

**Resumen del curso de
'Antropología' 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.

Indice

Introducción	5
Hijos de cuatro revoluciones	6
El hombre como tarea	9
La persona como meta	12
La libertad	15
El sentido de la vida y la muerte	19
El hombre como emergente	23
Conciencia y responsabilidad	26
Una visión del mundo	29
El hombre y la religión	33
El cristianismo y la religión	36
El hombre desvalido	39
El momento actual del hombre	42

Introducción

Este documento trata de resumir el curso de Antropología que el P. Antonio Oliver impartió en Madrid en 1987.

El curso conforma 12 lecciones con un total de más de 30 horas de audio que han sido transcritas y luego resumidas, mediante el uso de inteligencia artificial, para poder condensar en un discreto resumen las principales ideas que el autor trata de transmitir. 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 de los cuatro cursos que se encuentran disponibles de manera gratuita.

Hijos de cuatro revoluciones

Conviene advertir algo desde el principio: cuando uno se adentra de verdad en la antropología, no es tanto que el tema sea largo, sino que es difícil. Difícil de expresar. Solemos creer que tenemos palabras para todo, pero cuando uno mete la mano —o el ojo, o el corazón— en el corazón mismo de las cosas, descubre algo incómodo: para lo verdaderamente importante, no tenemos palabras. Hay que inventarlas, o aprender a manejar mejor aquello que ya existe pero usamos mal. Ese será, en parte, nuestro trabajo aquí.

Este curso está pensado como base para otro: el de cristianismo. Puede sorprender a algunos, pero no debería. El cristianismo, como cualquier visión profunda del ser humano, sólo puede sostenerse sobre una antropología. Y sin embargo, durante siglos ha habido formas de cristianismo construidas sobre casi cualquier cosa menos sobre una verdadera comprensión del hombre. Por eso muchas de esas construcciones se han venido abajo. Como decía Arthur Schopenhauer, a veces solo quedaba “la pintura”.

Partamos de una idea inicial: el hombre es un ser especial. Pero ¿en qué consiste esa especialidad? Durante mucho tiempo se ha dicho que el hombre piensa, pero esto no es del todo cierto. Hay animales que también piensan, o al menos actúan como si pensarán. Un mono que utiliza un palo para alcanzar un plátano fuera de su alcance, o que apila objetos para llegar a él, está mostrando una forma de pensamiento. Entonces, ¿qué diferencia realmente al hombre? No el hecho de pensar, sino algo más profundo: la capacidad de pensar sobre su propio pensamiento. El hombre no solo piensa, el hombre se piensa. Puede afirmar que dos y dos son cuatro y, después, preguntarse si ha pensado bien, y aún más, preguntarse qué significa pensar bien. Ese giro del pensamiento sobre sí mismo es lo que llamamos reflexión. Y hay un paso más: el hombre puede descubrir que ha pensado mal y corregirse.

Aquí aparece una idea clave: lo importante no es pensar, sino repensar, incluso despensar. Los hombres que nunca revisan lo que han pensado, en realidad no han pensado de verdad. La capacidad de decir “me equivoqué” es profundamente humana. Decía José Ortega y Gasset que el sabio es aquel que sabe cambiar de opinión, y los romanos ya lo resumían en aquella expresión: cambiar de opinión es propio del sabio. No porque cambiar de opinión sea bueno en sí —los niños también lo hacen constantemente—, sino porque el sabio está atento a una realidad que cambia continuamente. La realidad no es fija. Todo fluye, como señalaba Heraclitus. Las montañas cambian, los bosques crecen y desaparecen, los animales se transforman, las ciudades dejan de ser lo que eran. Si pudiéramos ver la Tierra acelerada en el tiempo, la veríamos viva, en constante movimiento. El hombre es el único ser que no solo percibe ese cambio, sino que es capaz de darle sentido.

