

**Resumen del curso
'Antropología básica
crítica' del Profesor
Antonio Oliver**

Sobre el autor

Antonio Oliver Monserrat nació el 29 de mayo de 1926 en Vilafranca de Bonany (Mallorca), una tierra que siempre permaneció unida a su identidad. Falleció el 9 de enero de 1994 a causa de un paro cardíaco, dejando un legado intelectual y espiritual que continúa inspirando a miles de personas.

Sacerdote teatino, historiador, filósofo, humanista y extraordinario comunicador, Antonio Oliver fue una de las figuras más brillantes del pensamiento español de la segunda mitad del siglo XX. Ingresó muy joven en la Orden de Clérigos Regulares (Teatinos), donde profesó sus votos religiosos en 1943 y fue ordenado sacerdote en Roma el 4 de marzo de 1950.

Su insaciable vocación por el conocimiento le llevó a desarrollar una sólida formación académica internacional. Se licenció en 1952 en Historia de la Iglesia en la Universidad Gregoriana de Roma obteniendo el doctorado dos años más tarde. Diplomado en Biblioteconomía y Archivística por la Escuela Vaticana, amplió estudios en el Instituto Católico de París y en la Universidad de Friburgo. Durante cinco años fue alumno del filósofo Martin Heidegger, una experiencia que marcaría profundamente su forma de comprender al ser humano, la cultura y la trascendencia.

Especialista de referencia en la figura de Ramón Llull, fue profesor de la Maioricensis Schola Lullística, colaboró en la edición crítica de las obras latinas del pensador mallorquín en la Universidad de Friburgo y formó parte del Consejo Rector del Estudio General Luliano de Palma. Su actividad docente se extendió también a la Universidad Autónoma de Madrid donde impartió el curso de Humanidades Contemporáneas y a la Universidad Pontificia de Comillas, donde impartió Historia del Pensamiento.

Sin embargo, quienes lo conocieron coinciden en que su mayor talento no residía únicamente en su extraordinaria erudición, sino en su capacidad para hacer accesibles las grandes preguntas de la existencia. Orador excepcional, poseía un don poco común para comunicar ideas complejas con claridad, profundidad y belleza. A partir de 1981 impartió numerosos cursos y seminarios sobre humanidades, antropología, mitología y pensamiento, convirtiéndose en un maestro admirado por generaciones de alumnos.

Sus conferencias trascendían el ámbito académico y trataban en profundidad al hombre y a Dios, focalizándose en el sentido de la vida, del mito, de la libertad y de la condición humana. Quienes asistían a sus clases recuerdan auditorios siempre llenos y un silencio absoluto ante una palabra capaz de despertar asombro, reflexión y esperanza. Décadas después de su

fallecimiento, muchas de aquellas enseñanzas siguen escuchándose y continúan encontrando nuevos oyentes, prueba de la vigencia de un pensamiento que nunca perdió actualidad.

A lo largo de su vida desempeñó importantes responsabilidades dentro de la Orden Teatina, entre ellas las de Prefecto de Estudiantes, Superior del Seminario Teatino de Son Espanyolet, Director del Colegio de San Cayetano y Vicario Provincial, combinando siempre el servicio pastoral con una intensa actividad intelectual.

Fue también una referencia imprescindible para los estudios sobre Ramón Llull, la historia de la Iglesia y el pensamiento medieval, con numerosas publicaciones que siguen siendo objeto de consulta por investigadores y especialistas.

Como reconocimiento a una trayectoria dedicada al conocimiento, la enseñanza y el servicio, fue nombrado Hijo Ilustre de Vilafranca de Bonany tras su fallecimiento. Hoy una calle de Palma de Mallorca lleva su nombre, recordando a quien hizo del pensamiento una forma de iluminar la vida de los demás.

Antonio Oliver Monserrat fue siempre reconocido por sus alumnos como un maestro sabio y humilde cuya influencia no termina con su tiempo. Su voz continúa resonando porque supo responder, con inteligencia, sensibilidad y una profunda humanidad, a las preguntas que siguen acompañando al ser humano generación tras generación.

Índice

Introducción	4
El hombre visto por el hombre	5
La ciencia y la técnica como disolvente de lo humano	9
EL HOMBRE LIBERADO DE SUS ALIENANTES (K. MARCH)	12
El hombre resultado de un proceso evolutivo (Darwin, Teilhard, Monod)	16
El hombre ahogado por su destino (Kierkegaard, Unamuno, Ortega)	21
El hombre más allá de sí mismo (Nietsche)	26
El hombre en su subsuelo (Freud)	31
El hombre una pasión inútil (Sartre)	36
El hombre unidimensional (Marcuse)	41
El hombre entre el tener y el ser. El miedo a la libertad (Fromm)	46
El ocaso de los dioses (Toffler-Schreiber-Bloch-Molrmann-Spengler-Testa)	52

Introducción

Este documento trata de resumir el *curso 'Antropología básica crítica'* que el P Antonio Oliver impartió en 1982.

El curso tiene una duración de más de 15 horas que han sido transcritas y luego resumidas para poder condensar en un discreto resumen las principales ideas que el autor trata de transmitir.

La fuerza de la palabra de Oliver es imposible de plasmar en un documento resumido, sin embargo es posiblemente una buena puerta de entrada para que si el lector encuentra resonancia en sus ideas pueda dirigirse a los audios completos que se encuentran disponibles de manera gratuita.

El hombre visto por el hombre

La antropología estudia al ser humano, pero su objeto presenta una dificultad fundamental: el hombre no puede definirse de una vez para siempre. Cada época responde a la pregunta sobre qué es el hombre desde el nivel de conciencia que ha alcanzado. Una definición válida para el hombre prehistórico resultaría hoy insuficiente, y nuestras propias respuestas serán superadas por las generaciones futuras. Por ello, toda definición del ser humano es necesariamente histórica y provisional. El hombre no es una realidad acabada, sino un ser que se está haciendo, cuya esencia solo puede comprenderse atendiendo a su proceso de desarrollo.

El estudio del hombre resulta especialmente fecundo cuando se realiza desde los momentos de crisis. Quien vive plenamente satisfecho con su vida, sus ideas y su entorno apenas siente la necesidad de preguntarse quién es. La felicidad suele distraer al hombre de sí mismo, mientras que el sufrimiento, el fracaso o la incertidumbre lo obligan a enfrentarse con las preguntas fundamentales sobre su origen, su destino y el sentido de su existencia. El hombre acosado busca respuestas porque siente amenazada su propia identidad, mientras que quien vive cómodamente instalado rara vez se interroga sobre sí mismo.

Esta perspectiva implica comprender al hombre como un ser histórico. Definirse supone preguntarse por el propio origen, por el camino recorrido y por aquello que todavía puede llegar a ser. El hombre no posee una esencia inmóvil, sino que vive en permanente devenir. Cualquier descripción de la naturaleza humana debe tener en cuenta esa condición dinámica y reconocer que solo ofrece una fotografía parcial de un proceso que continúa abierto.

La aparición del hombre debe situarse dentro de la evolución del universo. Antes de la existencia humana transcurren miles de millones de años durante los cuales la creación se desarrolla como un proceso continuo. Surgen las galaxias, los sistemas estelares y la Tierra; posteriormente aparece la vida vegetal y animal, cada vez más compleja. Todo este desarrollo ocurre sin conciencia. El universo evoluciona, la vida se diversifica y la naturaleza crea nuevas formas de existencia sin saber lo que está haciendo. Solo existe un impulso interior que empuja constantemente hacia formas superiores de organización.

Con la aparición del hombre surge por primera vez la conciencia. El ser humano no solo conoce, sino que sabe que conoce y puede reflexionar sobre su propio pensamiento. Mientras los animales poseen formas de experiencia y aprendizaje, el hombre es capaz de preguntarse si

aquello que piensa es verdadero, de analizar su propio conocimiento y de volver sobre sí mismo. Esa capacidad reflexiva constituye el rasgo distintivo de la conciencia humana.

La conciencia no aparece de manera aislada, sino como el resultado de toda la evolución anterior. Cada ser humano lleva inscrita en sí la experiencia acumulada durante miles de millones de años de historia cósmica y biológica. Nada de lo anterior desaparece completamente, sino que queda integrado en nuevas formas de existencia. El pensamiento humano representa la condensación de todo ese proceso evolutivo. El hombre es hijo de las estrellas, de la materia, de las plantas y de los animales; toda la historia del universo permanece presente en él.

Desde esta perspectiva, el universo parece orientarse progresivamente hacia la conciencia. La evolución cósmica y biológica alcanza en el hombre un punto en el que la creación puede contemplarse y comprenderse a sí misma. Sin embargo, esta posición central no significa que el hombre pueda separarse de la naturaleza. Su identidad depende precisamente de sus raíces. Aislarse del mundo natural equivale a perder una parte esencial de sí mismo. La necesidad de mantener el contacto con la naturaleza expresa el reconocimiento, consciente o inconsciente, de esa pertenencia originaria.

El hombre ocupa una posición singular porque, además de ser fruto de la evolución, se convierte en responsable de su continuidad. Antes de la conciencia, el proceso evolutivo avanzaba sin posibilidad de ser detenido; con el hombre aparece por primera vez un ser capaz de orientar, acelerar o incluso destruir ese desarrollo. La misma inteligencia que permite transformar el mundo puede emplearse para favorecer la vida o para poner en peligro su continuidad. El hombre es simultáneamente hijo de la evolución y dueño de ella.

La evolución continúa también en el desarrollo de la conciencia humana. En una primera etapa predomina una conciencia elemental dominada por el miedo ante las fuerzas desconocidas de la naturaleza. El hombre primitivo vive sometido al terror provocado por aquello que no comprende: el rayo, la enfermedad, la muerte o los fenómenos naturales. Más tarde aparecen las leyes y las primeras civilizaciones, que proporcionan un orden externo capaz de orientar la conducta humana y completar las limitaciones de la conciencia individual. Finalmente surge una etapa superior en la que la norma deja de depender exclusivamente de la ley exterior y pasa a fundamentarse en la conciencia personal. El hombre plenamente desarrollado actúa no solo porque una norma lo manda, sino porque comprende interiormente el sentido de sus actos.

Este crecimiento de la conciencia se acelera progresivamente. Mientras la evolución biológica necesitó millones de años para alcanzar determinadas conquistas, el desarrollo intelectual y cultural avanza cada vez con mayor rapidez. El conocimiento genera nuevo conocimiento, y el

saber acumulado por la humanidad puede ser compartido y enriquecido por generaciones posteriores. Cada conquista intelectual se convierte en instrumento para alcanzar otras nuevas, haciendo que el progreso de la conciencia sea cada vez más intenso.

La historia humana demuestra que el hombre nunca alcanza una situación definitiva. Todo logro constituye únicamente un punto de partida para nuevas posibilidades. La evolución nunca se conformó con lo ya conseguido, y el hombre, como heredero de esa dinámica, tampoco puede detenerse. Cuando una persona o una sociedad se instala definitivamente en sus éxitos, interrumpe el movimiento que la ha hecho posible. El ser humano está llamado a utilizar lo alcanzado como impulso para seguir creciendo.

Esta idea se comprende mejor mediante la teoría del desafío formulada por Arnold Toynbee. Según este autor, las personas y las civilizaciones progresan cuando se enfrentan a dificultades que exigen una respuesta creativa. El bienestar excesivo conduce al estancamiento, mientras que la crisis obliga a desarrollar capacidades que permanecían ocultas. El hombre acosado descubre recursos que ignoraba poseer y responde con una creatividad que jamás habría desplegado en una situación de comodidad. Las grandes transformaciones históricas nacen precisamente de esa tensión entre el desafío y la respuesta.

Las crisis poseen, por tanto, un valor positivo. No son únicamente momentos de sufrimiento, sino oportunidades para el crecimiento personal y colectivo. Toda la historia de la humanidad puede interpretarse como una sucesión de desafíos que impulsan nuevas etapas de desarrollo. El progreso no nace de la tranquilidad, sino del esfuerzo por superar obstáculos. La evolución necesita continuamente nuevos retos para no detenerse.

Esta interpretación conduce a una comprensión distinta de la pobreza y la riqueza. El verdadero pobre no es quien posee pocos bienes materiales, sino quien siente que todavía le queda mucho por alcanzar. Del mismo modo, el verdadero rico es quien cree haber llegado ya a la meta y deja de buscar nuevos horizontes. El hombre que se considera plenamente satisfecho corre el riesgo de detener su crecimiento; quien mantiene viva la conciencia de sus limitaciones permanece abierto al futuro y conserva intacta su capacidad creadora.

La identidad humana depende precisamente de esa apertura. El hombre solo descubre quién es cuando reconoce aquello que todavía le falta por ser. La pérdida de identidad no consiste únicamente en ignorar la propia esencia, sino en renunciar al proceso de crecimiento. La conciencia de la propia insuficiencia se convierte entonces en un estímulo para seguir desarrollándose y no en un motivo de desesperación.

La dificultad para definir al hombre explica la existencia de múltiples antropologías. Cada autor contempla la realidad humana desde un determinado punto de vista y ofrece una interpretación parcial. Algunos destacan la dimensión biológica, otros la racional, la psicológica, la social o la espiritual. Ninguna de estas perspectivas agota por sí sola la riqueza del ser humano. Todas aportan elementos valiosos, pero todas resultan necesariamente incompletas. La comprensión del hombre exige integrar esas distintas aproximaciones sin absolutizar ninguna de ellas.

Los grandes pensadores de la historia representan las cumbres visibles de un largo proceso intelectual. Sus ideas no aparecen de forma aislada, sino que condensan el trabajo previo de generaciones enteras. Cada gran sistema filosófico recoge las inquietudes de una época y las expresa con especial claridad. Por ello, el estudio de las principales corrientes del pensamiento permite comprender la evolución de la conciencia humana sin necesidad de recorrer todos los autores de manera exhaustiva.

La reflexión antropológica posee una consecuencia práctica decisiva. Conocerse a uno mismo significa descubrir que el futuro permanece abierto y que el hombre todavía no ha alcanzado su plenitud. La humanidad se encuentra únicamente en una etapa inicial de su desarrollo. Todo lo conseguido hasta ahora constituye una promesa de posibilidades aún mayores. El hombre no debe definirse únicamente por lo que ya es, sino sobre todo por aquello que todavía puede llegar a ser. La antropología no estudia una realidad terminada, sino un proceso vivo cuyo horizonte permanece abierto y cuya grandeza reside precisamente en su permanente capacidad de superación.

La ciencia y la técnica como disolvente de lo humano

La ciencia y la técnica constituyen uno de los mayores logros de la humanidad, pero también pueden convertirse en los principales factores de deshumanización cuando dejan de estar al servicio del hombre y pasan a dominarlo. Todo lo que sabemos sobre el ser humano ha sido descubierto por el propio hombre; no existe ningún conocimiento sobre él que proceda de una realidad ajena a la experiencia humana. Por ello, el humanismo debe construirse desde la reflexión del hombre sobre sí mismo, especialmente en los momentos de crisis, ya que es entonces cuando deja de preocuparse exclusivamente por el mundo exterior y comienza a preguntarse quién es y cuál es el sentido de su existencia. Mientras vive cómodo, dedica sus esfuerzos a explorar la naturaleza, la ciencia, la técnica y el universo; cuando aparece la crisis, se ve obligado a volver sobre sí mismo. Esa es la razón de la importancia del «conócete a ti mismo»: el hombre ha pasado siglos investigándolo todo antes que a sí mismo. Es un ser naturalmente inclinado a salir de sí, a explorar, conquistar y descubrir, pero rara vez siente la necesidad de regresar a su interior. Solo el sufrimiento, la incertidumbre o la crisis rompen esa tendencia y lo obligan a iniciar el camino de regreso.

