp. 140-144.

¹⁸¹ MARCEL, G., *En camino. ¿Hacia qué despertar?*, Salamanca, Sígueme, 2012, p. 57.

posibilidad de verse atrapado en el absurdo no exigirá del hombre abrirse a una acción salvífica por parte de alguien que le sobrepase? Cuando el ser humano se encuentra atrapado en su propia inmanencia, dando vuelta sobre sí mismo, queda rendido a la repetición, frustra el tiempo futuro, desnuda el porvenir de toda vitalidad, hasta el punto de ver malograda la esperanza. Para el filósofo francés, la esperanza solo es posible si no se pone la confianza en lo que se tiene, y lo único que el hombre tiene es su propia inmanencia.

Lo que se da en la esperanza es la «certeza», en cuanto confianza, de que ocurrirá lo que se espera. Eso que el hombre concreto espera puede expresarse con una brevísima fórmula: «tú me salvarás». Dicho de otra forma: «yo espero en ti». Se trata de una seguridad que se ubica más allá (¿o más acá?) de toda experiencia fáctica. Sobre la confianza que tiene el que espera no hay crítica objetiva que se imponga.

Esperar es una decisión tan humana como lo es amar o confiar. Es un asunto de libertad. Y, como sabemos, la libertad humana siempre debe ser tenida en cuenta en todo camino pretendido por el hombre. La esperanza, como todo lo dado al hombre es don y tarea; virtud y compromiso. También en este ámbito el *es* y *se hace* aparece con toda su fuerza. La esperanza supone tener razones para esperar.

Pienso que tiene razón Marcel cuando defiende que la esperanza sobrepasa el deseo, lo trasciende, y cuando nos alerta de una posible confusión entre ambas realidades. Si el deseo sigue estando presente en el individuo, la esperanza se ubica en un ámbito metafísico. Aquella es del cielo, nos dice, mientras que este es de la tierra. En efecto, si seguimos el planteamiento de Levinas, por ejemplo, lo deseable se hace presente en el yo despertando el deseo; la esperanza no, permanece ausente, lo propio de ella es el tiempo futuro y solo en el cielo encuentra su cumplimiento definitivo.

Hemos dicho más arriba, que lo que sucede en el primer volumen de nuestra historia personal cuenta para el segundo, puede ser considerado su fundamento. La esperanza, en este sentido, no consiste en la destrucción de todo lo anterior. Pienso que la fórmula propuesta por Marcel se adapta muy bien a lo que quiero decir: «Como antes, pero de otra forma y mejor que antes».¹⁸² O si quisiéramos recurrir a la que Levinas utiliza en otros contextos: «de otro modo que ser». Podemos decir que lo que sucede en ese segundo volumen de nuestra obra es lo que Marcel llama «promoción inaudita» o «transfiguración».

¹⁸² MARCEL, G., *Homo viator*, p. 79.

Abrirse, pues, a la posibilidad de un *supersentido* es una cuestión de *decisión personal*, puesto que se trata de lo que Marcel ha venido a llamar un asunto meta-problemático, esto es, perteneciente al ámbito del misterio. Nótese que cuanto aquí hablamos de decisión personal nos referimos a la disposición del sujeto para acoger el misterio. No se puede pretender una respuesta dada desde las ciencias naturales, ni desde ninguna otra instancia. Es un asunto que reclama por parte del hombre no una solución, sino una decisión: *la acogida*. Como sabemos, las decisiones en la vida del hombre no responden a una necesidad lógica; ya que cuando se trata de acontecimientos existenciales esta nos puede presentar alternativas contradictorias (optar por el absurdo o el «supersentido», por ejemplo) como si ambas opciones fueran «razonables». Cuando aquí hablamos de decisión nos estamos refiriendo a la respuesta (confianza) del hombre a la iniciativa divina.

Lo que el hombre se juega aquí es la posibilidad de que su vida caiga en el vacío o se vea sostenida más allá de tiempo y espacio. El hecho de que ambas respuestas, la del «absurdo absoluto» y la del «supersentido absoluto» sean legítimas, además de posibles, indica la responsabilidad incuestionable del sujeto en un asunto que le resulta de capital importancia. Ante una cuestión de tanta envergadura, como es el del destino último, al hombre no se le exige solo una respuesta, sino una decisión, la cual se ubica más allá de lo meramente intelectual, exigiendo *adhesión total*. Hay que insistir, no se trata de un conocimiento objetivo, sino de una opción personal. Por eso la libertad siempre será crucial, porque soy libre tengo la posibilidad de renegar de la espera en un ser absoluto.