Pero aquí surge una dificultad aún mayor: todo lo que sabemos del hombre lo ha dicho el propio hombre. Y esto es problemático, porque cuando el hombre intenta definirse es, al mismo tiempo, el que observa y lo observado. Es el sujeto que analiza y el objeto analizado. ¿Cómo podemos garantizar la objetividad en esas condiciones? Es como si alguien fuera por la calle diciendo “yo soy Napoleón”; lo consideraríamos loco. Pero cuando la humanidad afirma que el hombre es el centro de la creación o el ser supremo, lo aceptamos sin más. ¿Con qué fundamento? Si apareciera hoy un neandertal y le preguntáramos quién es el hombre, respondería que él mismo, y lo diría convencido. Nosotros hoy hacemos exactamente lo mismo. Y dentro de un millón de años, quienes vengan después dirán también que ellos son el hombre. Por eso toda definición del hombre es provisional, histórica, limitada. Nunca definitiva. Como intuía Martin Heidegger, el hombre es un ser que se está haciendo, y por eso, mientras vive, no está terminado, y cuando termina, ya no está.

El hombre tiene además una peculiaridad sorprendente: es incansable explorando el mundo exterior, pero casi no se conoce a sí mismo. Sabe construir máquinas, estudiar estrellas, dominar la materia, pero no sabe responder con claridad quién es. Aquí aparece la intuición de Sócrates: hay más mundo dentro de nosotros que fuera. Dentro de cada persona hay más profundidad, más complejidad, más territorio que en todo el universo visible, y sin embargo evitamos explorarlo. Como señalaba Alexis Carrel, Occidente ha dedicado siglos a conquistar la materia, pero ¿qué habría pasado si hubiera dedicado ese mismo esfuerzo a conocerse a sí mismo? La respuesta es inquietante. Erich Fromm apuntaba que quizá no seríamos tecnológicamente lo que somos, pero tampoco necesitaríamos vivir rodeados de armas para sobrevivir.

Hoy, además, estamos asistiendo a algo nuevo. No solo a cambios, sino a una aceleración del cambio sin precedentes. Como explica Alvin Toffler, en pocas décadas han ocurrido más transformaciones que en miles de años anteriores. Esto nos obliga a plantearnos una pregunta incómoda: ¿estamos ante una evolución del hombre o ante el nacimiento de algo radicalmente distinto? Porque el futuro no será simplemente una prolongación del presente. Puede implicar una transformación cualitativa, no solo cuantitativa.

Para entendernos necesitamos introducir una idea fundamental: el paradigma. El paradigma es el tejido base sobre el que construimos nuestra visión del mundo. Nos permite vivir, pero también nos limita. Filtra la realidad: aceptamos lo que encaja con él y rechazamos lo que no. Por eso, cuando cambia el paradigma, cambia todo. Y esto nos lleva a una conclusión esencial: el hombre se mide por su capacidad de soportar dudas. Quien no soporta la duda se cierra, se defiende, se vuelve agresivo. Quien sí la soporta crece, aprende, se transforma. El hombre que cree saberlo todo no es verdaderamente hombre.

En el fondo, todo lo que hemos dicho apunta a lo mismo: el hombre no está definido, el hombre se está haciendo, el hombre se conoce poco y el futuro del hombre está abierto. Y quizá la medida más profunda de lo humano no sea la certeza, sino la capacidad de vivir con preguntas.

El hombre como tarea

Antes de entrar en la primera lección propiamente dicha, conviene hacer una breve referencia para quienes quieran leer por su cuenta sobre antropología. Existen textos accesibles que permiten una primera aproximación sin demasiada dificultad, y otros más exigentes que ofrecen una comprensión más profunda. Entre los primeros, puede leerse *El miedo a la libertad* de Erich Fromm, que resulta claro y ofrece una buena descripción psicológica del ser humano. También es útil el trabajo dirigido por Juan de Sahagún, *Las antropologías del siglo XX*, que permite situarse en el panorama contemporáneo. A esto se pueden añadir obras como *El universo abierto* de Karl Popper o estudios modernos que conectan biología y filosofía. Para quienes quieran profundizar más, aparecen textos como *El problema del hombre* de Max Scheler o las obras de Pierre Teilhard de Chardin, imprescindibles hoy en día, especialmente *El fenómeno humano*. Todo esto no es un adorno académico, sino una invitación: entender al hombre exige esfuerzo, lectura y una cierta disposición a entrar en un terreno complejo.