La afirmación de Protágoras de que «el hombre es la medida de todas las cosas» adquiere un significado profundo: las cosas solo poseen sentido cuando el hombre las interpreta. Una montaña, un río, una estrella o un paisaje existen por sí mismos, pero únicamente adquieren valor cuando alguien los contempla, los comprende y los incorpora a su experiencia. El hombre es quien da significado a la realidad y quien convierte el mundo en experiencia humana. Además, el ser humano no puede entenderse como una realidad aislada, sino como el resultado de toda la evolución anterior. Lleva dentro de sí la historia del universo, de la materia, de la vida vegetal, de los animales y de toda la humanidad. Por eso siente fascinación por la naturaleza, por la historia o por las culturas antiguas: forman parte de su propia herencia. Cuando el hombre regresa a su hogar después de explorar el mundo comprende que lo verdaderamente valioso no son las cosas en sí, sino aquello que puede contar sobre ellas. La experiencia solo adquiere sentido cuando es interiorizada y compartida. La riqueza del hombre no depende tanto de lo que posee como de lo que ha vivido y puede narrar. Cada experiencia se integra en su interior y contribuye a construir su identidad.

Conocerse a uno mismo significa descubrir que el hombre es un auténtico microcosmos, una síntesis de toda la realidad. Todo cuanto existe encuentra en él un punto de encuentro. Sin embargo, la historia demuestra que el hombre ha preferido escapar continuamente de sí mismo.

Ha desarrollado enormes conocimientos sobre el universo, la técnica, el lenguaje o la naturaleza, mientras ha permanecido prácticamente ignorante respecto a su propio ser. Este desequilibrio constituye el origen de la gran crisis contemporánea. El hombre ha multiplicado su capacidad de actuar sobre el mundo sin desarrollar en la misma proporción su conciencia. Posee un inmenso poder técnico, pero no la madurez suficiente para gobernarlo. La energía nuclear representa el ejemplo más claro: el problema no es haber descubierto el átomo, sino que el hombre todavía no posee la sabiduría necesaria para utilizar ese descubrimiento exclusivamente al servicio de la vida. La técnica ha crecido más deprisa que la conciencia y, como consecuencia, las creaciones humanas amenazan con dominar a su creador.

Esta situación explica que la crisis actual sea mucho más profunda que una simple crisis económica, política o social. Lo que está en crisis es el propio hombre. Las soluciones que ofrecen la política, la economía o los distintos sistemas ideológicos son únicamente provisionales porque intentan reparar las consecuencias sin transformar la causa. Los problemas son mayores que las soluciones disponibles porque el hombre continúa buscándolas fuera de sí mismo. Mientras siga huyendo de su interior, cada avance científico o técnico generará problemas nuevos que superarán su capacidad para resolverlos. La auténtica solución exige regresar al hombre, ya que él es también la medida de sus propios problemas. Solo un conocimiento más profundo del ser humano permitirá utilizar correctamente el inmenso poder que ha desarrollado.

La evolución del pensamiento contemporáneo apunta precisamente hacia esa dirección. Frente a la visión tradicional del hombre como una realidad aislada, surge una concepción integradora según la cual el ser humano constituye el punto de encuentro de la biología, la historia, la cultura, la naturaleza y toda la evolución del universo. Edgar Morin critica la imagen del «hombre insular», separado artificialmente del resto de la realidad, y propone un conocimiento complejo que reúna todos los saberes. El hombre no puede comprenderse únicamente desde la filosofía, la psicología o la sociología; necesita integrar también la biología, la geografía, la historia, la cultura y todas las experiencias que configuran su existencia. Cada persona es el resultado de innumerables influencias: el lugar donde nació, el paisaje que contempló de niño, la educación recibida, la lengua, las relaciones familiares, la historia de su pueblo e incluso las condiciones biológicas anteriores a su nacimiento. Nada de ello resulta indiferente porque todo contribuye a formar su personalidad. El hombre no es una isla, sino un continente donde confluyen millones de hilos procedentes de toda la realidad.

Desde esta perspectiva, el orgullo del saber constituye uno de los grandes peligros del racionalismo moderno. El hombre ha llegado a creer que aquello que no puede comprender carece de importancia y que la razón es capaz de explicarlo todo. A esta actitud se une la

omnipotencia de la técnica, que hace creer que cualquier problema puede resolverse mediante nuevos avances tecnológicos. Ambas posturas terminan deshumanizando al hombre porque sustituyen el desarrollo de la conciencia por el desarrollo del conocimiento y del poder. Cuando el saber se vuelve orgulloso y la técnica pretende ser omnipotente, el hombre deja de ocupar el centro y pasa a estar al servicio de sus propias creaciones. La ciencia y la técnica dejan entonces de ser instrumentos para convertirse en fines, produciendo una auténtica disolución de lo humano.

Morin sostiene que debe abandonarse definitivamente la antropología cerrada y fragmentaria para construir una teoría abierta, multidimensional y compleja del hombre. No basta estudiar la razón, la cultura o la sociedad; es necesario comprender al hombre como un ser vivo entre los seres vivos, profundamente unido a la naturaleza y a toda la historia de la evolución. La visión tradicional, que separa radicalmente naturaleza y cultura, resulta insuficiente. El ser humano no puede entenderse sin la biología, del mismo modo que tampoco puede comprenderse sin la historia, la educación o el lenguaje. Cada dimensión ilumina una parte de una realidad mucho más amplia y ninguna disciplina aislada puede explicar completamente qué significa ser hombre.

En este contexto adquiere especial importancia el lenguaje. Siguiendo las aportaciones de Lévi-Strauss, el lenguaje no surge de manera aislada, sino como resultado de toda la evolución previa de la humanidad. Las palabras condensan la experiencia acumulada durante miles de generaciones y permiten al hombre interpretar la realidad, compartirla y construir una cultura común. Gracias al lenguaje el hombre puede transmitir su experiencia, comprender el mundo y comprenderse a sí mismo. Por ello, conocer el significado profundo de las palabras constituye una condición imprescindible para cualquier auténtico humanismo. El lenguaje no es simplemente un instrumento de comunicación, sino la expresión más elaborada de la historia humana y uno de los principales medios mediante los cuales el hombre toma conciencia de sí mismo.

La crisis contemporánea obliga, por tanto, a abandonar el orgullo racionalista, la confianza ciega en la técnica y la falsa seguridad de los sistemas ideológicos para recuperar una visión más completa del hombre. El auténtico progreso no consiste únicamente en saber más o en poder más, sino en desarrollar una conciencia capaz de integrar todos esos conocimientos al servicio de la persona. Solo un hombre que se conozca profundamente podrá utilizar la ciencia, la técnica y el poder sin convertirse en esclavo de ellos. En definitiva, el futuro del humanismo depende de que el hombre deje de buscar todas las respuestas fuera de sí mismo y comprenda que la raíz de los problemas y de sus soluciones se encuentra en el conocimiento integral de su propia condición.

EL HOMBRE LIBERADO DE SUS ALIENANTES (K. MARCH)

La concepción marxista del hombre parte de una idea fundamental: ninguna teoría puede explicar completamente al ser humano, pero todas pueden aportar una perspectiva útil para comprenderlo. El hombre es una realidad demasiado compleja para quedar encerrada en una única definición, ya que está en constante evolución y siempre supera cualquier sistema filosófico que pretenda abarcarlo. Por ello, estudiar a Marx no significa asumir su pensamiento, sino analizar una de las interpretaciones más influyentes del ser humano y extraer de ella aquello que ayude a comprender mejor la condición humana. El hombre es siempre más amplio que cualquier antropología, y su realidad desborda cualquier ideología que pretenda contenerla. La historia del pensamiento constituye, por tanto, una acumulación de intentos parciales que permiten aproximarse progresivamente al misterio del hombre, aunque nunca agotarlo. El objetivo no consiste en sustituir una visión por otra, sino en integrar las aportaciones más valiosas de cada una.

La crítica marxista comienza necesariamente por la crítica de la religión, porque considera que toda crítica posterior depende de haber resuelto previamente esa cuestión. Según Marx, el hombre crea la religión y no al contrario. La religión no procede de una realidad superior, sino que nace de la propia situación humana. Siguiendo la influencia de Feuerbach, sostiene que el hombre proyecta fuera de sí aquello que le falta, convirtiendo en Dios sus propias aspiraciones, carencias y frustraciones. La religión sería así la expresión de un hombre que todavía no ha llegado a realizarse plenamente o que ha perdido su verdadera condición. Cuanto mayor es la sensación de vacío, de impotencia o de fracaso, mayor es también la necesidad de proyectar una realidad trascendente que compense esa carencia. La religión aparece, por tanto, como consecuencia de una insuficiencia humana y no como fundamento del hombre. Para Marx, un hombre plenamente realizado no necesitaría recurrir a esa proyección exterior porque encontraría en sí mismo aquello que busca.

A partir de esta idea desarrolla una cadena de críticas. Primero debe criticarse la religión; después la filosofía, porque muchas veces sirve para justificar las mismas evasiones; posteriormente la política, que organiza una sociedad basada en esas ideas; y finalmente la economía, donde todas esas estructuras producen consecuencias concretas sobre la vida de las personas. Ninguna crítica económica resulta auténtica si antes no se han cuestionado las bases filosóficas y religiosas que la sostienen. Toda la construcción marxista sigue ese orden lógico, desde las ideas más abstractas hasta las condiciones materiales de existencia.

La religión constituye la forma más profunda de alienación porque permite al hombre aceptar pasivamente una realidad injusta. Quien espera la felicidad fuera de este mundo deja de transformar el presente, y quien posee el poder encuentra también una justificación para mantener el orden establecido. Los oprimidos soportan el sufrimiento esperando una recompensa futura, mientras los privilegiados continúan explotando convencidos de que cumplen una función legítima. Por eso Marx considera que la religión mantiene inmóvil una sociedad injusta y dificulta cualquier transformación histórica. Su célebre afirmación de que «la religión es el opio del pueblo» no pretende únicamente atacar las creencias religiosas, sino denunciar el efecto social que producen cuando convierten el sufrimiento en resignación.

Sin embargo, Marx reconoce que la religión expresa algo profundamente humano. Es el suspiro de la criatura oprimida, el estado de ánimo de un mundo sin corazón y la protesta frente a una realidad injusta. Precisamente porque el hombre experimenta dolor, injusticia y vacío, necesita crear una esperanza que dé sentido a su situación. La religión no surge de la felicidad, sino de la miseria humana y social. Representa simultáneamente un síntoma y un intento de aliviar ese sufrimiento. Por ello, eliminar la religión no consiste simplemente en combatir las creencias, sino en transformar las condiciones que hacen necesaria esa compensación.

El concepto central de toda la antropología marxista es la alienación. Alienarse significa hacerse ajeno a uno mismo, vivir separado de la propia realidad y buscar fuera aquello que debería encontrarse en el propio ser. El hombre alienado abandona la tarea de construirse y proyecta su plenitud sobre objetos, ideas, instituciones o realidades externas. Cuanto más se aleja de sí mismo, mayor se hace el vacío interior, y cuanto mayor es ese vacío, más necesita buscar fuera una compensación. Se produce así un círculo vicioso: el hombre huye de sí porque se siente incompleto, pero esa huida aumenta todavía más su sensación de vacío. En lugar de construir su propia identidad, intenta llenarla mediante la religión, las ideologías, la filosofía o cualquier otra realidad externa. La verdadera liberación solo comienza cuando el hombre deja de escapar y afronta la tarea de hacerse a sí mismo.

Esta concepción parte de una idea profundamente dinámica del ser humano. El hombre nunca está completamente hecho; es una realidad en construcción. Su ser consiste precisamente en hacerse, en llegar a ser aquello que todavía no es. No puede entenderse como una realidad acabada, sino como una tarea permanente. El hombre vive orientado hacia el futuro porque su identidad nunca está definitivamente concluida. En este sentido, la esencia humana no es un estado, sino un proceso. Vivir significa construir continuamente el propio ser mediante las decisiones, el trabajo y la participación en la historia. La peor forma de alienación consiste

precisamente en creer que uno ya está terminado, porque quien deja de crecer abandona su propia condición humana.

El hombre no puede realizarse aislado. Para Marx, el individuo es inseparable de la sociedad. No existe un hombre abstracto separado del mundo, sino hombres concretos que viven dentro de unas determinadas condiciones históricas, sociales y económicas. La sociedad constituye el ámbito donde el hombre puede desarrollarse y completar su propia humanidad. Sin embargo, la sociedad existente también está alienada porque funciona de manera invertida. Las relaciones entre las personas aparecen deformadas: quienes producen la riqueza viven en la pobreza mientras quienes controlan los medios de producción concentran el poder. Esa inversión genera nuevas formas de alienación que afectan tanto al individuo como al conjunto de la sociedad.

Toda la historia humana se desarrolla mediante un proceso dialéctico. La realidad avanza a través de contradicciones constantes en las que toda afirmación genera su propia negación. Cada etapa histórica contiene en su interior las fuerzas que terminarán transformándola. Ninguna situación permanece estable porque toda realización lleva consigo el germen de su propia superación. La historia no progresa de forma lineal, sino mediante conflictos que enfrentan posiciones opuestas hasta dar lugar a una nueva realidad. Esa dialéctica afecta tanto a las personas como a las sociedades y explica que todo cambio histórico nazca de las contradicciones internas del sistema anterior.

El materialismo dialéctico sostiene además que el fundamento último de la historia no son las ideas, sino las condiciones materiales de existencia. La economía, el trabajo, la producción y las relaciones materiales determinan el desarrollo de la sociedad y explican la aparición de las instituciones políticas, jurídicas, filosóficas o religiosas. Las ideas no constituyen el origen de la historia, sino una consecuencia de las condiciones materiales en las que viven los hombres. Por ello, transformar verdaderamente la sociedad exige modificar esas estructuras económicas y no limitarse a cambiar las ideas o los discursos.

Desde esta perspectiva, la filosofía también puede convertirse en una forma de alienación cuando sustituye la transformación de la realidad por la simple reflexión teórica. Pensar resulta insuficiente si ese pensamiento no modifica las condiciones concretas de existencia. El conocimiento tiene sentido únicamente cuando impulsa la transformación del mundo. Del mismo modo, cualquier espiritualismo que ignore la realidad material corre el riesgo de convertirse en una evasión semejante a la religión, alejando al hombre de su responsabilidad histórica.

A pesar de la dureza de muchas de sus críticas, la antropología marxista contiene aportaciones de enorme interés para comprender al ser humano. Destaca la importancia de construir la propia

identidad, rechaza cualquier conformismo, insiste en que el hombre nunca está definitivamente hecho y subraya que toda realización exige compromiso con la historia y con la sociedad. También recuerda que la persona no puede limitarse a interpretar el mundo, sino que debe participar activamente en su transformación. La alienación aparece así como el gran enemigo del hombre moderno: buscar fuera la propia plenitud, sustituir el ser por el tener, refugiarse en ideologías, instituciones o creencias para evitar afrontar la responsabilidad de construirse a sí mismo. La auténtica liberación consiste en abandonar esa huida permanente, asumir la propia tarea histórica y comprender que el hombre solo llega a ser plenamente hombre cuando deja de escapar de sí mismo y participa conscientemente en la construcción de su propia existencia y de una sociedad más justa.