En el más allá (segundo volumen de nuestra existencia) es donde la condición *intradistante* del hombre encuentra su respuesta definitiva. Si en la autotrascendencia (responsabilidad para con el otro) había encontrado una primera respuesta (ética); ahora, en la comunión con el Otro encuentra la definitiva (teológica). El otro, en cuanto imagen, nos remite al Otro en cuanto original. No se trata, por lo tanto, de dos estadios de una misma cuestión, sino de las dos caras de una misma y única experiencia. ¿Es que acaso podría haber comunión con el uno sin que la haya con el otro? El Espíritu sigue siendo el tercero que une a los distintos. La revelación trascendental (teológica) solo puede ser «captada» por el hombre en la mediación de la revelación categorial (ética).

Ese mas allá, del que hablamos en el párrafo anterior, es un misterio que nos envuelve, sin él la vida humana pierde su peso. Quien piensa tanto la vida como la muerte no es un yo trascendental, sino el yo de carne y hueso que es cada uno; el hombre que espera y que ama. La conciencia que ese hombre concreto, que soy yo, tiene de la muerte no se reduce

a la certeza de la descomposición corporal. Me resisto a creer que el hombre sea un ser para la muerte –el ser para la muerte heideggeriano da la idea de una condenación, en cuanto ley que ha de cumplirse necesariamente-; en todo caso solo lo sería en su condición biológica, pero no biográfica. Lo que nos llevaría a un dualismo antropológico; exactamente lo contrario de lo que hemos venido defendiendo en este trabajo. Cuando pensamos en la muerte de un ser querido no pensamos en el cadáver, sino en la persona como tal.

Para Marcel amor y esperanza son inseparables. Y tiene razón al considerar las cosas de este modo. Solo puede *esperar* aquel que ama, esto es, que posa su mirada fuera de sí mismo. Quien mantiene su mirada clavada en la propia inmanencia malogra la actitud esperanzada. Quien ama, además, *espera* que su amor sea correspondido, o por lo menos aceptado; a la vez que *espera* que la relación perdure para siempre. Por mi parte me pregunto: ¿A ese «para siempre», le es suficiente la espacio-temporalidad? Quien se queda en el nivel de la satisfacción encuentra su fin en la muerte, tanto biográfica como biológica. ¿Sucede lo mismo con el que ama de verdad?

Es así como la esperanza, entendida en su ámbito metafísico, apunta más allá del mundo y de «mi mundo». «Es la prenda de lo que anuncia», dice Marcel en su ensayo *Muerte e inmortalidad*. A los que puedan criticar que la esperanza sea colocada en la región de la trascendencia nuestro «filósofo del umbral» les responde con suma claridad: «hay un sentido en el que el alma sobrepasa el mundo visible, que el cielo del astrónomo con sus millares de constelaciones *puede él mismo convertir en símbolo*».¹⁸³ Sostiene que esta elevación del espíritu humano es el acto de trascendencia más grande que este puede hacer. La realidad visible no es más que símbolo de una realidad espiritual que le sobrepasa en significación. Eso solo lo puede captar la propia experiencia humana cuando goza de cierta profundidad, o abre espacio a la mística.

Coincido con Marcel en afirmar que intentar describir el «más allá» o lo que pasa en él escapa a nuestras posibilidades, pero lo que parece evidente es «que en el seno de esta vida extraña que es la nuestra, estamos constituidos y situados de tal manera que el más allá debe seguir siendo el más allá, y que solo con esta condición, por más paradójico que esto pueda parecer, el más allá se nos puede hacer presente, en un misterio del cual, más acá de la teología, no podemos más que presentir su proximidad».¹⁸⁴

¹⁸³ MARCEL, G., *Homo viator*, p. 307.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 311.

En fin, nuestro recorrido nos ha sacado de nuestra propia inmediatez y nos ha puesto a pensar más allá de nosotros mismos, de nuestro aquí y nuestro ahora. Nos ha lanzado hacia delante, hacia el otro y hacia Dios; hacia otro ámbito de lo real. San Agustín, atravesando las aguas turbulentas de sus deseos y jalonado por un *ultrasentido*, finalmente dio con la respuesta que buscaba: «Nos hiciste, Señor para ti, y nuestro corazón estará inquieto hasta que descanse en ti».