Dicho esto, podemos empezar. Hoy aparecerán muchas definiciones, y no son un capricho. En antropología, definir no es un ejercicio superficial, sino un intento de alcanzar el núcleo mismo de lo humano. Si queremos saber quién es el hombre —y ese es el objetivo de fondo— debemos asumir que conocerse es, en cierto modo, poseerse. Lo trágico no es que el hombre fracase, sino que fracase por ignorarse. Y es curioso que, dedicando tanto tiempo a estudiar el mundo exterior, haya dedicado tan poco a estudiarse a sí mismo. Esta carencia se vuelve especialmente urgente en un momento como el actual, en el que parece que estamos asistiendo al nacimiento de un hombre nuevo. Ese hombre futuro no partirá de cero: se construirá sobre lo que ya somos. Por eso, toda reflexión sobre el hombre debe comenzar por el hombre que tenemos.

La palabra “antropología” parece sencilla: viene de *anthropos* (hombre) y *logos* (saber). Es, por tanto, el saber sobre el hombre. Sin embargo, aquí aparece una dificultad radical que no existe en otras ciencias. Cuando hablamos de zoología, hablamos del saber que el hombre tiene sobre los animales; en geología, del saber que el hombre tiene sobre la Tierra; en teología, del saber que el hombre tiene sobre Dios. En todos esos casos, el sujeto que conoce es distinto del objeto conocido. Pero en antropología ocurre algo único: el sujeto y el objeto coinciden. El hombre es, al mismo tiempo, quien estudia y aquello que se estudia. Es un caso singular, un *hapax*, una excepción absoluta.

Esto plantea un problema metodológico de enorme calado. ¿Puede un ser estudiarse a sí mismo con garantías? Cuando alguien habla de sí mismo, sabemos que puede equivocarse o incluso engañarse. ¿Por qué habríamos de aceptar sin más lo que el hombre dice sobre el hombre? Aquí no hay distancia entre observador y observado. Es como si uno pretendiera estar al mismo

tiempo en el escenario y en la butaca, representando la obra y juzgándola. Esa imposibilidad aparente es el núcleo del problema antropológico. Lo que sabemos del hombre lo ha dicho el hombre, y eso nos obliga a mantener siempre una actitud crítica.

A esta dificultad se añade otra: el cambio histórico. El hombre del Paleolítico se creía el hombre auténtico. Nosotros también. Y los que vendrán después dirán lo mismo. Sin embargo, entre unos y otros hay diferencias no solo cuantitativas, sino cualitativas. Hoy sabemos, además, que en pocas décadas han ocurrido más transformaciones que en miles de años anteriores, como señalaba Alvin Toffler. Esto significa que la distancia entre el hombre actual y el futuro puede ser mayor que la que nos separa del pasado más remoto. Por eso, la pregunta “¿quién es el hombre?” queda inevitablemente en suspenso.

Si miramos la historia en una escala amplia, la desproporción es aún más evidente. Si condensáramos los cinco mil millones de años de la Tierra en un solo año, el hombre aparecería en el último cuarto de hora del 31 de diciembre. Y la cultura, tal como la entendemos, en el último segundo. Con esta perspectiva, la pretensión del hombre de considerarse el centro de la creación resulta, como mínimo, ingenua. Ha llegado hace un instante y ya se proclama dueño de todo.

A pesar de ello, el hombre no es solo un recién llegado. Es también heredero de toda la historia. En él se acumulan generaciones enteras de experiencia, sufrimiento, conocimiento. Aunque no tengamos acceso directo a ese fondo —a esas “bodegas” interiores—, todo está ahí. Y lo que somos depende de ello. Basta alterar una pequeña parte de esa herencia para que dejemos de ser quienes somos. El hombre es, en ese sentido, historia acumulada.