El hombre resultado de un proceso evolutivo (Darwin, Teilhard, Monod)

La antropología puede estudiar al hombre desde múltiples perspectivas, pero una de las más valiosas consiste en contemplarlo desde su pasado. Si queremos saber hacia dónde se dirige la humanidad, no disponemos de una respuesta empírica ni matemática, pero sí de un indicio privilegiado: las huellas que el propio hombre ha dejado a lo largo de su historia. Del mismo modo que un cazador puede seguir el rastro de un animal en la nieve para descubrir su dirección, el estudio del proceso evolutivo permite intuir cuál es la meta hacia la que tiende el ser humano. Conocer el pasado resulta indispensable porque quien ignora la historia está condenado a repetirla, desperdiciando el esfuerzo acumulado por generaciones enteras. La evolución no solo explica de dónde venimos, sino que ofrece claves para comprender quiénes somos y cuáles son las posibilidades de nuestro futuro. El objetivo no consiste en defender una teoría concreta, sino en utilizarla como método para interpretar el sentido del hombre. En este contexto, la propuesta de Teilhard de Chardin resulta especialmente útil porque permite contemplar la evolución como un proceso continuo que culmina, al menos provisionalmente, en la aparición de la conciencia humana.

Antes de abordar la evolución biológica, se plantea una reflexión filosófica inspirada en Hegel. La realidad no puede entenderse como algo separado del Absoluto o de la totalidad. Si el Absoluto es verdaderamente absoluto, nada puede existir fuera de él. Sin embargo, el mundo se caracteriza por el cambio constante, mientras que el Absoluto parece eterno e inmutable. La respuesta consiste en distinguir entre el Absoluto considerado fuera del tiempo y el mismo Absoluto expresándose dentro del tiempo. Lo eterno no cambia, pero al entrar en el tiempo se convierte en devenir, es decir, en una realidad que se despliega progresivamente. El tiempo sería la forma mediante la cual lo absoluto se hace accesible y visible. La creación no sería algo ajeno al Absoluto, sino su desarrollo temporal. Por eso la historia no representa una sucesión de hechos aislados, sino la manifestación progresiva de una única realidad que se va haciendo comprensible mediante etapas. Todo cuanto existe participa de ese proceso y únicamente puede entenderse dentro de él.

Este planteamiento obliga a reflexionar también sobre los límites del tiempo. Hablar del origen absoluto resulta problemático porque el propio concepto de «antes» deja de tener sentido cuando todavía no existe el tiempo. Preguntarse qué había antes del comienzo temporal

equivale a utilizar categorías que solo funcionan dentro del propio tiempo. Por ello, el instante inicial constituye un límite para el pensamiento humano. Todo lo que puede afirmarse es que, en un momento originario, comenzó el despliegue de la realidad. Ese punto inicial contenía potencialmente todo cuanto aparecería después, del mismo modo que una semilla contiene en sí el árbol completo aunque todavía no pueda distinguirse. Toda la evolución estaría ya presente en forma de posibilidad dentro de ese primer núcleo originario.

La teoría de Darwin supuso una revolución al afirmar que las especies no permanecen fijas, sino que evolucionan mediante selección natural, adaptación y acumulación progresiva de cambios. El hombre no habría aparecido de forma aislada, sino como resultado de un larguísimo proceso evolutivo procedente del mundo animal. Aunque algunos aspectos de la teoría evolucionista continúan abiertos a discusión, la idea de la evolución se convirtió en una de las hipótesis científicas más sólidas para explicar el origen de las especies. Sin embargo, Teilhard de Chardin consideró que Darwin había detenido demasiado pronto ese proceso. Si el hombre procede del animal, el animal procede del vegetal y este, a su vez, del mundo mineral. La evolución no afecta únicamente a las especies biológicas, sino a toda la realidad. La historia del universo constituye una única evolución continua donde cada nivel nace del anterior y lo conserva dentro de sí. El hombre no es solo hijo del animal, sino heredero de toda la materia, de la vida vegetal y de toda la historia del cosmos.

Según esta interpretación, la evolución comienza con una realidad extremadamente concentrada que contiene en potencia todo el desarrollo posterior. A partir de ese estado inicial se produce una expansión. La materia se dispersa en múltiples direcciones, explora posibilidades y genera innumerables formas. Tras millones de años de experiencia, esa expansión vuelve a concentrarse hasta alcanzar un grado superior de organización. De esa nueva concentración surge el siguiente nivel evolutivo. El proceso se repite continuamente mediante un movimiento de expansión y concentración. Primero aparece el mundo mineral; tras una larguísima evolución, la materia concentra toda su experiencia y da origen al mundo vegetal. Posteriormente, el vegetal recoge en sí toda la experiencia anterior, vuelve a concentrarse y produce el mundo animal. Finalmente, el animal acumula todo lo aprendido durante millones de años y genera el hombre como culminación provisional del proceso. Cada etapa supone a la anterior y no puede existir sin ella. Nada desaparece realmente: todo permanece integrado en el nivel superior.

La evolución no consiste, por tanto, en una simple sucesión de seres distintos, sino en una acumulación permanente de experiencias. El vegetal contiene toda la historia del mineral; el animal incorpora la historia del vegetal y del mineral; el hombre reúne dentro de sí toda la experiencia de la materia, de la vida y de la animalidad. Por eso el ser humano representa el

heredero universal de la evolución terrestre. Lleva en sí millones de años de historia condensados en una sola realidad. No puede comprenderse aislado de ese proceso porque cada una de sus dimensiones depende de todo cuanto la precede. La naturaleza, la vida y la historia permanecen vivas dentro del hombre. Nada de lo anterior ha sido inútil, ya que cada etapa constituye el fundamento indispensable de la siguiente.

Heidegger aporta una idea complementaria al distinguir distintos grados de realidad. El mundo mineral posee enorme consistencia material, pero escasa vida. El vegetal reduce esa densidad material y aumenta la vida. El animal disminuye todavía más la materia y desarrolla el instinto. Finalmente, el hombre aparece como el ser físicamente más frágil, pero con mayor riqueza vital gracias al pensamiento y la conciencia. Cuanta más materia existe, menor es la vida; cuanto más crece la vida, menor resulta el peso de la materia. La evolución parece orientarse hacia una progresiva desmaterialización y un aumento constante de interioridad. Esta observación permite incluso pensar filosóficamente en la posibilidad de una realidad donde toda la materia desapareciera y permaneciera únicamente la vida, aunque tal realidad ya no pudiera conocerse mediante los instrumentos ordinarios del pensamiento humano.

Teilhard interpreta todo este proceso como un gigantesco movimiento dirigido hacia la aparición de la conciencia. El universo parece buscar desde el principio un único objetivo: llegar a conocerse a sí mismo. La materia evoluciona sin conciencia; el vegetal vive sin saber que vive; el animal actúa por instinto; únicamente el hombre sabe que sabe. Con la aparición de la reflexión surge la noosfera, es decir, la esfera del pensamiento. Mientras la materia constituye la geosfera y la vida la biosfera, el hombre inaugura una nueva etapa caracterizada por la conciencia. Toda la evolución anterior converge en ese punto. La finalidad de millones de años de historia parece consistir precisamente en hacer posible que el universo alcance conciencia de sí mismo mediante el hombre. La conciencia representa, por ello, el nivel más alto conocido de la evolución.

El aparente despilfarro de energía que supone la enorme diversidad de especies no constituye un error. La evolución avanza mediante ensayo y error, explorando múltiples caminos hasta encontrar aquellos que permiten un mayor desarrollo. Jacques Monod describió este fenómeno mediante la combinación de azar y necesidad. Sin embargo, el azar no significa ausencia de orden, sino incapacidad humana para calcular todas las variables implicadas. Lo que parece casual responde en realidad a una inmensa red de causas que supera nuestra capacidad de comprensión. La expansión de posibilidades permite descubrir nuevas soluciones y hace posible que la evolución continúe avanzando. Ningún intento resulta inútil porque incluso los caminos aparentemente fracasados contribuyen al éxito final del proceso.

Esta visión tiene profundas consecuencias antropológicas. Ninguna generación vive únicamente para sí misma. Cada época prepara las condiciones que permitirán avanzar a las siguientes. Los logros actuales son posibles gracias al esfuerzo acumulado durante millones de años y, del mismo modo, nuestras acciones servirán de fundamento para quienes vengan después. El hombre contemporáneo no puede atribuirse exclusivamente el mérito de sus conocimientos, ya que todo cuanto sabe descansa sobre el trabajo de incontables generaciones anteriores. La evolución enseña así una profunda solidaridad histórica: nadie comienza desde cero y nadie trabaja únicamente para sí mismo. Cada ser humano constituye un eslabón dentro de una cadena mucho más amplia que lo trasciende.

La gran pregunta consiste en saber si el hombre representa la meta definitiva de la evolución. Teilhard considera que, hasta donde alcanza nuestro conocimiento, la conciencia constituye el nivel más alto conocido. Sin embargo, el hombre tampoco puede entenderse como una realidad acabada. Del mismo modo que el animal dio origen al hombre, el propio hombre continúa evolucionando. No existe una definición definitiva del ser humano porque su esencia consiste precisamente en hacerse. El hombre es un verbo más que un sustantivo; no es una realidad inmóvil, sino un proceso abierto. Lo que hoy llamamos hombre constituye únicamente una etapa dentro de un desarrollo que continúa avanzando. Por ello, cualquier definición resulta necesariamente histórica y provisional. El hombre del futuro probablemente diferirá tanto del actual como el hombre actual difiere de sus antepasados más remotos.

La evolución humana entra ahora en una fase nueva caracterizada por la socialización. Durante millones de años el desarrollo fue principalmente biológico; hoy comienza a ser cultural. La humanidad vive por primera vez una auténtica unificación planetaria. Las comunicaciones, la ciencia, la tecnología y el intercambio de conocimientos permiten que las experiencias individuales se conviertan rápidamente en patrimonio común. El verdadero progreso ya no depende solo de la herencia biológica, sino de la capacidad de compartir el saber. Cada descubrimiento realizado en cualquier lugar del mundo puede beneficiar inmediatamente al conjunto de la humanidad. La conciencia individual comienza así a integrarse en una conciencia colectiva mucho más amplia.

Esta socialización no debe entenderse únicamente en términos económicos o políticos. Lo verdaderamente decisivo no consiste en compartir bienes materiales, sino el propio ser. El mayor patrimonio del hombre no es lo que posee, sino lo que es. La auténtica comunidad humana se construirá cuando cada persona ponga al servicio de todos su inteligencia, su creatividad, su experiencia y su calidad humana. Compartir el ser resulta mucho más profundo que compartir el

tener. La evolución apunta hacia una humanidad donde el conocimiento, la conciencia y la riqueza interior de cada individuo contribuyan al crecimiento de todos. Solo entonces podrá hablarse de un hombre plenamente realizado, heredero de toda la evolución anterior y, al mismo tiempo, responsable del futuro de la humanidad.

El hombre ahogado por su destino (Kierkegaard, Unamuno, Ortega)

La antropología crítica estudia al hombre desde el sufrimiento porque es precisamente el dolor el que rompe las falsas seguridades y obliga a la persona a preguntarse quién es realmente.

Mientras todo marcha bien, el hombre vive orientado hacia el exterior, ocupado en sus actividades y en la realidad que le rodea; cuando aparece el sufrimiento, descubre que necesita comprenderse a sí mismo. En este contexto, la angustia deja de ser un simple estado de ánimo para convertirse en una categoría antropológica. No es únicamente un sentimiento desagradable, sino una forma privilegiada de conocer al hombre. La persona se revela con mayor profundidad cuando se enfrenta a la incertidumbre, la libertad, el dolor y la responsabilidad. Por ello, la angustia constituye uno de los conceptos fundamentales para comprender la existencia humana y será desarrollada especialmente por Kierkegaard, continuada por Unamuno y reinterpretada desde otra perspectiva por Ortega y Gasset.

El hombre no puede entenderse como un individuo aislado. Es un ser construido desde el exterior, cuya identidad depende continuamente de aquello que recibe de su entorno. Todo cuanto le rodea —la naturaleza, la historia, la cultura, las personas, las ideas, el dolor, las experiencias y el tiempo— va configurando progresivamente su personalidad. El hombre es tanto más hombre cuanto mayor sea la realidad que ha incorporado a su interior. No basta con coexistir con el mundo; es necesario hacerlo propio. La geografía, la historia, las distintas culturas y las experiencias humanas no son elementos ajenos, sino partes integrantes de la propia identidad. Negarse a conocer una parte de la realidad supone amputar una parte de uno mismo. Cada vez que alguien afirma que un pueblo, una cultura, un momento histórico o una experiencia humana no le interesan, está reduciendo su propia humanidad. Aunque nunca podamos conocerlo todo, no podemos excluir nada deliberadamente, porque toda la realidad forma parte del hombre.

Desde esta perspectiva se replantea el viejo antropocentrismo. Ya no puede sostenerse que el hombre sea el centro físico del universo, pues la ciencia ha demostrado que la Tierra ni siquiera ocupa un lugar privilegiado en el cosmos. Sin embargo, sí puede afirmarse que el hombre constituye el centro en otro sentido: toda la realidad puede ser acogida por su conciencia. No existe nada que, de algún modo, no pueda ingresar en el hombre. La totalidad del mundo tiene capacidad para formar parte de su experiencia. Pero esta idea también admite la formulación

inversa: precisamente porque necesita de toda la realidad para construirse, el hombre deja de ser autosuficiente. No es el universo quien necesita al hombre para existir; es el hombre quien necesita del universo para llegar a ser plenamente hombre. Su centro no está encerrado en sí mismo, sino fuera de él. El hombre es, por tanto, un ser radicalmente abierto y dependiente.

La contemporaneidad constituye una de las notas esenciales de la condición humana. El hombre es contemporáneo no solo de quienes viven a su lado, sino también de quienes vivieron antes y de quienes vivirán después. La contemporaneidad no es únicamente geográfica; también es histórica. Cada persona lleva dentro de sí la herencia de millones de seres humanos anteriores. Ninguno sería quien es si cualquiera de sus antepasados hubiera sido diferente. Del mismo modo, cada decisión actual influye en las generaciones futuras. El presente une el pasado y el porvenir en una única realidad. El hombre participa simultáneamente de toda la historia humana y contribuye a construir la que todavía no existe. Esta conciencia histórica amplía enormemente la comprensión del ser humano. Cada individuo es heredero de toda la humanidad y, al mismo tiempo, responsable de la humanidad futura.

La persona tampoco puede separarse de las circunstancias concretas de su vida. La familia, la educación, el clima, las enfermedades, las alegrías, las pérdidas, los éxitos y los fracasos contribuyen a formar la personalidad. Incluso aquello que aparentemente perjudica puede convertirse en un factor decisivo de crecimiento. Las circunstancias negativas no destruyen necesariamente al hombre; pueden enriquecerlo si son asumidas e integradas. La adversidad no tiene un valor exclusivamente negativo. Muchas veces es precisamente el sufrimiento el que obliga a descubrir dimensiones de uno mismo que nunca habrían aparecido en una existencia cómoda. Por eso el hombre debe aceptar que también las experiencias dolorosas forman parte de su construcción personal.