CONCLUSIÓN

El objetivo de este trabajo ha pretendido ser el punto de llegada de un camino recorrido a lo largo de un año de intenso estudio de la condición humana y la trascendencia. Así se llama el Máster al que responde este esfuerzo. La realidad humana es compleja, y, por lo tanto, podrían ser muchas las condiciones que la caractericen. Nosotros hemos optado por dos, las cuales nos parecen de una centralidad incuestionable: *proyectiva e intradistante*. Cuando las miramos detenidamente surge enseguida la imagen del combate. Si nos observamos a nosotros mismos las descubriremos latentes en nuestra vida. ¿Quién no se siente lanzado hacia delante y retenido a la vez? Y frente a esta experiencia, la *Trascendencia* como horizonte de sentido. Tenemos aquí las tres nociones fundamentales que articulan transversalmente nuestro trabajo: *proyecto, intradistancia y trascendencia*. Cuando las abordamos conjuntamente estas tres categorías nos despiertan el pensamiento de que en realidad nos jugamos la vida entre el deseo y la búsqueda de sentido.

En efecto, a lo largo de nuestro trabajo hemos insistido en la idea del hombre como *proyecto*. Con ello hemos querido poner en evidencia que este no solo *es*, sino que también *se hace*. Desde lo que *es* se siente impulsado a ir en busca de lo que está llamado a ser. Con esta afirmación no queremos decir que en el hombre haya una «falta de ser», como pensaría Sartre; tampoco que consista en ser ya «lo que aún no es», como consideraría Heidegger; sino que se trata de una realidad en permanente estado de construcción. Ser, y al mismo tiempo no ser del todo, es lo que nos caracteriza, lo que jalona nuestra existencia. En cuanto realidad proyectiva el hombre deviene *ser siendo*, eligiéndose y reinventándose en cada instante. De ahí que afirmemos, con Ortega y Gasset y Julián Marías, que el tiempo humano no es cronológico, como el de la física, sino biográfico. En este sentido, el hombre puede ser considerado un ser «*kairótico*». Esto es, un ser cuya temporalidad no consiste en una «cronología de hechos», sino en un tener que estar llenando de sentido su estar *siendo-se* y *haciendo-se* en un acto creador continuo.

La identidad, por consiguiente, es ajena a la condición humana. Parménides no tiene nada que decir aquí. No es verdad que cuando del hombre se trata este es «lo que es». Preferiblemente habría que darle la palabra a Heráclito. En efecto, el hombre es un devenir constante, un *hacer-se* permanente. Es más que naturaleza, entendida esta como «lo dado»; es persona. Y lo propio del ser personal es tener facultad para elegir quién

quiere ser en cada momento. El hombre es un ser de decisiones y al decidir se decide a sí mismo, lo que quiere ser. Hoy en el campo de la psicología se habla, al respecto, de resiliencia, en cuanto capacidad de sobreponerse a las situaciones adversas, levantarse y seguir hacia delante. Para esa tarea contamos con «la herramienta» intrínseca de la libertad, la cual debemos saber «utilizar» creativamente para construir el proyecto antropológico deseado.

Por tal razón, hemos querido resaltar la importancia de la creatividad en todo este proceso. Si el hombre no es creativo en la tarea de realizar su propio proyecto antropológico no lo será en ningún otro campo de la vida. La creatividad conserva un aire de familia con la facultad de crear; el hombre tiene la imperiosa tarea de *crear-se* a sí mismo continuamente.

La acción creativa puede hacerse presente de dos maneras: emprendiendo un nuevo camino para responder a preguntas planteadas anteriormente o planteando nuevas preguntas que nos sitúen en otro ámbito de la realidad. Cuando se trata de orientar el impulso hacia un auténtico proyecto antropológico, hemos visto que las preguntas son las mismas de siempre, puesto que apuntan a la realización del ser humano y a la posibilidad de llegar a ser quien está llamado a ser. Este es un asunto que ha estado presente en la vida del hombre desde los albores del pensamiento. Sin embargo, el ser humano se resiste a dejar de ventilar nuevas vías de respuesta. Para esta tarea, precisamente, necesita ser creativo, pues como hemos expuesto, es gracias a su creatividad que puede ampliar sus límites y dar nuevas respuestas a las preguntas de siempre.