Sin embargo, el hombre contemporáneo vive una situación particular: está desfondado. Las bases sobre las que se apoyaba se han ido desmoronando. Durante siglos, el hombre vivió sostenido por ciertas seguridades fundamentales. Cuatro, especialmente: Dios como centro del mundo, la Tierra como centro del universo, el hombre como centro de la Tierra y la conciencia como centro del hombre. Estas cuatro columnas daban estabilidad. Pero, una a una, han ido cayendo.

Primero, la revolución iniciada por René Descartes desplazó a Dios como explicación inmediata del mundo, colocando en su lugar la razón. Después, con Galileo Galilei, la Tierra dejó de ser el centro del universo. Más tarde, Charles Darwin mostró que el hombre no es el centro de la vida, sino un eslabón más en la evolución. Y finalmente, Sigmund Freud reveló que ni siquiera la conciencia es el centro del hombre, ya que gran parte de lo que somos permanece inconsciente.

Así, el hombre ha pasado de afirmarse en cuatro grandes “síes” a encontrarse con cuatro grandes “noes”. No es Dios quien dirige directamente el mundo, no es la Tierra el centro del universo, no es el hombre el centro de la vida, ni es la conciencia el núcleo de lo humano. Este

desmantelamiento ha generado una crisis profunda. Porque el hombre necesita apoyos, necesita “columnas”. Cuando estas desaparecen, se produce una crisis radical: no hay dónde apoyarse.

En este contexto, la pregunta por el hombre se vuelve inevitable. Y aquí aparece una idea clave: la teleología. La teleología es el saber de los fines. No se trata solo de saber qué es el hombre, sino hacia dónde va. Porque sin un fin, los medios se desordenan. El hombre es el único ser capaz de orientar su conducta hacia un fin futuro, incluso sacrificando el presente. Esto ya lo vio Aristotle: el fin es lo primero que se desea y lo último que se alcanza, pero determina todo el proceso.

Desde esta perspectiva, el hombre no puede entenderse sin referencia a su meta. Pero aquí surge una cuestión decisiva: ¿tiene el hombre un fin? Para algunos, como Jacques Monod, no. El hombre sería un producto del azar, sin destino ni sentido preestablecido. En ese caso, la historia no conduciría a nada, y cualquier dirección sería igualmente válida. Pero si aceptamos esto, la antropología pierde su fundamento.

Frente a ello, surge otra visión: el hombre como tarea. El hombre no es algo dado de una vez para siempre, sino algo que se hace. Se construye a sí mismo. Pero no en aislamiento, sino dentro de una historia que continúa más allá de él. Por eso, el hombre solo podría ser plenamente comprendido al final del proceso, cuando su trayectoria esté completa. Antes de eso, cualquier definición es provisional.

Así, la antropología no puede ser una descripción cerrada, sino un camino abierto. El hombre no está terminado. Se está haciendo. Y en ese hacerse, arrastra todo su pasado, soporta la crisis de su presente y proyecta un futuro que todavía no conocemos. Por eso, la pregunta “¿quién es el hombre?” no admite una respuesta definitiva, sino que permanece abierta, como una tarea que aún está por cumplirse.

La persona como meta

Tenemos ya explicados algunos elementos fundamentales: qué es un paradigma, cómo piensa el hombre sobre sí mismo y qué significa ese primer movimiento hacia el interior. Ahora toca dar un paso más y hacer una primera exploración real de ese interior. Y lo primero que descubre el hombre cuando empieza a pensar de verdad —de verdad, no superficialmente— es algo desconcertante: descubre que no es quien cree ser. Dicho de forma radical, descubre que yo no soy yo.

Esta afirmación, que parece un simple juego de palabras, es en realidad uno de los pilares de la antropología contemporánea. El hombre que se mira hacia dentro no encuentra una identidad cerrada, sino una falta, una distancia, una tarea pendiente. Se descubre como un ser sin terminar, un ser empezado, programado en cierto modo, orientado hacia un fin, pero no realizado todavía. Por eso, el hombre que cree que ya está completo es, precisamente, el que no se conoce. El que se conoce sabe, desde el primer momento, que no está hecho.