Sobre este fundamento aparece la filosofía de Søren Kierkegaard. Su propia vida estuvo marcada por el sufrimiento físico, la incompreensión y el conflicto religioso, circunstancias que le llevaron a convertir la angustia en el centro de su pensamiento. Para él, la angustia no equivale al miedo. El miedo siempre tiene un objeto concreto: se teme algo conocido. La angustia, en cambio, carece de objeto definido; es angustia ante una posibilidad indeterminada. Cuando alguien sabe exactamente qué le amenaza, experimenta temor; cuando presiente un peligro que no puede identificar, experimenta angustia. Esa diferencia convierte la angustia en una experiencia mucho más profunda que el miedo ordinario.

Kierkegaard afirma que la angustia nace de la libertad. Si el hombre no fuera libre, tampoco podría angustiarse. La libertad abre un abanico de posibilidades que obliga continuamente a

decidir. Cada elección implica renunciar a otras muchas y asumir plenamente la responsabilidad de las consecuencias. El relato bíblico del paraíso expresa simbólicamente esta realidad.

Mientras Adán permanece en el paraíso no experimenta la angustia propia de la libertad; esta aparece cuando descubre que realmente puede elegir. La prohibición no produce angustia por sí misma; la produce el hecho de que el hombre pueda desobedecer. La libertad constituye así la fuente tanto de la grandeza como del sufrimiento humano.

Precisamente por eso aparece la permanente tentación de renunciar a la libertad a cambio de seguridad. El hombre preferiría muchas veces vivir sin angustia, aunque para ello tuviera que renunciar a decidir por sí mismo. Esa actitud simboliza la venta de la libertad por un «plato de lentejas»: sacrificar aquello que hace verdaderamente humano al hombre para evitar la incertidumbre que inevitablemente acompaña a toda decisión libre. Sin embargo, al hacerlo pierde precisamente aquello que constituye su dignidad. La angustia no es un defecto de la libertad, sino su consecuencia inevitable. Quien elimina la libertad elimina también la posibilidad de convertirse plenamente en persona.

Otra idea esencial de Kierkegaard consiste en afirmar que cuando el hombre desespera de algo, en realidad desespera de sí mismo. Toda desesperación exterior encierra una renuncia interior. Cuando alguien afirma que una meta es imposible o que una transformación nunca podrá realizarse, muchas veces está renunciando a la parte de sí mismo que podría contribuir a hacerla posible. La desesperación se convierte así en una forma de abandonar la propia responsabilidad. En lugar de asumir la tarea de actuar, el hombre elimina de sí mismo la obligación de intentarlo. Por eso toda desesperación contiene una pérdida de libertad y una disminución de la propia humanidad.

El sufrimiento adquiere entonces un valor decisivo. No debe buscarse por sí mismo ni convertirse en un ideal, pero tampoco puede entenderse únicamente como un mal del que haya que escapar siempre. Es inevitable y, precisamente por ello, constituye uno de los grandes caminos de conocimiento personal. El hombre descubre quién es cuando su libertad es puesta a prueba. Una existencia completamente protegida del dolor impediría el desarrollo de muchas dimensiones humanas. El sufrimiento no crea automáticamente mejores personas, pero ofrece la posibilidad de alcanzar una profundidad que la comodidad difícilmente proporciona. La grandeza del hombre consiste en integrar el dolor sin dejar de ser libre.

Miguel de Unamuno recoge la intuición fundamental de Kierkegaard y la desarrolla desde su propia experiencia. Para él, la vida posee un carácter esencialmente trágico porque el hombre vive constantemente dividido entre lo que desea creer y aquello que puede demostrar

racionalmente. Su gran angustia nace precisamente de esa tensión. No es un pensador indiferente a la fe; al contrario, desea creer profundamente. Su drama consiste en no poder alcanzar una certeza absoluta. Cuanto más desea la fe, más intensa resulta su incertidumbre. Esa lucha permanente da origen al llamado «sentimiento trágico de la vida». Vivir significa debatirse continuamente entre esperanza y duda, entre deseo de eternidad y conciencia de la muerte.

La agonía del cristianismo expresa exactamente esta situación. Agonía no significa aquí muerte, sino combate. El cristianismo aparece como una lucha permanente entre la fe y la duda, entre el bien y el mal, entre la libertad y la comodidad. La verdadera fe no consiste en poseer todas las respuestas, sino en mantener vivo el deseo de creer incluso cuando no existen demostraciones concluyentes. De ahí que Unamuno considere que la santidad no pertenece a quien vive una fe tranquila, sino a quien continúa creyendo a pesar de la incertidumbre. La fe auténtica permanece siempre acompañada por la angustia porque nunca puede transformarse en una evidencia absoluta.

La palabra «angustia» procede etimológicamente de una raíz que significa estrechar o comprimir. La imagen resulta muy expresiva: cuanto mayor es la riqueza interior del hombre, mayor es también la presión que experimenta al enfrentarse con los límites de la existencia. La angustia no revela pobreza espiritual, sino precisamente abundancia de vida. Solo quien posee una intensa conciencia de sí mismo puede experimentar plenamente esa tensión. El hombre superficial apenas se angustia porque tampoco percibe la profundidad de los problemas esenciales.

Ortega y Gasset aborda la cuestión desde otra perspectiva mediante su célebre afirmación: «Yo soy yo y mi circunstancia». Esta fórmula significa que el hombre nunca existe aislado. La persona no puede comprenderse separada de todo aquello que la rodea. El yo no es una realidad cerrada, sino una construcción permanente realizada en diálogo con las circunstancias. La personalidad depende continuamente del mundo exterior. Todo cuanto ocurre alrededor influye en la formación del individuo. La circunstancia no constituye un simple escenario, sino un elemento constitutivo del propio ser.

Por ello, cuanto mayor sea la riqueza de circunstancias asumidas, mayor será también la riqueza personal. El hombre que rechaza sistemáticamente aquello que le incomoda reduce su propia humanidad. Incluso las experiencias negativas pueden convertirse en factores decisivos de crecimiento. La verdadera libertad no consiste en vivir sin condicionamientos, sino en transformar creativamente las circunstancias recibidas. El yo se construye precisamente integrando aquello que la vida le ofrece, sea favorable o adverso. La persona madura no elimina las dificultades, sino que aprende a convertirlas en parte de su propio desarrollo.

El entorno nunca debe interpretarse únicamente como un conjunto de objetos materiales. Incluye también la historia, las relaciones humanas, la cultura, las ideas, la paz, la guerra, el éxito, el fracaso, la salud, la enfermedad y todas las experiencias que configuran la existencia. Nada resulta completamente ajeno al hombre. La realidad entera participa en su construcción. De ahí que el egoísmo aparezca como una forma de ceguera. Quien solo acepta aquello que le proporciona satisfacción inmediata empobrece inevitablemente su personalidad. La auténtica madurez consiste en comprender que incluso aquello que inicialmente parece contrario a nuestros deseos puede contribuir decisivamente a hacernos mejores.

La angustia deja así de ser un simple estado psicológico para convertirse en la manifestación de una existencia abierta, libre y profundamente vinculada con toda la realidad. El hombre vive siempre entre posibilidades desconocidas, obligado a decidir sin poseer nunca una seguridad absoluta. Precisamente en esa incertidumbre reside tanto su fragilidad como su grandeza. Solo quien acepta la libertad, el sufrimiento, la responsabilidad y las circunstancias que la vida le ofrece puede llegar a construir plenamente su propia humanidad.

El hombre más allá de sí mismo (Nietzsche)

La concepción antropológica de Nietzsche parte de una experiencia radical: el hombre vive constantemente asomado a la nada. A diferencia del resto de los seres, posee conciencia de sí mismo y precisamente esa conciencia le permite descubrir no solo lo que es, sino también todo aquello que no es. Cuanto mayor es la conciencia, mayor es la percepción de la propia limitación. El hombre es el único ser capaz de preguntarse por el sentido de su existencia y de advertir que toda su realidad está rodeada por el no ser. Mientras un animal simplemente vive, el hombre sabe que vive y, al mismo tiempo, sabe que dejará de vivir. Esa capacidad de reflexionar lo sitúa frente a la nada y convierte la existencia en una experiencia profundamente problemática.

Para explicar esta situación se utilizan dos imágenes. La primera compara al hombre con un submarino sumergido en un océano. Todo submarino soporta la presión del agua que lo rodea; mientras permanece herméticamente cerrado continúa existiendo, pero basta abrir una pequeña escotilla para que el agua penetre y termine destruyéndolo. Del mismo modo, el hombre vive rodeado por una inmensa realidad que ejerce presión sobre él. La cuestión decisiva consiste en determinar qué es aquello que lo envuelve. Si lo que rodea al hombre es el ser, abrirse a la realidad significa enriquecerse y crecer; cuanto más ser incorpora, más plenamente existe. Pero si lo que lo rodea es la nada, abrirse significa dejar entrar aquello que lo destruye. Toda la reflexión de Nietzsche gira en torno a esta segunda posibilidad: el hombre vive cercado por la nada y solo sobrevive mientras consigue mantenerla a distancia.

Desde esa perspectiva, la muerte deja de ser un acontecimiento aislado y se convierte en el desenlace lógico de la condición humana. La nada presiona continuamente sobre el hombre y va penetrando poco a poco en su existencia. La vida consiste únicamente en retrasar ese momento final. La muerte representa el instante en que la nada termina imponiéndose completamente sobre el ser. Por ello, el hombre vive entre dos nadas: antes de nacer no era nada y, tras morir, vuelve nuevamente a la nada. La existencia aparece como un breve paréntesis entre dos inmensos vacíos. La vida es una luz situada entre dos noches.

La reflexión exige aclarar previamente qué significa realmente la nada. La nada no puede concebirse como una realidad positiva ni como una especie de objeto. Si pudiera pensarse directamente dejaría de ser nada para convertirse en algo. Solo podemos aproximarnos a ella

indirectamente, por contraste con el ser. Cuando observamos cualquier objeto descubrimos inmediatamente su límite: donde termina el objeto comienza aquello que ya no es ese objeto. Así aparece la noción de no-ser. Sin embargo, la nada absoluta nunca puede convertirse en objeto del pensamiento porque el pensamiento necesita siempre apoyarse en algo que sea. La nada solo puede pensarse destruyendo mentalmente el ser, eliminándolo progresivamente hasta imaginar la desaparición total. Por eso la nada no posee consistencia propia; únicamente aparece como negación del ser.

Una comparación ayuda a comprender esta idea. La oscuridad no constituye una realidad positiva comparable a la luz. Para llenar una habitación de oscuridad no es necesario introducir nada; basta con eliminar la luz. En cambio, para iluminarla sí hace falta incorporar algo positivo. La oscuridad es ausencia de luz. De igual modo, la nada no necesita ser creada porque no es una realidad. Allí donde desaparece el ser aparece la experiencia de la nada. Desde esta perspectiva, hablar de la nada como si fuera una sustancia constituye ya una contradicción.

Sin embargo, Nietzsche lleva la reflexión mucho más lejos. Aunque filosóficamente la nada no sea una realidad positiva, sostiene que la experiencia humana está completamente dominada por ella. Todo cuanto el hombre construye acaba siendo destruido. No solo desaparecen los individuos, sino también las culturas, las instituciones, las ideas, los sistemas políticos, las religiones y las filosofías. Ninguna creación humana posee estabilidad definitiva. La nada termina devorándolo todo. La historia aparece así como un inmenso cementerio de civilizaciones, valores y creencias que un día parecían eternos y terminaron desapareciendo.

Desde aquí surge el nihilismo. La palabra procede del término latino *nihil*, que significa «nada». El nihilismo sostiene que todos los grandes valores sobre los que la humanidad ha construido su existencia carecen de fundamento real. La moral, la religión, la filosofía, la política e incluso la idea de verdad no serían más que construcciones provisionales inventadas por el hombre para soportar su situación. No existirían valores absolutos; únicamente ficciones creadas para hacer más llevadera la vida. Todo cuanto parecía sólido termina revelándose como una construcción destinada a desaparecer.

El pensamiento humano desempeña entonces una función muy concreta. El hombre, consciente de que vive rodeado por la nada, inventa ilusiones que le permitan soportar esa situación. Filosofías, religiones, ideales, sistemas morales, obras de arte o proyectos políticos serían intentos desesperados de llenar de sentido una existencia objetivamente vacía. El pensamiento actúa como un mecanismo de defensa frente a la angustia. No descubre una verdad objetiva, sino que fabrica interpretaciones capaces de proporcionar consuelo. El hombre sobrevive

gracias a las historias que se cuenta a sí mismo. Su inteligencia no crea verdades permanentes, sino ilusiones necesarias para resistir la presión constante de la nada.

La filosofía aparece así como una rebelión contra el vacío. Quien no percibe la nada simplemente vive; quien la intuye comienza a filosofar. Toda reflexión nace del intento de responder a esa amenaza permanente. El pensamiento sería, por tanto, una protesta contra la condición humana y un esfuerzo por encontrar un sentido allí donde, según Nietzsche, realmente no existe ninguno. Filosofar significa resistirse a aceptar que todo termina inevitablemente en la nada.

En este contexto adquiere sentido la crítica radical a la religión. Nietzsche sostiene que los dioses no existen independientemente del hombre, sino que son inventados por quienes necesitan protección frente al miedo. La religión nace de la debilidad. El hombre, incapaz de aceptar el vacío de la existencia, crea una realidad trascendente que le permita soportar el sufrimiento y la muerte. Dios representa la mayor de las ilusiones humanas porque ofrece esperanza allí donde solo habría vacío. Por ello, la famosa expresión «Dios ha muerto» no describe un acontecimiento histórico, sino la desaparición de esa ilusión como fundamento de la cultura occidental. Al desaparecer Dios, también desaparecen los valores absolutos contruidos sobre Él.

Esta crítica se dirige especialmente contra el cristianismo. Nietzsche considera que ha desarrollado una moral propia de los débiles. Valores como la humildad, la obediencia, la resignación, la compasión o el sacrificio serían estrategias elaboradas por quienes carecen de fuerza para imponerse. Los débiles convierten sus limitaciones en virtudes y presentan como moralmente superior aquello que simplemente expresa su impotencia. Frente a esa moral de esclavos, Nietzsche propone una moral de señores, basada en la fuerza, la creatividad, la afirmación de la vida y la capacidad de imponer nuevos valores. No debe ser considerado bueno quien obedece, sino quien crea.

La voluntad de poder constituye el núcleo positivo de su filosofía. Si todo fundamento ha desaparecido, únicamente queda la capacidad del hombre para afirmarse a sí mismo. Vivir significa desplegar la propia fuerza creadora. La voluntad de poder no se reduce al deseo de dominar políticamente, sino que expresa el impulso fundamental de todo ser vivo a expandirse, superarse y afirmarse. El hombre verdaderamente superior no acepta valores heredados; crea los suyos propios. No necesita apoyarse en dioses, religiones o sistemas morales porque él mismo se convierte en origen de sus valores.

Esta idea desemboca en la figura del superhombre. No se trata de un ser biológicamente distinto, sino del hombre capaz de vivir sin apoyarse en ilusiones trascendentes. El superhombre

acepta plenamente la vida, incluso con su sufrimiento y su carácter efímero, y transforma esa aceptación en fuerza creadora. Mientras el hombre común busca seguridad, el superhombre crea. Mientras unos obedecen valores recibidos, él produce valores nuevos. La superación del nihilismo no consiste en volver a creer, sino en convertirse uno mismo en fuente de sentido.