En nuestro abordaje hemos concebido al ser humano como una realidad trascendente e integral. Con ello hemos querido alejarnos de cualquier intento de reducirlo a la inmediatez material, y presentarlo como una *unidad unitaria*, donde lo anímico-espiritual forma un todo con lo corporal. Ya Aristóteles se había referido a la composición *hilemórfica* del hombre, y todavía hoy siguen apareciendo posiciones dualistas respecto al mismo. Debemos a la antropología judeocristiana, especialmente la de raigambre bíblica, no tanto la que se fundamenta en la filosofía helénica, el concebir al hombre como una unidad, en quien lo espiritual, lo anímico y lo corporal forman un todo; una especie de «trinidad» en la configuración de la vida. Por eso, en vez de hablar de que el hombre está «compuesto» de tres partes hemos procurado referirnos a la unidad unitaria de tres dimensiones «de lo real», de la realidad humana. El hombre es un ser corpóreo-anímico-espiritual. Estas tres dimensiones son las que posibilitan la *alteridad* en sus diversos sentidos: hacia abajo (relación con el mundo); hacia los lados (relación con los demás) y

hacia arriba (relación con un Ser absoluto, Dios). ¿No hay gestos corporales con los que el sujeto, consciente o inconscientemente, apunta a estas direcciones? Cuando queremos indicar que estamos en algún lugar del mundo y entre las cosas, lo gesticulamos mirando o señalando hacia abajo; cuando nos acercamos a los demás nuestra mirada se desplaza de forma horizontal, y en ese mismo sentido abrimos los brazos para acoger al otro; y cuando nos dirigimos a Dios, nuestros brazos y mirada «claman al cielo». El mismo hombre que «pisa» el mundo es el que abre los brazos a los demás y eleva su mirada al cielo. La fórmula «*rahneriana*» expresa con suma claridad esta complejidad humana: el hombre es un espíritu encarnado. Desde la «posición» que ocupa en el mundo se abre al misterio de la realidad.

Es así como por su condición ánimo-espiritual el hombre se abre a la posibilidad de la *alteridad*, tanto hacia los otros, como hacia el Otro. Junto al hacer de la ética, latente en el ser humano, hemos señalado también el hacer del arte, como caminos que orientan nuestros pasos hacia la trascendencia como posible respuesta a nuestra condición *intradistante*; la primera resulta de la relación del yo personal con los otros hombres; el segundo nos sitúa en una relación que partiendo de las realidades «mundanas» nos pone a pensar más allá de estas. Lo material y lo espiritual son inseparables cuando de la experiencia artística se trata. La ética y el arte nos ponen a mirar hacia otra parte distinta del propio yo, a la vez que abren la posibilidad de que el misterio irrumpa en la cotidianidad de la vida. ¿No será la presencia de lo Absoluto, de lo Infinito, de Dios, en nosotros, lo que nos sitúa en una doble orientación o *alteridad*: horizontal (ética) y vertical (teológica)?

Sabemos, además, que en la «gestión» de un auténtico proyecto antropológico no nos relacionamos solo con el Ser absoluto y con los demás. El mundo material del que formamos parte también cuenta. Este tercer aspecto de la relacionalidad humana –relación con el mundo- nos ha lanzado a la búsqueda del significado del cuerpo humano. Al abordar esta dimensión de nuestro ser personal, hemos constatado que si bien es cierto que, desde la fisiología, el cuerpo es la dimensión física, orgánica o material, este es mucho más que eso: es cuerpo humano, expresión comunicativa del yo.

Pienso, al respecto, que es tarea de la antropología actual mantener el equilibrio y la armonía entre estas diversas dimensiones del ser humano. A ningún estudioso de la realidad humana debiera convencer hoy las posturas dualistas o reduccionistas. La idea de una unidad unitaria es lo que demanda una reflexión antropológica que toma en serio la complejidad del hombre. Mismidad, alteridad y trascendencia, en cuanto elementos

constitutivos de la realidad humana, deben ser tenidas en cuenta en todo proyecto antropológico.

Hemos visto que la idea de proyecto, referida al ser humano, adquiere un carácter de permanencia sin fin. Esto es, el hombre no deja de ser un proyecto por más lejos que llegue en su proceso de autoconstrucción. Nadie puede decir «ya llegué». Siempre nos sentiremos empujados a «algo más». ¿Estamos ante la pasión inútil o la «náusea» del existencialismo? De ningún modo. Estamos frente a una realidad abierta a la Trascendencia absoluta, a la consecución de un sentido último que no puede darse el hombre a sí mismo; necesariamente tiene que abrirse a la alteridad, a lo otro, a los otros y al Otro.