Aquí conviene detenerse, porque esta idea exige precisión. Cuando decimos “yo no soy yo”, estamos hablando de dos niveles distintos del yo. Está el yo que ahora habla, el yo inmediato, el yo que actúa en el presente. Y está el yo que debería llegar a ser, el yo pleno, el yo que todavía no existe pero que de alguna manera nos llama. El primero no coincide con el segundo. El yo que soy ahora no es el yo que quiero ser. Y esa distancia es constitutiva de lo humano.

Esta constatación tiene consecuencias inmediatas. Si el yo que soy no es el yo que debo ser, entonces soy un yo en camino. Un yo que camina hacia sí mismo. Y en ese mismo instante aparece la pregunta decisiva: ¿cómo se recorre ese camino? La respuesta surge casi de forma automática: si no lo hago yo, no lo hará nadie. El hombre es el único ser que se descubre como tarea de sí mismo.

Aquí emerge una de las definiciones más profundas de la antropología: el hombre es el ser que tiene que hacerse a sí mismo. Nadie puede hacer por él lo que él debe hacer. Esto no significa que los demás no influyan —influyen profundamente—, pero la responsabilidad última es irreductible. Nadie puede sustituirnos en esa tarea. Cada hombre es, en ese sentido, único e insustituible. Es su propia tarea.

Esto implica algo decisivo: el hombre no está hecho. Y además, nadie lo hará por él. Si el hombre se instala en lo que ya es, si se conforma con su estado actual, nunca llegará a ser quien realmente puede ser. El crecimiento humano exige un movimiento continuo de superación, una especie de despedida constante de uno mismo. El hombre se construye avanzando, pero solo

puede avanzar dejando atrás lo que ya ha sido. Es un ser que se logra despidiéndose de sí mismo.

Esto puede verse con claridad si pensamos en nuestra propia vida. El yo de hoy no es el de hace diez años. Y sin embargo, ese yo anterior forma parte de nosotros. Lo reconocemos como propio, pero no queremos volver a él. Lo aceptamos, pero no nos identificamos con él. Y así sucesivamente. El hombre es una especie de proceso en marcha, una sucesión de yos que se integran pero que al mismo tiempo se superan. Por eso puede reconocerse en todos sus momentos y, al mismo tiempo, no identificarse plenamente con ninguno.

De aquí nace también una capacidad profundamente humana: la capacidad de reírse de uno mismo. El humor no es superficialidad, sino distancia respecto a uno mismo. El hombre que es capaz de verse, de juzgarse y, además, de sonreír ante lo que ve, ha alcanzado una cierta madurez. El humor es una forma de superioridad, una manera de mirarse desde fuera, de no quedar atrapado en el propio ombligo. El hombre que no tiene esta capacidad carece de dimensión.

Volvamos al punto central: el hombre es tarea de sí mismo. Pero esto plantea otra cuestión: ¿cómo se realiza esa tarea? Aquí aparece el papel decisivo del tiempo. El hombre no se hace fuera del tiempo, sino en él. El tiempo no es un simple marco, sino la dimensión misma en la que el hombre se construye. Como señalaba Martin Heidegger, el ser del hombre es inseparable del tiempo. Existir significa, precisamente, estar en el tiempo caminando hacia el ser.

Esto se entiende con ejemplos sencillos. Nadie puede convertirse en médico en cinco minutos, aunque tenga todos los libros y profesores del mundo. Nadie puede comer en un instante lo que le corresponde a toda una vida. El tiempo no es un accidente: es condición de posibilidad. Sin tiempo no hay realización. El hombre necesita tiempo para llegar a ser.

Y esto nos lleva a una consecuencia sorprendente: el hombre es más lo que todavía no es que lo que ya es. Su verdadero yo está más en el futuro que en el presente. Por eso, incluso una persona mayor tiene más futuro que pasado en sentido existencial. Porque lo decisivo no es lo que ha sido, sino lo que aún puede llegar a ser. El “todavía no” define al hombre más profundamente que el “ya”.