Ligada a esta concepción aparece también la idea del eterno retorno. La existencia carece de un destino final y avanza en un movimiento circular. Todo retorna una y otra vez. La vida no progresa hacia una meta definitiva, sino que repite eternamente el mismo proceso. La grandeza del hombre consiste precisamente en ser capaz de afirmar esa repetición sin desesperarse. Quien acepta vivir eternamente la misma vida demuestra haber alcanzado la máxima afirmación posible de la existencia.

A pesar de exponer con detalle estas ideas, se introduce una crítica filosófica importante. Nietzsche ofrece una enseñanza muy valiosa al recordar el carácter provisional de todas las construcciones humanas. Ninguna teoría, institución o sistema permanece inmutable. Gran parte de lo que el hombre considera definitivo acaba desapareciendo con el tiempo. La historia confirma continuamente esa provisionalidad. Sin embargo, el error aparece cuando convierte esa constatación en una afirmación absoluta y sostiene que todo es nada. Al hacerlo transforma la propia nada en una especie de realidad positiva, incurriendo en una contradicción: pretende pensar la nada como si fuera un ser. La nada deja entonces de ser negación para convertirse en fundamento de toda la realidad.

La gran enseñanza antropológica consiste precisamente en reconocer el carácter limitado y provisional de las construcciones humanas sin identificar esa provisionalidad con la inexistencia absoluta. El hombre debe aceptar que gran parte de sus proyectos, teorías y realizaciones desaparecerán con el tiempo. Todo lo humano contiene una dimensión transitoria. Sin embargo, esa conciencia no conduce necesariamente al nihilismo, sino a una actitud más humilde. La historia demuestra que muchas ideas que parecían definitivas terminan siendo sustituidas. Cada generación construye sobre elementos provisionales y solo una pequeña parte permanece. Comprender esta fragilidad evita el orgullo intelectual y obliga a distinguir continuamente entre lo permanente y lo pasajero.

Desde esta perspectiva, el nihilismo posee un enorme valor crítico porque recuerda al hombre que ninguna construcción histórica puede absolutizarse. Todo sistema filosófico, político o cultural contiene elementos destinados a desaparecer. Pero esa constatación no obliga a concluir que toda realidad sea pura nada. La auténtica enseñanza consiste en aceptar la limitación del conocimiento humano, reconocer la provisionalidad de gran parte de nuestras

certezas y continuar buscando aquello que pueda permanecer más allá de las sucesivas transformaciones de la historia.

El hombre en su subsuelo (Freud)

La aportación de Freud al estudio del hombre no consiste en haber construido una antropología sistemática, sino en haber descubierto un ámbito de la persona que hasta entonces permanecía prácticamente inexplorado. Él mismo nunca pretendió ser filósofo ni antropólogo, sino médico y psiquiatra, y sus propios discípulos insistieron en que el psicoanálisis no constituye una filosofía del hombre. Sin embargo, después de Freud resulta imposible estudiar seriamente al ser humano sin tener en cuenta sus descubrimientos. No ofrece una definición completa del hombre, pero sí instrumentos imprescindibles para comprender dimensiones de la personalidad que antes permanecían ocultas. Su gran aportación consiste en haber abierto el acceso al «subsuelo» del hombre, mostrando que la mayor parte de la vida psíquica transcurre fuera del ámbito de la conciencia.

Freud desarrolla su pensamiento desde la experiencia clínica. No observa al hombre abstracto, sino al enfermo, y por ello contempla la personalidad como una realidad marcada por conflictos internos, tensiones y mecanismos de defensa. Esta perspectiva explica el tono general de toda su obra. No pretende describir al hombre ideal, sino descubrir aquello que permanece oculto bajo la conducta cotidiana y que muchas veces explica enfermedades, obsesiones, neurosis o comportamientos aparentemente incomprensibles. El hombre deja de ser una realidad transparente para sí mismo y aparece como un ser profundamente desconocido incluso para él. La conciencia, que durante siglos había sido considerada el centro de la personalidad, pasa a ocupar un lugar secundario.

La personalidad queda estructurada en tres niveles. En primer lugar aparece el consciente, es decir, aquello que el hombre sabe de sí mismo, sus pensamientos presentes, sus decisiones y aquello de lo que puede dar razón. Sin embargo, esta parte representa únicamente una pequeña fracción de la vida psíquica. Freud utiliza la imagen del iceberg para explicarlo: la conciencia sería únicamente la parte visible que sobresale del agua, mientras que la inmensa masa sumergida corresponde al subconsciente o inconsciente. La conciencia resulta pequeña y frágil porque depende continuamente de fuerzas mucho más profundas que apenas conoce. Sobre ambas actúa además una tercera instancia, el superyó, constituido por las normas, prohibiciones, ideales y exigencias morales que la sociedad, la educación y la cultura han ido incorporando al individuo. La personalidad surge precisamente del conflicto permanente entre estos tres niveles.

El descubrimiento decisivo consiste en afirmar que el hombre es mucho más aquello que desconoce de sí mismo que aquello que conoce. La conciencia ofrece únicamente una imagen parcial de la personalidad. Bajo ella permanece un inmenso depósito de experiencias, recuerdos, impulsos, deseos, miedos y conflictos que continúan actuando aunque el sujeto no sea consciente de ellos. El hombre cree gobernar plenamente su conducta, pero en realidad muchas de sus decisiones están condicionadas por fuerzas que permanecen ocultas. El desconocimiento del subconsciente no elimina su existencia; al contrario, hace todavía más difícil controlar su influencia. El verdadero hombre no se reduce a lo que aparece a la luz de la conciencia, sino que se encuentra principalmente en ese mundo interior invisible.

El subconsciente está formado, en primer lugar, por toda la experiencia acumulada de la humanidad. Cada individuo hereda una inmensa historia anterior a su nacimiento. La evolución, la cultura, las generaciones precedentes y las vivencias de la especie permanecen de algún modo presentes en cada persona. El hombre constituye una síntesis abreviada de toda la historia humana. En segundo lugar, el subconsciente almacena las experiencias personales reprimidas desde la infancia. Cada deseo rechazado, cada impulso prohibido, cada frustración y cada conflicto que la conciencia no acepta son expulsados hacia ese nivel profundo. La conciencia no destruye esos contenidos; simplemente los aparta de la vida consciente. Finalmente, el subconsciente recoge también las grandes obsesiones y conflictos permanentes del ser humano, especialmente aquellos relacionados con la culpa, la religión y la sexualidad.

La represión desempeña un papel esencial. Cuando un deseo resulta incompatible con las normas morales o sociales, la conciencia lo rechaza y lo envía al subconsciente. Sin embargo, esa represión no elimina el deseo. Freud insiste en que nada desaparece realmente. Toda la energía psíquica permanece activa, acumulándose en el interior. Cada deseo reprimido conserva su fuerza y continúa presionando para volver a la conciencia. Cuanto mayor es el número de represiones, mayor resulta también la tensión interna. La personalidad puede mantenerse aparentemente equilibrada durante años, pero el conflicto continúa vivo en el subsuelo. El hombre cree haber olvidado determinadas experiencias cuando en realidad solo las ha ocultado. El subconsciente funciona así como un inmenso depósito donde se acumulan fuerzas que tarde o temprano intentarán manifestarse.

Precisamente por ello el subconsciente constituye el origen de numerosas neurosis y enfermedades psíquicas. Muchos trastornos no pueden comprenderse analizando únicamente la conciencia, porque sus verdaderas causas permanecen ocultas. El síntoma consciente es solo la manifestación superficial de un conflicto mucho más profundo. El médico no puede limitarse a

observar lo que el paciente dice conscientemente de sí mismo; debe descubrir aquello que ignora sobre su propia personalidad. La curación exige sacar a la luz lo reprimido, hacerlo consciente y permitir que la persona afronte esos contenidos ocultos. El problema no reside únicamente en haber vivido determinados conflictos, sino en haberlos encerrado sin resolverlos.

Freud compara el subconsciente con una inmensa bodega poblada por fantasmas. Esos «fantasmas» representan deseos reprimidos, recuerdos dolorosos, impulsos prohibidos y conflictos nunca resueltos. Permanecen ocultos mientras la conciencia mantiene el control, pero buscan continuamente una oportunidad para manifestarse. No desaparecen ni permanecen inmóviles; actúan silenciosamente sobre la conducta y condicionan pensamientos, emociones y decisiones. El hombre desconoce la existencia de muchos de esos contenidos y, precisamente por ello, se encuentra indefenso frente a ellos. La verdadera amenaza no procede tanto de lo que conoce como de aquello que ignora sobre sí mismo.

El camino privilegiado para acceder al subconsciente son los sueños. Durante el sueño disminuye la vigilancia de la conciencia y los contenidos reprimidos aprovechan esa situación para manifestarse simbólicamente. Sin embargo, no aparecen de forma directa porque provocarían el despertar inmediato. Los deseos ocultos se disfrazan utilizando elementos procedentes de la experiencia cotidiana, los llamados «residuos de la vigilia». El sueño constituye así un lenguaje simbólico mediante el cual el subconsciente expresa indirectamente aquello que permanece reprimido. Interpretar correctamente los sueños permite reconstruir los conflictos ocultos y descubrir la auténtica realidad interior del individuo. El psicoanálisis utiliza precisamente esta vía para penetrar en el subconsciente y comprender el origen de muchas enfermedades.

La hipnosis, la asociación libre y otras técnicas persiguen el mismo objetivo: debilitar momentáneamente el control de la conciencia para permitir que afloren contenidos normalmente reprimidos. Freud considera que el médico debe seguir el camino inverso al recorrido por esos deseos. Si durante el sueño los impulsos ascienden desde el subconsciente hasta la conciencia, el psicoanalista puede utilizar esas manifestaciones para descender nuevamente hasta su origen. La interpretación de los sueños, los lapsus, los olvidos aparentemente casuales o determinadas asociaciones espontáneas constituyen puertas de entrada hacia el mundo oculto de la personalidad.

Entre todos los contenidos del subconsciente, Freud concede una importancia especial a la religión. Aunque personalmente era ateo, dedicó una gran parte de su obra a estudiar el fenómeno religioso. No le interesaba demostrar la existencia o inexistencia de Dios, sino explicar

psicológicamente por qué el hombre desarrolla experiencias religiosas. Considera que la religión forma parte de las grandes neurosis obsesivas de la humanidad. No aparece en el nivel consciente como una decisión racional, sino como una necesidad profundamente arraigada en el subconsciente colectivo. La religión expresa conflictos muy antiguos relacionados con la culpa, el miedo, la dependencia y la necesidad de protección.

Para explicar este origen recurre a una reconstrucción histórica inspirada en el totemismo. Según su hipótesis, las primeras comunidades humanas estaban organizadas en torno a un tótem, generalmente un animal considerado padre, protector y origen del clan. Ese animal era sagrado y no podía ser atacado. Sin embargo, también exigía sacrificios y ejercía un poder absoluto sobre el grupo. Freud interpreta este esquema como el antecedente psicológico de la idea de Dios. El tótem representa simultáneamente autoridad, protección y dominio sobre la comunidad.

En un momento determinado, los miembros del clan se rebelan contra esa autoridad y matan simbólicamente al padre totémico. Después lo devoran para apropiarse de su fuerza. Sin embargo, ese acto genera inmediatamente un profundo sentimiento de culpa. Los hombres descubren que han destruido precisamente aquello que los protegía. Para aliviar esa culpa establecen prohibiciones, sacrificios y normas religiosas destinadas a reparar simbólicamente el crimen cometido. De este modo nacerían la religión, el culto y las primeras normas morales. El sentimiento de culpabilidad constituye así el núcleo psicológico del fenómeno religioso.

Este mismo esquema reaparece en el llamado complejo de Edipo. Freud interpreta el mito griego como expresión simbólica de un conflicto universal presente en todos los hombres. Durante la infancia, el niño desarrolla un intenso apego hacia la madre y percibe al padre como rival. Desea ocupar su lugar, pero al mismo tiempo depende de él y lo admira. Esa ambivalencia provoca sentimientos contradictorios de amor, admiración, rivalidad y agresividad. Como esos deseos resultan inaceptables, son reprimidos y enviados al subconsciente. El complejo de Edipo no describe necesariamente conductas conscientes, sino conflictos profundos que marcarían el desarrollo psicológico de toda persona.

La sexualidad ocupa igualmente un lugar central en la teoría freudiana. Freud rechaza la idea de que la vida sexual comience con la pubertad o quede limitada a determinados órganos. La sexualidad acompaña al hombre desde el nacimiento y afecta a toda la personalidad. Todo el cuerpo posee significado sexual y la energía libidinal atraviesa las distintas etapas del desarrollo humano. Lo que cambia con el crecimiento no es la existencia de la sexualidad, sino el modo en que esta se expresa. Antes de la pubertad permanece casi completamente en el subconsciente;

posteriormente una parte accede a la conciencia, aunque la mayor parte continúa actuando de forma inconsciente.

La consecuencia antropológica más importante consiste en afirmar que el hombre no domina completamente su propia vida. Gran parte de su personalidad permanece oculta incluso para él. Es más aquello que ignora que aquello que conoce. Sus conflictos más profundos proceden precisamente de ese subsuelo donde permanecen reprimidos deseos, recuerdos y experiencias acumuladas durante toda la historia personal e incluso colectiva. El hombre aparece así como un ser escindido, permanentemente amenazado por contenidos que desconoce y que, sin embargo, influyen decisivamente en su comportamiento.

A pesar de no construir una antropología completa, Freud modifica para siempre la comprensión del hombre. Después de él ya no es posible identificar la persona únicamente con su conciencia racional. El ser humano posee una profundidad mucho mayor de la que había imaginado la tradición racionalista. El descubrimiento del subconsciente obliga a revisar la imagen clásica del hombre como sujeto plenamente transparente para sí mismo y pone de manifiesto que la libertad, la responsabilidad y la conducta solo pueden comprenderse teniendo en cuenta esa compleja realidad interior donde permanecen ocultas muchas de las verdaderas fuerzas que configuran la existencia humana.

El hombre una pasión inútil (Sartre)

La antropología existencialista encuentra en la libertad el rasgo esencial del hombre. Para Sartre, no puede hablarse de ser humano si no existe libertad, ya que esta no constituye una cualidad añadida a la persona, sino su propia esencia. El hombre no posee libertad como posee inteligencia o voluntad; el hombre es libertad. De ahí su célebre afirmación de que estamos «condenados a ser libres». La expresión no tiene un sentido pesimista, sino ontológico: el hombre no puede dejar de ser libre sin dejar de ser hombre. Puede intentar huir de su libertad, esconderse tras excusas, obedecer ciegamente o refugiarse en la esclavitud, pero incluso esa renuncia constituye una elección libre. La libertad es irrenunciable porque pertenece al mismo ser humano y ninguna circunstancia puede eliminar completamente esa condición.

Para comprender esta idea Sartre distingue dos formas fundamentales de ser: el «ser en sí» y el «ser para sí». El ser en sí corresponde al mundo de las cosas. Las cosas simplemente son: están completas, cerradas sobre sí mismas, poseen una identidad fija y no necesitan justificarse. Una piedra, un árbol o un libro existen plenamente en sí mismos. No se preguntan quiénes son ni pueden dejar de ser lo que son. Su realidad permanece estable y cerrada. El ser en sí representa el mundo de lo acabado, de lo plenamente constituido y carente de libertad.