El ideal de lo humano nunca está cumplido del todo. Esto lo experimenta el hombre concreto por más esfuerzos que haga en su *hacer-se*. La inquietud provocada por tener que padecer esta situación –su condición *intradistante*– es la que hace que se abra a otro nivel de realidad, que lo desborda, pero a la que no es ajeno del todo. La necesidad de una *re-lectura* de su propia condición y del sentido de todo cuanto existe; lo mismo que sentir la llamada a sumergirse (*re-ligación*) en el ámbito de lo absoluto, del misterio, es lo que le lleva a pensar la posibilidad de que la vida se prolongue más allá de la espacio-temporalidad que pretende retenerlo todo. Re-lectura (*relegere*) y religación (*religare*) son términos a los que se ha acudido para tratar de explicar el origen de la noción de religión. Siempre teniendo en cuenta que la relación con el Absoluto, no puede tratarse de una invención del hombre, sino de un descubrimiento suyo. Lo Absoluto, lo Infinito, Dios, está en la estructura misma de la condición humana, tal vez como lo Deseable que despierta el deseo de superar la *intradistancia*. En efecto, ¿no será el deseo de verse libre de su condición *intradistante* lo que dispone al hombre para la acogida de un sentido último?

Si esta pregunta desembocara en una afirmación, la respuesta definitiva a la condición *intradistante* del hombre habría que ubicarla más allá del campo de dominio del propio hombre. Las coordenadas sobre las que este puede intervenir, con su libertad, son las del espacio y el tiempo, el campo de la historia. Pero hemos afirmado, una y otra vez, que el hombre no tiene patria definitiva en este mundo; eso lo experimentamos cada uno de nosotros, y, por eso, desde nuestra propia condición *intradistante* nos cuestionamos acerca de la Trascendencia.

Tal vez no tengamos evidencia suficiente sobre lo que sea la Trascendencia, ni contemos con los medios para acceder por nosotros mismos a ella; sin embargo, poseemos

una especie de intuición sobre la misma. Quizás debamos decir al final del camino que se trata de algo que se muestra y no que se demuestra. Y que, por lo tanto, pide de nosotros confianza; nunca certeza.

Esto no quiere decir que el intento de construir un auténtico proyecto antropológico sea una quimera; sino que la respuesta podría encontrarla el hombre cuando se abre a una Trascendencia absoluta. Nuestra propia experiencia nos obliga a considerar que lo realmente valioso en la vida no lo alcanzamos por nuestro propio esfuerzo, sino que se nos da como regalo; además, por esa misma experiencia somos conscientes de que la Trascendencia podría hacerse presente, al final del camino, como patria de identidad. En nuestro trabajo nos hemos preguntado, al respecto, por la posibilidad de que Dios aparezca en el horizonte como punto de llegada; lo mismo que por una respuesta insinuada cuando se alza la mirada hacia una realidad que traspasa las coordenadas espacio-temporales. ¿La dimensión espiritual del hombre no apunta precisamente hacia esta posibilidad?

Sabemos que esto escapa a cualquier intento de «demostración»; y que, cuando del sentido de la vida se trata, las demostraciones resultan insuficientes; hay que dar paso a la confianza. Aquí entiendo la confianza como la respuesta humana a la iniciativa amorosa de otro. De esta relación brota la esperanza. En el cristianismo se le ha venido a llamar a esta tríada, «virtudes teologales». Se han llamado así para indicar que no son fruto del esfuerzo humano (de la *virilidad*), como las «cardinales», o como entendía Aristóteles la «virtuosidad» del hombre; sino que son un regalo de Dios. El hombre solo las cultiva, es incapaz de dárselas a sí mismo.

En efecto, la confianza (fe) no es más que la respuesta afirmativa que alguien ofrece al que ha dado un primer paso en su dirección. Cuando una persona declara su amor a otra, esta última expresa su respuesta afirmativa como un acto de confianza a la palabra de la primera. De esa relación brota la esperanza. Quien ha revelado su amor *espera* ser correspondido; quien responde, desde la confianza, afirmativamente, *espera* no ser engañado; y ambos *esperan* que dicha relación dure «para siempre». ¿Acaso dos seres que se aman de verdad no quisieran que aquello durara para siempre? A toda persona le gustaría saber si la última palabra la tiene el amor o la muerte. El amor es más fuerte que la muerte, oímos decir. «Amar a alguien es decirle: tú no morirás para mí», dice uno de los personajes de Gabriel Marcel en una de sus obras de teatro. A quien se ama no se le entrega a la muerte. Solo desde el amor y la esperanza es posible plantearnos la pregunta por nuestra condición *intradistante* sin caer en el absurdo. En otras palabras, pienso que

no se puede dar una respuesta definitiva a la *intradistancia* humana, si no es desde una *esperanza escatológica*. O avanzamos con la confianza de que nuestra vida no caerá en el vacío o todo lo vivido no pasará de ser un simulacro, una «pasión inútil».