Aquí se entiende mejor la conexión entre el pensamiento de Heidegger y el de José Ortega y Gasset. Ortega traduce esta idea de forma brillante cuando afirma: “yo soy yo y mi circunstancia”. Pero añade algo que a menudo se olvida: “y si no, me pierdo”. Esto significa que el yo no existe aislado, sino en relación con aquello que le rodea. La circunstancia no es un añadido externo, sino parte constitutiva del yo.

El hombre no se construye en el vacío. Se construye incorporando la circunstancia. El entorno, el mundo, el tiempo, las personas, los acontecimientos... todo eso entra en el yo y lo forma. Por eso, el hombre que rechaza su circunstancia se condena a no ser él mismo. Solo puede llegar a ser quien es a través de aquello que le rodea.

Esto tiene implicaciones profundas. La circunstancia no es algo secundario, sino esencial. Sin ella, el yo no puede realizarse. El hombre es, en cierto modo, mendigo de la realidad. Necesita recibir para poder ser. Necesita el alimento, el aire, el afecto, el conocimiento... Todo lo que es, lo es gracias a lo que ha recibido. Y lo que será dependerá de lo que sea capaz de integrar.

Cada acontecimiento, cada encuentro, cada dificultad es una posibilidad. La circunstancia no es neutra: es un desafío. Como diría más tarde Arnold J. Toynbee, la historia es un juego de desafío y respuesta. La vida nos interpela constantemente, y nuestra respuesta define lo que llegamos a ser. Rechazar la circunstancia es rechazar una parte de nosotros mismos.

Por eso, el mundo no tiene un sentido fijo. El sentido lo aporta el hombre. Un mismo hecho puede ser bueno o malo según la interpretación que se haga de él. La realidad no viene con un significado cerrado: es el hombre quien lo construye. En este sentido, el mundo es el correlato existencial del hombre. No es algo independiente, sino algo que adquiere sentido en relación con la existencia humana.

Así se llega a una conclusión radical: el hombre es responsable de sí mismo y del mundo que construye. No está terminado, se está haciendo. Y lo hace en el tiempo, con la circunstancia, respondiendo a los desafíos que la vida le presenta. Todo depende de cómo interprete y asuma aquello que le rodea. En ese proceso, el hombre no solo se construye a sí mismo, sino que construye el sentido del mundo en el que vive.

La libertad

Conviene empezar recordando dónde estamos. Hemos visto que el hombre no es un ser simplemente dado, sino un ser que se hace en el tiempo y en el espacio. Su realidad no está cerrada, sino abierta, condicionada por aquello que le rodea, por su circunstancia. El hombre no tiene otro lugar para realizarse que ese tiempo y ese espacio que le envuelven. Por eso, perder el tiempo o negar la circunstancia equivale, en el fondo, a perderse a uno mismo. Aquella fórmula de José Ortega y Gasset —“yo soy yo y mi circunstancia, y si no, me pierdo”— no es una frase brillante sin más, sino una definición radical de lo humano.

Desde ahí damos un paso más y entramos en dos conceptos clave: individuo y persona. Se usan muchas veces como sinónimos, pero no lo son. Confundirlos es empobrecer el pensamiento. Las palabras no están solo para comunicarnos, sino también para pensar. Y en este caso, distinguirlas abre una profundidad enorme.

El individuo es, en su raíz, algo material. Es aquello que no se puede dividir sin desaparecer. Un individuo, si se rompe, deja de ser lo que era. Pero lo importante no es solo esa indivisibilidad, sino cómo se construye: el individuo se hace recibiendo. Se hace incorporando lo que viene de fuera. Vive de lo que toma. De hecho, todo individuo es, en esencia, dependiente. No puede fabricarse a sí mismo lo que necesita para vivir. Necesita aire, alimento, entorno. Necesita del mundo.