Frente a él aparece el ser para sí, que caracteriza exclusivamente a la conciencia humana. El hombre no permanece encerrado en sí mismo como una cosa, sino que está constantemente abierto hacia aquello que no es. Su conciencia consiste precisamente en salir de sí, relacionarse con el mundo y descubrir continuamente nuevas posibilidades. La conciencia nunca permanece inmóvil; es siempre apertura, dirección y relación. Mientras las cosas simplemente son, el hombre está continuamente haciéndose. Su existencia no consiste en permanecer idéntico a sí mismo, sino en proyectarse hacia el futuro y construir su propio ser mediante las decisiones que toma.

La conciencia tiene además una característica decisiva: descubre la realidad por negación. El hombre conoce las cosas precisamente porque reconoce que no es ellas. Al contemplar un libro, una montaña o cualquier otro objeto, lo primero que descubre es la diferencia entre ese objeto y él mismo. La conciencia delimita, distingue y separa. Gracias a esa diferenciación puede tomar conciencia también de sí mismo. El hombre sabe quién es porque descubre continuamente aquello que no es. En este sentido, la conciencia introduce la experiencia del no-ser dentro de la existencia humana. Mientras el mundo material permanece simplemente siendo, la conciencia vive rodeada por posibilidades, diferencias y negaciones.

Esta forma de entender la conciencia está profundamente influida por la fenomenología. El hombre nunca alcanza directamente el ser profundo de las cosas, sino únicamente su manifestación. Solo conoce aquello que los seres muestran, no su realidad última. Toda definición resulta necesariamente descriptiva y provisional. El pensamiento humano puede describir fenómenos, establecer diferencias y clasificar experiencias, pero nunca posee completamente el ser de las cosas. El conocimiento humano aparece así marcado por la limitación. La conciencia no domina la realidad, sino que únicamente puede aproximarse a ella mediante sus manifestaciones.

Sobre esta base Sartre formula una de sus afirmaciones más radicales: el hombre no posee una esencia previamente determinada. Ninguna naturaleza fija establece de antemano lo que cada individuo debe llegar a ser. La existencia precede a la esencia. Primero el hombre existe y después, mediante sus actos, construye aquello que llegará a ser. Ningún destino, ninguna naturaleza, ninguna ley universal ni ningún proyecto divino han escrito anticipadamente la biografía de cada persona. Cada individuo debe construirla por sí mismo. El hombre aparece completamente encomendado a sí mismo.

Esta ausencia de esencia previa convierte la libertad en una responsabilidad absoluta. Cada decisión va configurando la propia identidad. El hombre no descubre quién es contemplándose pasivamente, sino actuando. Será exactamente aquello que haga de sí mismo. No existe ninguna diferencia entre la persona y el conjunto de sus elecciones. El hombre es el resultado de sus actos. No basta con tener buenas intenciones o grandes proyectos; únicamente las decisiones realizadas construyen realmente la personalidad. Todo lo que el hombre deja de hacer forma también parte de lo que llega a ser.

La libertad no consiste simplemente en poder elegir entre distintas opciones, sino en asumir plenamente la responsabilidad de esa construcción personal. Cada individuo debe señalarse sus propias metas y abrir los caminos que conduzcan hacia ellas. Nadie puede recorrer ese camino en su lugar. El hombre está condenado a proyectarse continuamente hacia el futuro sin disponer nunca de una garantía absoluta de éxito. La existencia se convierte así en un proyecto permanente. Vivir significa elegir, decidir y asumir las consecuencias de esas decisiones.

Precisamente porque el hombre debe construirse a sí mismo, Sartre insiste en que toda renuncia a la libertad constituye una renuncia al propio ser. Quien se refugia en la obediencia ciega, en el conformismo o en la pasividad intenta escapar de la responsabilidad de decidir. Sin embargo, incluso esa huida representa una elección. El hombre nunca consigue dejar de ser libre. Puede

negar su libertad, pero no eliminarla. Esa imposibilidad de escapar de uno mismo constituye uno de los rasgos más profundos de la condición humana.

Desde esta perspectiva, la libertad exige compromiso. No basta con afirmar abstractamente que el hombre es libre; debe comprometerse con aquello que decide llegar a ser. El compromiso no significa someterse a una ideología o a una institución, sino asumir plenamente la responsabilidad de la propia existencia. El hombre se realiza únicamente cuando transforma su libertad en un proyecto concreto. La vida humana no puede reducirse a contemplación o espera. Exige acción constante. Cada persona debe decidir continuamente quién quiere llegar a ser y actuar en consecuencia.

El existencialismo critica tanto el determinismo como cualquier explicación que elimine la responsabilidad individual. El determinismo sostiene que la conducta humana está completamente condicionada por factores biológicos, psicológicos, sociales o históricos. Sartre rechaza esta posición porque considera que convierte al hombre en una cosa más entre las cosas. Aunque existan condicionamientos reales, ninguno de ellos anula completamente la libertad. Siempre permanece un margen de decisión que hace posible la responsabilidad. El hombre nunca queda reducido a la suma de las circunstancias que lo rodean.

La crítica alcanza igualmente a toda concepción religiosa que sitúe fuera del hombre el fundamento de sus decisiones. Si el destino humano estuviera completamente determinado por una voluntad divina, la libertad dejaría de ser absoluta. Sartre considera incompatible esa dependencia con la verdadera libertad. Desde su planteamiento, el hombre debe asumir plenamente la tarea de construir su propia existencia sin apoyarse en una instancia superior que determine de antemano el sentido de su vida. La responsabilidad no puede transferirse a nadie.

Esta idea explica la célebre confrontación entre Orestes y Júpiter en **Las moscas**. Orestes afirma que, una vez creado, deja de pertenecer a quien lo creó. La libertad rompe cualquier dependencia absoluta porque convierte al hombre en responsable exclusivo de sí mismo. La obra teatral expresa simbólicamente la ruptura con toda autoridad que pretenda sustituir la decisión personal. El hombre libre no recibe desde fuera el sentido de su existencia; debe producirlo mediante sus propias elecciones.

La libertad aparece así como una realidad radicalmente creadora. El hombre no descubre simplemente un camino ya trazado, sino que lo abre mientras avanza. La existencia se parece a una flecha cuyo recorrido no está previamente dibujado. Cada decisión crea una parte del camino. No existe un itinerario fijo que todos deban recorrer. Cada persona construye el suyo

mediante las elecciones que realiza. La libertad consiste precisamente en esa capacidad de abrir caminos nuevos donde antes no existían.

Sin embargo, esa libertad absoluta introduce también una profunda angustia. Elegir significa asumir plenamente las consecuencias de la elección sin poder apoyarse en certezas definitivas. El hombre queda solo frente a su responsabilidad. No puede refugiarse en el destino, en Dios, en la naturaleza ni en la sociedad para justificar aquello que hace. Toda decisión recae finalmente sobre él mismo. La libertad aparece inseparable de la angustia porque obliga continuamente a responder de uno mismo.

Sartre expresa esta situación mediante una visión profundamente pesimista de la convivencia humana. En **A puerta cerrada** reúne a tres personajes —una lesbiana, una infanticida y un traidor a la patria— encerrados para siempre en una misma habitación. Lo importante no son los delitos concretos, sino la imposibilidad de escapar de la mirada de los otros. Cada personaje limita constantemente la libertad de los demás. Ninguno puede realizar plenamente su proyecto porque siempre encuentra la resistencia ajena. De ahí surge la famosa afirmación de que «el infierno son los otros». No significa que toda convivencia sea necesariamente mala, sino que la presencia de los demás introduce inevitablemente límites en la libertad individual.

Cada hombre desea realizar su propio proyecto vital, pero ese proyecto entra continuamente en conflicto con los proyectos de quienes lo rodean. Las libertades chocan entre sí porque todas pretenden afirmarse simultáneamente. La convivencia deja así de ser un espacio de armonía para convertirse en un lugar de tensión permanente. El otro deja de ser simplemente un compañero y aparece también como obstáculo para la realización de mi propia libertad. La existencia humana queda marcada por esa contradicción constante entre la necesidad de convivir y el deseo de afirmarse plenamente.

Este conflicto explica el profundo desencanto que atraviesa toda la obra de Sartre. Después de las guerras mundiales y de las grandes crisis ideológicas del siglo XX, considera que el hombre ya no puede confiar plenamente en sistemas políticos, religiosos o filosóficos capaces de ofrecer un sentido definitivo a la existencia. Las ideologías fracasan, los proyectos colectivos decepcionan y las instituciones terminan limitando la libertad individual. El hombre aparece radicalmente solo frente a la tarea de construirse a sí mismo.

Esta soledad conduce a otra de las expresiones más conocidas del existencialismo: el hombre es «una pasión inútil». La existencia constituye un esfuerzo permanente por llegar a ser plenamente uno mismo, pero ese esfuerzo nunca alcanza una plenitud definitiva. El hombre lucha continuamente por realizarse sabiendo que ninguna realización será absoluta. Vive

proyectándose hacia metas que siempre permanecen abiertas. La vida entera aparece como una búsqueda inacabada. No existe una satisfacción definitiva capaz de cerrar el proyecto humano.

Sin embargo, precisamente en esa búsqueda reside también la grandeza del hombre. Aunque nunca alcance una plenitud absoluta, conserva siempre la capacidad de seguir eligiendo. La libertad no depende del éxito o del fracaso. Una persona continúa siendo libre aunque sus proyectos no se cumplan. El valor de la libertad no reside en obtener determinados resultados, sino en la posibilidad permanente de decidir. El hombre sigue siendo responsable incluso cuando fracasa.

El existencialismo insiste igualmente en que el hombre no debe justificar sus decisiones recurriendo al éxito social, al reconocimiento o al juicio de los demás. Ninguna aprobación exterior legitima una elección. Tampoco el fracaso la invalida. La autenticidad consiste precisamente en actuar conforme a las propias decisiones y asumir plenamente las consecuencias. El hombre verdaderamente libre acepta tanto el éxito como el fracaso sin permitir que ninguno de ellos determine el sentido de su existencia.

La reflexión termina subrayando el gran mérito filosófico de Sartre. Aunque muchas de sus conclusiones resulten discutibles, obliga a comprender que la libertad constituye un elemento esencial de toda antropología. El hombre no puede reducirse a un simple producto de la biología, de la sociedad o de la historia. Existe siempre una dimensión irreductible de responsabilidad personal. Incluso cuando se aceptan condicionamientos muy fuertes, permanece la necesidad de decidir qué hacer con ellos. La libertad aparece así como una realidad inseparable del ser humano y como la condición indispensable para hablar auténticamente de responsabilidad, compromiso y construcción personal. Su propuesta lleva esta idea hasta el extremo al afirmar que el hombre solo posee verdaderamente aquello que ha construido libremente de sí mismo y que cualquier intento de escapar de esa responsabilidad supone, en última instancia, una renuncia a la propia condición humana.

El hombre unidimensional (Marcuse)

La reflexión antropológica de Herbert Marcuse parte de una crítica radical a la civilización occidental. No pretende elaborar una teoría completamente original, sino sintetizar las principales corrientes filosóficas de su tiempo —especialmente Marx, Freud, Heidegger y el existencialismo— para denunciar el rumbo que ha tomado la sociedad contemporánea. Su interés no se centra tanto en explicar qué es el hombre en abstracto como en analizar cómo la civilización moderna ha terminado produciendo un tipo de ser humano incapaz de realizar plenamente su humanidad. Sus dos grandes obras, **Eros y civilización** y **El hombre unidimensional**, desarrollan precisamente esta crítica. La primera enfrenta el impulso vital con la civilización; la segunda estudia el tipo de hombre que esa civilización acaba generando.

Marcuse toma de Freud el concepto de **Eros**, entendido como la fuerza vital y creadora que impulsa al hombre hacia la vida, el deseo y la creatividad. Sin embargo, introduce una modificación significativa. Frente a la oposición freudiana entre Eros y Tánatos —amor y muerte—, Marcuse identifica la propia civilización con esa fuerza de muerte. La civilización no aparece como la culminación positiva del desarrollo humano, sino como aquello que termina sofocando el impulso original de la vida. Paradójicamente, el mismo Eros que impulsa al hombre a construir el mundo acaba generando una organización social que se vuelve contra él. La civilización nace del hombre, pero termina dominándolo y destruyendo precisamente aquello que la hizo posible.

Desde esta perspectiva, la historia puede entenderse como un proceso continuo de creación y degeneración. El hombre crea instituciones, sistemas políticos, modelos económicos, tecnologías y formas de organización para facilitar la convivencia. Sin embargo, esas mismas estructuras adquieren progresivamente autonomía y comienzan a imponerse sobre quienes las produjeron. Lo que inicialmente era un instrumento termina convirtiéndose en un fin. El hombre deja de gobernar sus propias creaciones y pasa a ser gobernado por ellas. La civilización ya no sirve al hombre; el hombre acaba sirviendo a la civilización.

Por ello, Marcuse considera que la civilización occidental ha entrado en una fase de agotamiento. Su extraordinario desarrollo técnico y económico no constituye un signo de salud, sino precisamente el síntoma de una profunda descomposición. Cuanto más compleja se hace una

civilización, más necesita defenderse mediante mecanismos de control. La abundancia de estructuras, normas e instituciones no expresa fortaleza, sino miedo a desaparecer. Una sociedad segura de sí misma necesita poco poder; una sociedad que intuye su decadencia multiplica los mecanismos de vigilancia, control y organización.

Dos manifestaciones concretas revelan esa decadencia: el consumismo y el poder. Ambos constituyen productos característicos de una civilización que ha perdido el contacto con el impulso vital originario. El consumismo ya no responde a necesidades reales del hombre, sino que fabrica necesidades artificiales para mantener el funcionamiento del sistema económico. La lógica deja de ser producir aquello que las personas necesitan y pasa a consistir en crear continuamente nuevos deseos para vender aquello que ya ha sido producido. El hombre consume no porque necesite los objetos, sino porque ha sido convencido de necesitarlos. El consumo deja así de ser un medio para convertirse en un fin.

Esta inversión modifica profundamente la relación entre el hombre y las cosas. Los bienes dejan de servir al desarrollo humano y pasan a determinar la conducta de las personas. La publicidad, el mercado y la producción crean continuamente nuevas aspiraciones que sustituyen unas a otras sin descanso. Nunca existe satisfacción definitiva porque el propio sistema necesita mantener vivo el deseo de consumir. La libertad aparente del consumidor esconde una dependencia creciente respecto a un mecanismo económico que dirige silenciosamente sus decisiones.

El segundo gran instrumento de la civilización decadente es el poder. Marcuse observa que cuanto más se descompone una sociedad, mayor necesidad tiene de protegerse mediante estructuras de autoridad. El poder político, económico, militar e institucional crece a medida que disminuye la vitalidad auténtica de la cultura. Allí donde predominan el miedo y la inseguridad aparecen inevitablemente nuevas formas de control. La fortaleza exterior intenta compensar la debilidad interior. Por eso las grandes organizaciones burocráticas, los sistemas excesivamente centralizados y las estructuras rígidas representan para Marcuse síntomas de una civilización que comienza a morir.