Ese «para siempre» es la esencia de la esperanza. No se trata aquí de la esperanza en el progreso, como ha pretendido la modernidad. Como sabemos la idea de progreso ha querido ser la traducción laica de la esperanza cristiana. En el fondo de esta idea de progreso está el deseo del hombre por mejorar el mundo, aunque no siempre lo ha logrado. Es cierto que debemos sentirnos responsables del mundo como tarea dejada por Dios en nuestras manos. Nosotros somos la esperanza del mundo. Nos corresponde adecentarlo con nuestro trabajo, mostrar que otro mundo es posible, que este es susceptible de mejora. Es la manera como rescatamos nuestro compromiso con el mundo, con la ciudad terrena. Al fin y al cabo, es el escenario donde se desarrolla el primer volumen de nuestra existencia. Pero, ¿le es esto suficiente al espíritu humano? ¿Con una pretendida transformación del mundo, agotaría el hombre sus posibilidades? Quiénes han pretendido dicha transformación, ¿han logrado dar una respuesta definitiva a su propia inquietud y a la de los demás? ¿Podemos dar por concluido el argumento del drama que somos al finalizar esta parte de la obra? La imposibilidad de responder afirmativamente a estas preguntas nos demuestra que cuando hablamos de esperanza tampoco debemos basarla en la «estructura utópica de la razón», que se agota en las posibilidades de la immanencia, tal como proponía E. Bloch; sino de la *esperanza escatológica*, aquella que permanece abierta a la Trascendencia. Esta última encuentra su fundamento en la confianza -no en la certeza-, que despierta la promesa de los amantes.

En cuanto promesa –y nunca amenaza-, la esperanza fija su mirada en el tiempo futuro. En este sentido una comprensión circular del tiempo, a la manera helenista, echaría por el suelo cualquier sentido de esperanza, y de la vida como proyecto. Nuestra comprensión del hombre, siempre inconcluso, pero con la certeza de que andamos en busca de una plenitud exigida por nuestra misma condición psicológica y espiritual, hace inconcebible el tiempo como eterno retorno, donde todo está predeterminado. El ser humano no sería más que un agente contemplativo del drama de la vida ante el cual no le quedaría más que resignarse, padecer o disfrutar.

Hay una expresión talmúdica que dice: «acuérdate del futuro». Esta idea nos hace pensar en la esperanza como proyecto y tarea. En definitiva, una esperanza activa. Así debe ser. No podemos reducir la esperanza a cruzarnos de brazos a esperar lo que va a suceder. En la idea de esperanza, don y compromiso van de las manos. La esperanza

activa nos invita a tomar conciencia de nuestra corresponsabilidad ante el futuro. Por eso hemos dedicado un considerable espacio a pensar la creatividad. Dios nos regala el futuro como tiempo; nosotros lo construimos en cuanto posibilidad. Las partes que se declaran amor mutuo asumen el compromiso de procurar que aquello sea duradero. No hay segundo volumen de una magna obra si antes no se ha construido consistentemente la primera.

Cuando hablamos de esperanza estamos tocando una parte medular de la existencia humana. El hombre es alguien que espera: espera que su propia estructura personal responda a sus anhelos más profundos, espera en los otros con los que comparte su historia, espera en el Dios de la vida que ha prometido una plenitud que él no puede alcanzar por su propio esfuerzo. No obstante, debemos preguntarnos: ¿se puede apostar por el principio esperanza en unos contextos donde se agotan las fuentes de sentido?

Esto nos cuestiona también sobre nuestro compromiso de mantener viva la esperanza de los demás. Lo sabemos, no somos seres en solitario. Si no nos alentamos unos con otros la vida se hace insoportable. Sin esperanza es imposible sobrevivir. Porque el hombre mantiene viva la esperanza propia y la ajena, la historia humana puede seguir su curso hasta alcanzar la meta trazada por su creador. La esperanza nos hace pensar que otro mundo es posible; nos pone a imaginar situaciones imposibles. En fin, la esperanza nos coloca en otro orden de realidad y en otro horizonte de sentido.