Esta crítica explica la enorme influencia que ejerció sobre los movimientos estudiantiles de los años sesenta. Marcuse proporcionó un fundamento filosófico al rechazo de las instituciones establecidas. Los jóvenes veían en él un pensador capaz de denunciar racionalmente aquello que ellos intuían de manera espontánea: que la sociedad del bienestar escondía profundas formas de alienación. La protesta estudiantil encontraba así un lenguaje filosófico con el que

expresar su inconformismo frente a las estructuras tradicionales de poder, consumo y organización social.

La consecuencia antropológica más importante aparece en la figura del hombre unidimensional. La civilización no solo produce instituciones; produce también un determinado tipo de persona. El hombre unidimensional es aquel cuya existencia queda completamente absorbida por una única dimensión de la realidad. Ha perdido la capacidad de trascender aquello que posee y termina identificándose exclusivamente con el mundo exterior. Busca fuera de sí aquello que únicamente podría construir desde su interior. Su identidad depende del consumo, del éxito, del prestigio, de la técnica, del poder, de la ideología o de cualquier otra realidad externa. Vive proyectado hacia objetos que cree capaces de realizarlo plenamente.

Esta situación constituye una forma de alienación. El hombre deja de construirse desde su propia libertad y entrega esa tarea a elementos externos. Cree encontrarse a sí mismo acumulando bienes, conocimientos, tecnología o reconocimiento social. Sin embargo, cuanto más busca fuera de sí, más vacío permanece interiormente. La sociedad contemporánea fomenta precisamente esa búsqueda exterior porque necesita individuos fácilmente integrables en los mecanismos del consumo y de la producción.

Marcuse critica igualmente la confianza ilimitada en la ciencia y en la técnica. No niega su utilidad, pero rechaza convertirlas en fundamento último del sentido humano. Cuando la técnica se presenta como solución universal termina sustituyendo al propio hombre. El progreso tecnológico promete resolver todos los problemas, pero simultáneamente genera nuevas formas de dependencia. El individuo acaba subordinando su existencia al funcionamiento de sistemas técnicos cada vez más complejos que escapan a su control.

La misma crítica alcanza a las ideologías políticas. Tanto el capitalismo como otras grandes construcciones ideológicas prometen liberar al hombre mediante modelos sociales perfectamente organizados. Sin embargo, para Marcuse todas ellas terminan produciendo nuevas formas de sometimiento. El problema no reside únicamente en una ideología concreta, sino en la tendencia permanente a situar fuera del hombre la solución de sus problemas. Siempre que una doctrina promete realizar plenamente al individuo desde el exterior, acaba reduciendo su libertad.

La religión tampoco escapa completamente a esta crítica cuando se transforma en un simple instrumento de tranquilidad psicológica. Marcuse no discute directamente la verdad o falsedad de la experiencia religiosa, sino el uso que puede hacerse de ella como mecanismo de adaptación. Una religión convertida únicamente en consuelo o en legitimación del orden

establecido deja de liberar al hombre y pasa a formar parte de las mismas estructuras que lo mantienen alienado.

Frente al hombre unidimensional aparece el hombre multidimensional. La diferencia fundamental reside en la comprensión de la propia existencia. El hombre unidimensional vive encerrado en una única dirección; el multidimensional mantiene abiertas todas las posibilidades de desarrollo humano. No se identifica exclusivamente con ninguna dimensión concreta —ni económica, ni política, ni técnica, ni ideológica— porque comprende que la persona es mucho más rica que cualquiera de sus realizaciones parciales.

Marcuse expresa esta diferencia mediante una imagen especialmente significativa. El hombre vive siempre entre dos polos: el deseo y su realización. La esencia de la existencia humana consiste precisamente en la tensión que se establece entre ambos. El hombre no es simplemente aquello que ya posee, sino también aquello que todavía desea alcanzar. Vive proyectándose constantemente hacia nuevas metas. Esa tensión constituye el verdadero espacio vital donde se desarrolla la personalidad.

La civilización contemporánea destruye precisamente ese espacio intermedio. El consumismo pretende satisfacer inmediatamente cualquier deseo. Antes incluso de que aparezca una necesidad ya existe un producto destinado a cubrirla. El resultado es que desaparece el tiempo necesario para que el deseo madure. La satisfacción inmediata elimina la dimensión creadora de la espera. El hombre deja de proyectarse porque todo parece encontrarse ya disponible.

Marcuse considera que este fenómeno resulta especialmente grave en la educación. Muchos padres identifican el amor con la satisfacción inmediata de todos los deseos de sus hijos. Creen hacerlos felices proporcionándoles cuanto piden e incluso adelantándose a sus necesidades. Sin embargo, al actuar así destruyen precisamente el espacio donde el niño aprende a desear, esperar, proyectar y construir. El deseo pierde profundidad porque nunca necesita desarrollarse. La persona termina acostumbrándose a obtenerlo todo sin esfuerzo ni proceso interior.

La consecuencia es una profunda sensación de vacío. Paradójicamente, cuanto más posee el hombre, más difícil le resulta experimentar satisfacción auténtica. La abundancia elimina el deseo y, con él, desaparece también una parte esencial de la condición humana. La felicidad no depende únicamente de la posesión de bienes, sino de la capacidad de proyectarse hacia ellos. Allí donde ya no existe distancia entre el deseo y su cumplimiento, el hombre pierde una dimensión fundamental de sí mismo.

Esta situación explica, según Marcuse, muchos comportamientos de la juventud contemporánea. Cuando los deseos ordinarios han sido completamente satisfechos, algunos jóvenes buscan nuevos ámbitos que todavía escapen al control familiar y social. Drogas, violencia, sexualidad desordenada o diversas formas de transgresión aparecen entonces como intentos desesperados de recuperar un espacio donde todavía sea posible experimentar riesgo, búsqueda y decisión personal. No representan una auténtica liberación, sino una reacción frente a una sociedad que ha eliminado toda posibilidad de construir libremente el propio proyecto vital.

La solución no consiste simplemente en reducir el bienestar material, sino en recuperar la dimensión creadora del hombre. El individuo necesita tiempo para formular sus propios deseos, esfuerzo para alcanzarlos y libertad para construir personalmente su existencia. Nadie puede vivir auténticamente si otro diseña por completo su vida. Educar no significa eliminar todos los obstáculos, sino ayudar a que cada persona descubra y recorra su propio camino.

La reflexión concluye señalando que el hombre es esencialmente creador. No está llamado únicamente a consumir aquello que otros producen, sino a producir sentido, proyectos, cultura y formas nuevas de vida. Cuando deja de crear y se limita a consumir, comienza a perder su humanidad. El verdadero desarrollo humano exige mantener vivo el espacio entre el deseo y su realización, porque precisamente en esa tensión se forman la libertad, la creatividad y la personalidad. El hombre no alcanza su plenitud cuando obtiene inmediatamente todo cuanto desea, sino cuando conserva la capacidad permanente de desear, proyectarse y construir por sí mismo el sentido de su existencia.

El hombre entre el tener y el ser. El miedo a la libertad (Fromm)

La aportación de Erich Fromm a la antropología consiste en trasladar el psicoanálisis desde el individuo hacia la sociedad. Mientras Freud estudió principalmente los conflictos psicológicos de cada persona, Fromm analiza el estado de la sociedad occidental en su conjunto y realiza un diagnóstico sobre las causas de su malestar. Su objetivo no es únicamente ofrecer instrumentos para comprender al hombre, sino aportar elementos fundamentales para construir una verdadera antropología humanista. Sus dos grandes aportaciones giran en torno a dos ideas inseparables: la libertad y la oposición entre el ser y el tener. Estas aparecen desarrolladas especialmente en **El miedo a la libertad** y **Tener o ser**, mientras que **El arte de amar** constituye la consecuencia práctica de ambas teorías.

Para Fromm, el hombre es esencialmente un ser libre. La libertad no constituye una cualidad secundaria, sino aquello que hace posible que el hombre sea verdaderamente hombre. Lo diferencia del resto de los seres vivos porque únicamente él es capaz de abandonar la seguridad de los instintos y construir su propia existencia mediante decisiones libres. El animal permanece siempre unido a la naturaleza. Vive protegido por sus instintos y responde automáticamente a las situaciones que encuentra. No necesita decidir constantemente porque la naturaleza ya ha decidido por él. El hombre, por el contrario, rompe progresivamente esa dependencia y comienza a construir su propio camino. Esa ruptura constituye precisamente el nacimiento de la libertad.

Fromm representa este proceso mediante la imagen de un pájaro encerrado en una jaula cuya puerta permanece abierta. Un pájaro auténtico saldría inmediatamente al descubrir que puede hacerlo. Si permanece dentro es porque ha perdido su verdadera condición o porque el miedo le impide utilizar su libertad. Esa imagen resume la situación del hombre moderno. Nadie le obliga necesariamente a permanecer encerrado, pero muchas veces prefiere la seguridad de la jaula a la incertidumbre del vuelo. La prisión no siempre procede de cadenas exteriores; con frecuencia nace del miedo a asumir las consecuencias de la propia libertad.

El camino de la libertad comienza abandonando el seno protector de la naturaleza. Fromm compara ese punto de partida con la madre o la tierra. En ese espacio inicial el hombre comparte con los animales la seguridad, la protección, la rutina y el funcionamiento automático de los

instintos. Allí todo resulta conocido y previsible. Sin embargo, permanecer para siempre en ese estado impediría el desarrollo auténticamente humano. El hombre debe salir de esa seguridad para comenzar a construir libremente su existencia. Solo alejándose de ese origen puede llegar a ser plenamente él mismo.

Pero cuanto más se aleja de la seguridad inicial, mayores son también los riesgos. La libertad trae consigo experiencias desconocidas para el animal: incertidumbre, responsabilidad, soledad, desamparo, riesgo e intemperie. Mientras el instinto garantizaba la supervivencia, ahora el hombre debe decidir constantemente qué hacer. Debe improvisar respuestas nuevas ante situaciones inéditas. La libertad obliga a asumir personalmente aquello que antes resolvía automáticamente la naturaleza. Precisamente por eso el hombre experimenta miedo. La libertad aparece como una aventura fascinante, pero también profundamente inquietante.

Este miedo constituye el núcleo de la reflexión de Fromm. El hombre desea ser libre porque únicamente así puede realizarse plenamente, pero al mismo tiempo teme esa libertad porque implica responsabilidad y ausencia de seguridades absolutas. De esta contradicción nace la gran tentación humana: renunciar a la libertad para recuperar la tranquilidad perdida. El hombre no soporta fácilmente la incertidumbre y busca continuamente refugios donde sentirse nuevamente protegido.

Sin embargo, la vuelta completa al estado inicial resulta imposible. Una vez adquirida la conciencia, el hombre ya no puede regresar al mundo puramente instintivo. Por ello construye sustitutos de aquella seguridad originaria. Fromm los compara con casas levantadas durante el camino. No puede volver al seno materno, pero fabrica nuevas formas de dependencia que le proporcionen una sensación semejante de protección. Estas nuevas «casas» aparecen bajo formas muy diversas: la obediencia ciega a un líder, la dependencia absoluta de una ideología política, la búsqueda obsesiva del poder, la riqueza, determinadas formas de religión entendidas únicamente como seguridad o cualquier estructura que elimine la necesidad de decidir personalmente.

En todos estos casos el mecanismo psicológico es el mismo. El individuo entrega voluntariamente su libertad a cambio de sentirse protegido. Renuncia a decidir por sí mismo porque otro decide en su lugar. La seguridad obtenida tiene un precio enorme: la pérdida de aquello que constituye precisamente su humanidad. Fromm considera que la historia está llena de ejemplos de este fenómeno. Los hombres aceptan someterse cuando creen que esa sumisión les libraré de la incertidumbre.

El ejemplo más significativo es el nazismo. Fromm interpreta el éxito de Hitler no solo desde factores políticos o económicos, sino psicológicos. Una sociedad profundamente insegura encontró en un líder fuerte la promesa de recuperar la estabilidad y el orgullo perdidos. Millones de personas entregaron voluntariamente su libertad porque la responsabilidad individual les resultaba demasiado pesada. El nazismo representa así un ejemplo extremo del miedo a la libertad: el deseo de ser dirigidos para evitar la angustia de decidir por uno mismo.

La misma lógica puede encontrarse en otros muchos ámbitos. También la religión puede convertirse en un refugio cuando deja de ser una búsqueda libre de la verdad para transformarse únicamente en una fuente de seguridad. Lo mismo sucede con determinadas ideologías, partidos políticos o incluso relaciones personales donde alguien delega completamente su responsabilidad en otra persona. Siempre que el hombre sustituye su libertad por una protección absoluta está renunciando a una parte esencial de sí mismo.

De esta reflexión nace la oposición entre el ser y el tener. El punto de partida es sencillo: quien renuncia a la libertad siempre lo hace buscando alguna posesión que le ofrezca seguridad. Esa posesión puede ser material o espiritual, pero en cualquier caso pertenece al ámbito del tener. La libertad, por el contrario, pertenece al ámbito del ser. El hombre auténtico no se define por aquello que posee, sino por aquello que llega a ser mediante el ejercicio de su libertad.

Fromm distingue así dos modos completamente diferentes de vivir. El primero consiste en organizar la existencia alrededor de las posesiones. El segundo consiste en construir la propia personalidad. El hombre del tener busca continuamente aumentar aquello que posee: dinero, prestigio, poder, influencia, conocimientos, bienes materiales o cualquier otra forma de acumulación. El hombre del ser dirige toda su atención hacia el desarrollo de su propia persona. No pregunta cuánto posee, sino quién está llegando a ser.

Esta diferencia permite elaborar un diagnóstico muy crítico sobre la civilización occidental. Según Fromm, Occidente ha construido una cultura basada casi exclusivamente en el tener. Nunca antes la humanidad había alcanzado un nivel semejante de desarrollo técnico, económico y científico. Sin embargo, esa extraordinaria riqueza material no ha producido una humanidad más feliz. Al contrario, el hombre contemporáneo continúa experimentando vacío, ansiedad e insatisfacción. Esto demuestra que el problema fundamental no reside en la cantidad de bienes disponibles, sino en haber confundido el tener con el ser.

El hombre occidental intenta compensar mediante las posesiones aquello que le falta interiormente. Cuanto menos es una persona, más necesidad siente de demostrar lo que posee.

El tener aparece así como una compensación del vacío interior. La sociedad concede prestigio a quien acumula riqueza, influencia o éxito, pero olvida preguntarse quién es realmente esa persona. El resultado es una cultura que mide el valor humano por las posesiones y no por la calidad de la propia existencia.

Esta inversión altera profundamente la comprensión del hombre. El éxito económico termina identificándose con el éxito personal. Parece que quien posee mucho vale más que quien posee poco. Sin embargo, Fromm insiste en que ninguna cantidad de posesiones puede sustituir aquello que una persona es. Se puede tener absolutamente todo y continuar siendo profundamente pobre desde el punto de vista humano. Del mismo modo, una persona puede poseer muy poco y ser extraordinariamente rica interiormente.

La técnica constituye un ejemplo especialmente claro de esta confusión. Occidente se siente orgulloso de sus avances científicos y tecnológicos, de su capacidad para dominar la naturaleza y transformar el mundo. Sin embargo, ese enorme desarrollo exterior no ha ido acompañado necesariamente de un crecimiento semejante del hombre interior. Se han perfeccionado extraordinariamente los instrumentos, pero no siempre quienes los utilizan. El progreso técnico no garantiza automáticamente el progreso humano.

La consecuencia de este predominio del tener es la pérdida progresiva del auténtico humanismo. El hombre deja de buscar su realización en sí mismo y comienza a depender completamente de aquello que posee. Su seguridad ya no nace de su libertad, sino de sus bienes. Pero esa seguridad resulta profundamente frágil porque cualquier pérdida material puede destruirla. Si la identidad depende exclusivamente del tener, basta perder esas posesiones para que toda la personalidad entre en crisis.

Frente a esta situación, Fromm propone recuperar el ser. El verdadero desarrollo humano consiste en fortalecer la propia personalidad, no en aumentar indefinidamente las posesiones. La libertad exige precisamente ese esfuerzo continuo por convertirse en quien uno debe llegar a ser. Nadie puede sustituir esa tarea. Ninguna riqueza, poder o prestigio pueden realizar al hombre desde fuera.

Esta recuperación del ser encuentra su expresión más completa en el amor. Para Fromm, amar no constituye principalmente un sentimiento espontáneo ni una simple atracción afectiva. Amar es la manifestación más alta del ser. Solo quien verdaderamente es puede amar. El amor nace de la riqueza interior y consiste fundamentalmente en darse. Mientras el tener acumula, el amor entrega. Mientras el tener encierra al individuo sobre sí mismo, el amor lo abre hacia los demás.

Precisamente por ello, quien vive exclusivamente desde el tener resulta incapaz de amar auténticamente. Puede regalar objetos, dinero o comodidades, pero eso no significa necesariamente que se entregue a sí mismo. Muchas veces las personas sustituyen el darse por el dar cosas. Confunden el amor con los bienes materiales que ofrecen. Sin embargo, una persona puede entregar grandes riquezas sin entregarse realmente ella misma.

La educación constituye un ejemplo muy claro. Un padre puede proporcionar a sus hijos todos los bienes materiales imaginables y, sin embargo, permanecer profundamente ausente. También puede poseer muy poco y ofrecerles una inmensa riqueza humana mediante su tiempo, su presencia y su entrega personal. El verdadero amor no depende de la cantidad de cosas que se entregan, sino de la capacidad de darse uno mismo.

Desde esta perspectiva, la gran enfermedad de Occidente consiste precisamente en haber sustituido el amor por las posesiones. Vivimos rodeados de objetos, comodidades y posibilidades materiales, pero cada vez encontramos más dificultades para establecer relaciones auténticamente humanas. La abundancia de bienes no ha eliminado la soledad porque la soledad no nace de la falta de objetos, sino de la ausencia de personas que sepan darse mutuamente.

Fromm ilustra además el origen histórico de esta mentalidad recurriendo al análisis de Max Weber sobre el protestantismo, especialmente el calvinismo. Según esta interpretación, comenzó a difundirse la idea de que el éxito económico constituía una señal visible de la bendición divina. Prosperar materialmente pasó a interpretarse como prueba de salvación. De este modo el tener comenzó a identificarse progresivamente con el valor personal y religioso. Aunque esta explicación sea discutible desde otros puntos de vista históricos, Fromm la utiliza para mostrar cómo el éxito económico terminó ocupando el lugar que antes pertenecía al ser.

La consecuencia antropológica resulta clara. El hombre necesita recuperar el camino de la libertad si desea reconstruirse verdaderamente. Debe dejar de buscar refugios donde evitar la responsabilidad personal y aceptar el riesgo que acompaña siempre al ejercicio de la libertad. Solo quien asume esa incertidumbre puede llegar a ser plenamente él mismo.

Finalmente, Fromm sostiene que el momento culminante de la existencia humana aparece precisamente cuando la libertad alcanza su máxima intensidad: la muerte. En ese instante desaparecen definitivamente todas las posesiones y solo permanece aquello que la persona ha llegado realmente a ser. Todo el tener queda atrás; únicamente sobrevive el ser. Por eso la muerte revela la auténtica dimensión de cada existencia. La vida entera desemboca en ese

momento donde el hombre ya no puede apoyarse en ninguna seguridad exterior y comparece únicamente con aquello que ha construido de sí mismo.

Toda su antropología conduce así a una misma conclusión: el hombre solo alcanza su plenitud cuando deja de medir su vida por lo que posee y comienza a construirla desde lo que es. La libertad constituye el camino imprescindible para esa realización, el amor representa su expresión más perfecta y el ser permanece como el único fundamento sólido capaz de resistir el paso del tiempo, las pérdidas y la propia muerte. Todo aquello que pertenece únicamente al tener puede desaparecer; aquello que el hombre ha llegado verdaderamente a ser constituye la única riqueza que ninguna circunstancia puede destruir.

El ocaso de los dioses

(Toffler-Schreiber-Bloch-Molrmann-Spengler-Testa)

La reflexión parte de una idea común a los principales pensadores contemporáneos: Occidente ha entrado en una fase de agotamiento histórico. Más que analizar únicamente al hombre, estos autores intentan comprender el momento de transición que vive la civilización occidental y las consecuencias antropológicas que se derivan de él. Las obras de Spengler, Toffler, Servan-Schreiber, Bloch, Moltmann y Testa coinciden en señalar que el modelo cultural nacido en Occidente ya no puede sostener el futuro y que el hombre debe prepararse para una nueva forma de entenderse a sí mismo.

La primera gran referencia es Oswald Spengler y su obra **La decadencia de Occidente**. El concepto alemán **Untergang** no significa simplemente "ocaso", como si se tratara del final de un día que volverá a comenzar, sino hundimiento, derrumbe o desaparición irreversible. Spengler sostiene que las culturas nacen, crecen, alcanzan su plenitud y finalmente mueren. Occidente no constituye una excepción. La civilización occidental ha llegado al final de su recorrido histórico y ya no puede seguir ofreciendo respuestas válidas para el futuro.

Sin embargo, este diagnóstico no conduce necesariamente al pesimismo absoluto. El error consiste en identificar Occidente con toda la humanidad. Occidente representa únicamente una forma histórica de ser hombre. Si esa forma desaparece, no desaparece el hombre. Del mismo modo que otras grandes civilizaciones fueron sustituidas por nuevas culturas, también tras Occidente podrán surgir nuevas maneras de vivir y comprender lo humano. El hundimiento de una cultura puede interpretarse como el nacimiento de otra. La muerte de Occidente no implica la muerte del hombre, sino la apertura hacia nuevas posibilidades históricas.

Esta idea permite comprender la crítica a la oposición tradicional entre capitalismo y colectivismo. Durante décadas se pensó que únicamente existían esas dos alternativas. Sin embargo, ambas permanecen encerradas dentro del mismo horizonte occidental. Tanto una como otra reducen al hombre a dimensiones materiales y económicas. La verdadera solución consiste en recuperar un humanismo centrado en la persona. El hombre no puede definirse únicamente por los bienes que posee o por el sistema económico al que pertenece, sino por su propia dignidad. Solo un nuevo humanismo permitirá superar la crisis de Occidente.

En este contexto adquieren importancia las obras de Alvin Toffler. En **El shock del futuro** sostiene que la humanidad está entrando en una transformación tan profunda que la mayoría de las personas no será capaz de adaptarse a ella. El futuro no debe entenderse literalmente como un tren que viene desde fuera, porque el futuro es construido continuamente por el propio hombre. Sin embargo, la velocidad de los cambios produce una sensación semejante a un choque violento. Las estructuras sociales, políticas, económicas y culturales cambian con tanta rapidez que gran parte de la población queda desorientada.

El mayor peligro consiste en intentar protegerse construyendo "islas". Esas islas representan cualquier intento de permanecer encerrado en formas antiguas de pensar. Quienes siguen viviendo psicológicamente en el pasado —ya sea refugiándose en modelos políticos, económicos, religiosos o culturales incapaces de dialogar con el presente— terminarán siendo arrastrados por los cambios históricos. Solo sobrevivirán quienes sean capaces de mantenerse abiertos al conjunto de la realidad y aceptar la transformación permanente del mundo.

En **La tercera ola**, Toffler desarrolla esta misma intuición mediante una interpretación de la historia humana dividida en tres grandes etapas. La primera corresponde a la revolución agrícola, iniciada con el Neolítico; la segunda a la revolución industrial, que transforma completamente la sociedad desde el siglo XVIII; y la tercera, ya iniciada, corresponde a la sociedad postindustrial. Esta nueva etapa no constituye una simple prolongación de la anterior, sino un cambio completo de paradigma. Las estructuras propias de la sociedad industrial ya no sirven para comprender el mundo que comienza a aparecer. El hombre debe aprender a vivir en una realidad radicalmente distinta.

Los cambios propios de esta tercera ola aparecen inicialmente como fenómenos aislados y desconcertantes. Se modifican las formas de trabajo, las relaciones sociales, la política, la economía, la cultura y la tecnología. Todo parece fragmentado porque aún se contempla desde categorías pertenecientes a la segunda ola. Sin embargo, detrás de esa aparente confusión existe una transformación mucho más profunda. El problema no consiste únicamente en cambiar instituciones, sino en abandonar una forma entera de comprender al hombre.

Frente a estas visiones aparece Ernst Bloch con **El principio esperanza**. Para Bloch, el fundamento último de la existencia humana no se encuentra en el presente, sino en el futuro. El hombre vive orientado hacia aquello que todavía no posee. La esperanza no constituye un sentimiento superficial, sino la estructura misma de la existencia. Cuando las seguridades presentes desaparecen, únicamente queda la esperanza como principio capaz de sostener al hombre. Precisamente por eso el futuro posee más importancia antropológica que el presente.

La esperanza adquiere aquí un significado mucho más profundo que el simple optimismo. No consiste en esperar pasivamente que las cosas mejoren, sino en reconocer que el hombre nunca está completamente terminado. Siempre permanece abierto hacia nuevas posibilidades. Todo cuanto realiza constituye únicamente un paso provisional dentro de un proyecto mucho mayor. La condición humana se caracteriza precisamente porque nunca puede agotarse en el presente. Siempre queda más por construir que aquello ya realizado.

Esta idea conecta directamente con la antropología desarrollada durante todo el curso. El hombre no se define por aquello que ya es, sino por aquello que puede llegar a ser. Su realidad más profunda pertenece al futuro. Mientras las cosas permanecen acabadas, el hombre nunca está concluido. Vive permanentemente proyectándose más allá de sí mismo. La esperanza constituye precisamente esa apertura radical hacia lo que todavía no existe.

Desde esta perspectiva, la crisis de Occidente adquiere un significado completamente distinto. El hundimiento de las estructuras tradicionales obliga al hombre a dejar de apoyarse en el presente y dirigir nuevamente la mirada hacia el futuro. Mientras una civilización permanece estable existe la tentación de instalarse cómodamente en ella. Solo cuando esa seguridad desaparece el hombre descubre que debe seguir caminando. La crisis deja entonces de ser únicamente una desgracia histórica para convertirse también en una oportunidad antropológica.

Occidente ha sido una de las mayores realizaciones culturales de la historia. Ha desarrollado la ciencia, la técnica, la filosofía y numerosas formas de organización social de extraordinario valor. Sin embargo, precisamente por haber alcanzado ese desarrollo ha descubierto también sus propios límites. Lo verdaderamente admirable no consiste solo en haber construido una gran civilización, sino en haber sido capaz de reconocer que esa civilización no constituye la forma definitiva de la historia humana. Es el propio Occidente quien realiza el diagnóstico de su decadencia y quien descubre que el futuro no puede edificarse sobre las estructuras presentes.

A partir de aquí la reflexión se orienta hacia la muerte. Si las culturas también mueren, entonces la muerte deja de ser únicamente un fenómeno biológico individual y se convierte en una categoría antropológica e histórica. La muerte no representa simplemente el final, sino el momento en que una realidad entrega plenamente todo lo que puede ofrecer. Así como una cultura alcanza su verdadera dimensión en el instante de su desaparición, también el hombre alcanza la suya en la muerte.

La muerte no debe interpretarse únicamente como destrucción. Constituye el momento en que desaparecen todas las falsas seguridades. Mientras vive, el hombre puede apoyarse en aquello

que posee: riqueza, poder, prestigio, conocimiento o cualquier otra realidad externa. En la muerte todo eso desaparece. Solo permanece aquello que el hombre ha llegado verdaderamente a ser. Precisamente por eso la muerte revela la auténtica dimensión de cada persona.

Esta idea enlaza directamente con la oposición entre ser y tener desarrollada anteriormente por Fromm. Durante la vida resulta posible compensar la pobreza interior mediante posesiones exteriores. Sin embargo, la muerte elimina completamente esa posibilidad. Todo lo que pertenece al ámbito del tener queda atrás. Solo atraviesa la muerte aquello que pertenece al ser. Si una persona ha construido exclusivamente su vida sobre las posesiones, en la muerte descubre que nada de ello puede acompañarla. Si, por el contrario, ha construido verdaderamente su ser, esa realidad permanece más allá de la desaparición de todo lo demás.

Por ello, la muerte no debe ocultarse ni expulsarse de la experiencia humana. Una cultura que elimina la muerte de su horizonte termina empobreciendo también la vida. Occidente ha intentado esconder la muerte en hospitales, apartarla de la vida cotidiana y convertirla en un acontecimiento casi invisible. Sin embargo, precisamente al hacerlo ha perdido una de las experiencias más profundamente humanas. La muerte forma parte de la vida y solo quien aprende a mirarla de frente aprende realmente a vivir.

Prepararse para la muerte significa, en realidad, aprender a distinguir entre lo esencial y lo accesorio. Todo aquello que únicamente sirve mientras dura la existencia terrena pierde finalmente su importancia. En cambio, el crecimiento interior, la construcción del propio ser y la capacidad de realizarse como persona aparecen como las únicas tareas verdaderamente decisivas. La muerte se convierte así en el criterio definitivo para juzgar el valor de una vida.

La crisis de Occidente confirma esta misma enseñanza. Una civilización construida principalmente sobre el bienestar, el consumo, la técnica o la riqueza termina descubriendo que ninguno de esos elementos puede sostenerla indefinidamente. Cuando las estructuras materiales comienzan a desmoronarse solo permanece aquello que pertenece al orden del ser. Por ello, la gran tarea del futuro no consiste únicamente en reorganizar la economía o la política, sino en reconstruir al hombre desde dentro.

Toda auténtica antropología debe concluir precisamente aquí. El hombre no puede definirse por lo que tiene, sino por lo que es. Todo cuanto posee solo adquiere sentido si contribuye al desarrollo de su ser. El verdadero humanismo consiste en construir personas antes que sistemas, instituciones o riquezas. La técnica, el progreso y el bienestar solo poseen valor cuando ayudan al hombre a crecer como hombre; cuando ocupan su lugar, terminan destruyéndolo.

La reflexión final sintetiza todas las antropologías estudiadas. El hombre pertenece mucho más al futuro que al presente. Vive esencialmente de esperanza. Siempre puede llegar a ser más de lo que ya es. Las culturas nacen y mueren, las civilizaciones se transforman y las estructuras históricas desaparecen, pero la apertura del hombre hacia el futuro permanece constante. Precisamente esa capacidad de trascender continuamente cualquier situación constituye su rasgo más profundo. La esperanza deja así de ser únicamente una virtud o una actitud psicológica para convertirse en la auténtica definición antropológica del ser humano.