BIBLIOGRAFÍA

- ALFARO, Juan. *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1997.
- Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Barcelona, Herder, 1972.
- «Las esperanzas intramundanas y la esperanza cristiana». En: *Concilium*, 59, 1970.
- ANDRÉS, M. *El hombre como pensador*, Amigo del Hogar, Santo Domingo, R.D., 1999.
- ARTEAGA NARVÁEZ, E. «Aproximación teórica al concepto de creatividad: un análisis creativo», *Revista Paideia Puertorriqueña*, Vol. 3, Num. 1, Año 2008.
- BAENA, G. *Fenomenología de la revelación*, Verbo Divino, Navarra, 2011.
- BAILHACHE, G. «Estudio del cuerpo». En: *El cuerpo: lo que dicen las religiones*, Mensajero, Bilbao, 2004.
- BENJAMIN, W., *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. En: *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1981.
- BLOCH, E. *El Principio Esperanza I*, Trotta, Madrid, 2004.
- BOFF, L. *Derechos del Corazón. Una inteligencia cordial*, Trotta, Madrid, 2015.
- BRAVO, C. *El Marco Antropológico de la Fe*, PUJ, Bogotá, 2002.
- BUBER, M. *Diálogo y otros escritos*, Ríopiedras, Barcelona, 1995
- Eclipse de Dios*, Sígueme, Salamanca, 2003
- CABADA C., M. *El Dios que da qué pensar*, BAC, Madrid, 1999
- CAMPS, V. *Elogio de la duda*, Arpa, Barcelona, 2016.
- CHALIER, C. *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*. Herder, Barcelona, 2004.
- CORETH, E. *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, Barcelona, Herder, 1976.
- CSIKSZENTMIHALYI, M. *Creatividad: el fluir y la psicología del descubrimiento y la invención*, Paidós, Barcelona, 1998.
- DALFERTH, I. U., *Trascendencia y mundo secular. La orientación de la vida al presente último de Dios*, Sígueme, Salamanca, 2017
- DE HIPONA, A., *Confesiones*. En: *Obras Completas II*, BAC, Madrid, 1979

- DELFOR M, H. «Religión, ética y estética». En: *Religión*, Trotta, Madrid, 2012
- DE SAHAGÚN LUCAS, J. *Las dimensiones del hombre*, Sígueme, Salamanca, 1996.
- ESQUIROL, J. M. *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, Acantilado, Barcelona, 2018
- FAST, J., *El lenguaje del cuerpo*, Kairós, Barcelona, 2005
- FRANKL, V. *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*, Herder, Barcelona, 1987.
- La voluntad de sentido. Conferencias escogidas sobre logoterapia*, Herder, Barcelona, 1988.
- Ante el vacío existencial*, Herder, Barcelona, 2003.
- El hombre en busca del sentido último*, Paidós, Barcelona, 2007.
- En el principio era el sentido*, Paidós, Barcelona, 2000.
- La presencia ignorada de Dios*, Herder, Barcelona, 2002.
- FUSTER, V. y SAMPEDRO, J. L. *La ciencia y la vida*, Círculo de Lectores, Madrid, 2008.
- GARDNER, H. *Inteligencias múltiples*, Paidós, Barcelona, 2011
- Las cinco mentes del futuro*, Paidós, Barcelona, 2008.
- Mentes creativas. Una anatomía de la creatividad*, Paidós, Barcelona, 2010.
- GEERTZ, A. *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1983.
- GESCHÉ, A. *El hombre: Dios para pensar II*, Sígueme, Salamanca, 2002.
- GEVAERT, J. *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Sígueme, Salamanca, 2003.
- GÓMEZ CAFFARENA, J. *Metafísica fundamental*, Cristiandad, Madrid, 1983.
- «Educación y creatividad». En: *Estudios sobre Educación*, 2005, No 9.
- GRODIN, G. *Del sentido de la vida*, Herder, Barcelona, 2005.
- GUIDANO, V. *El Sí Mismo en Proceso*, Paidós, Barcelona, 1994.
- Procesos cognitivos y desórdenes emocionales*, Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 2006.
- HAN, Byung C., *La agonía del eros*, Herder, Barcelona, 2016
- La expulsión de lo distinto*, Herder, Barcelona, 2017
- La salvación de lo bello*, Herder, Barcelona, 2015
- La sociedad de la transparencia*, Herder, Barcelona, 2013

- HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2016
- El origen de la obra de arte*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973
- HUIDOBRO, S. T., *Una definición de la creatividad a través del estudio de 24 autores seleccionados*, Madrid, 2004.
- KANDINSKY, W. *De lo espiritual en el arte*, Barral Editores, Barcelona, 1973
- KIERKEGAARD, S. *La enfermedad mortal*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1969
- KUNG, H. *¿Existe Dios?*, Trotta, Madrid, 2010.
- Lo que yo creo*, Trotta, Madrid, 2011.
- Existencia cristiana*, Trotta, Madrid, 2012.
- Una muerte feliz*, Trotta, Madrid, 2016.
- LEVINAS, E. *De Dios que viene a la idea*, Caparrós Editores, Madrid, 1995
- De la evasión*, Arena Libros, Madrid, 2011
- De la existencia al existente*, Arena Libros, Madrid, 2007
- De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1995
- Ética e infinito*, Machado Libros, Madrid, 2015
- Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1987.
- LUCAS, R. *Horizonte vertical*, BAC, Madrid, 2008.
- MARCEL, G., *En camino. ¿Hacia qué despertar?*, Sígueme, Salamanca, 2012
- Homo viator*, Sígueme, Salamanca, 2005
- Ser y tener*, Caparrós Editores, Madrid, 2003
- MARÍAS, J. *Antropología Metafísica*, Obras, X, Revista de Occidente, Madrid, 1998.
- El tema del hombre*, Espasa Calpe, Madrid, 1986.
- Introducción a la Filosofía*. Obras, II, Revista de Occidente, Madrid, 1998.
- La perspectiva cristiana*, Alianza Editorial, Madrid, 1999
- Mapa del mundo personal*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.
- MARINA, J. A. y MARINA, E. *El aprendizaje de la creatividad*, Ariel, Barcelona, 2013.
- MASIÁ C., J. *Animal Vulnerable. Curso de Antropología Filosófica*, Trotta, Madrid, 2015.
- MASLOW, A. *La amplitud potencial de la naturaleza humana*, Editorial Trillas, México, 1986.
- La Personalidad creadora*, Kairós, Barcelona, 2011.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 2000

- MOLTMANN, J. *Teología de la Esperanza*, Sígueme, Salamanca, 1989.
- MORIN, E. *El arte de vivir*, Paidós, Barcelona, 2016.
- NIETZSCHE, F., *El nacimiento de la tragedia*, Biblioteca nueva, Madrid, 2007
- ORTEGA Y GASSET, J. *Obras completas, Vol. IV*, Taurus, Madrid, 2008.
Obras completas, Vol. V, Taurus, Madrid, 2008.
Obras completas, Vol. VI, Revista de Occidente, Madrid, 1964
- PANIKKAR, R. *Obras completas, Vol. I*, Herder, Barcelona, 2015
- PÉREZ ASENSI, E. *La estructura de la vida humana en el pensamiento de Julián Marías*, Laborum, Murcia, 2009.
- PINILLA, B., R. «Experiencia estética y trascendencia: la inmensión trascendente en superficie». En: *Budhi, A Journal of Ideas and Culture*, Vol. XIII, No. 1 & 2 & 3, 2009
- PLATÓN, *La Defensa de Sócrates* (Versión de Miguel García-Baró), Sígueme, Salamanca, 2005
- POSSENTI, V. *La revolución biopolítica. La peligrosa alianza entre materialismo y técnica*, Rialp, Madrid, 2016.
- RAHNER, K. *Oyente de la Palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Herder, Barcelona, 1967.
- RICOEUR, P. *Sí mismo como otro*, Siglo XXI editores, México, 1996.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *Imagen de Dios: Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander, 1988.
- TATARKIEWICZ, W. *Historia de seis ideas: Arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*, Tecnos, Madrid, 2002,
- TORRALBA, F. y SANTOS, I. *Inteligencia espiritual y deporte*, Plataforma Editorial, Barcelona, 2016.
- VON BALTHASAR, H. U. *Teodramática, vol II: Las personas del drama: el hombre en Dios*, Encuentro, Madrid, 1992.
- VON RAD, G. *El libro del Génesis*, Sígueme, Salamanca, 1977
- WITTGENSTEIN, L. *Diario filosófico*, Barcelona, 1982.
- WORDREFERENCE.COM
- ZUBIRI, X. *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 2013.
Naturaleza, Historia, Dios, Alianza Editorial, Madrid, 1994.
Sobre el hombre, Alianza editorial, Madrid, 2007