Esto tiene una consecuencia directa: el individuo es tanto más rico cuanto más ha recibido. Cuanto más ha incorporado. Y eso significa algo incómodo pero verdadero: cuanto más es, más debe. Más dependiente es. El individuo no es autosuficiente, es radicalmente mendigo. Vive de lo que le viene dado.

El hombre, en cuanto individuo, no es distinto en esto de cualquier ser vivo. También él vive de lo que recibe. Come, respira, aprende, absorbe cultura. Todo lo que es como individuo lo es gracias a lo que ha tomado del exterior. Su núcleo no es autónomo, sino construido a base de ingresos constantes. El individuo es un movimiento de fuera hacia dentro. Es centrípeto. Se forma acumulando.

Pero aquí no termina el hombre. Sobre ese individuo aparece algo nuevo: la persona.

La persona no sustituye al individuo, se construye sobre él. No hay persona sin individuo. Si el individuo desaparece, la persona también. Pero la persona introduce un giro radical. Si el individuo vive recibiendo, la persona vive dando. Si el individuo se construye incorporando, la

persona se realiza entregando. Si el individuo es movimiento hacia dentro, la persona es movimiento hacia fuera.

La diferencia no es menor, es decisiva. El individuo se pregunta qué puede tomar; la persona se pregunta qué puede dar. El individuo busca su propio crecimiento; la persona busca su sentido en relación con los demás. En ese momento aparece la pregunta decisiva: ¿qué hago con lo que soy?

La persona es ese momento en el que el hombre, ya enriquecido por lo que ha recibido, toma conciencia de sí y se abre hacia fuera. Es un ser irreductible, único, no intercambiable. Mientras los individuos se parecen entre sí, las personas son absolutamente singulares. No hay dos iguales. Cada una tiene una forma propia de ser, de mirar, de hablar, de existir. Esa singularidad no es superficial, es profunda. Es lo que hace que una persona no pueda ser sustituida por ninguna otra.

Y aquí aparece el punto clave: la persona se realiza dándose. Pero no dando cosas, sino dándose a sí misma. Dar cosas puede ser todavía una forma de egoísmo, una forma de seguir alimentando el propio individuo. La persona se realiza cuando lo que entrega es su propio ser, su tiempo, su atención, su presencia. Cuando se da.

Esto introduce una complejidad enorme, porque darse no depende solo de uno. El otro entra en juego. No basta con querer darse: hay que ser recibido. Y además, hay que darse como el otro necesita ser amado, no como uno quiere darse. Si uno decide unilateralmente cómo se entrega, sigue siendo individuo, sigue centrado en sí mismo. La persona, en cambio, se des-centra. Sale de sí.

Aquí se ve con claridad que el contrario del amor no es el odio, sino el egoísmo. El odio está cerca del amor, es su deformación. El egoísmo es otra cosa: es el encierro en uno mismo. El individuo es egoísta por naturaleza, necesita serlo para sobrevivir. Pero si el hombre se queda ahí, no alcanza su plenitud. La persona es altruista. Se abre. Se entrega. Ama.

Amar es darse. Y darse es lo único que construye a la persona. Todo lo demás es secundario.

Pero esto nos lleva directamente al siguiente concepto: la libertad. No como definición abstracta, sino como consecuencia de todo lo anterior.

La libertad no pertenece al individuo. El individuo no es libre. Un animal no es libre. Un objeto no es libre. La libertad aparece únicamente en la persona. Solo quien es capaz de darse puede ser libre. La libertad no es hacer lo que uno quiere, sino poder darse sin coacción.

Y aquí aparece una idea fundamental: nadie nace libre. La libertad no es un punto de partida, es un punto de llegada. Se conquista. Se construye. El hombre nace para la libertad, pero no con libertad. Solo es libre en aquello que ha aprendido a amar.

Esto explica algo muy sencillo: nadie puede ser obligado a amar. Se puede forzar una acción, pero no el amor. Ni el miedo ni el interés generan libertad. Solo el amor libre la genera. Solo cuando alguien dice “te amo porque quiero amarte”, sin presión, sin recompensa, aparece la libertad real.

Por eso, la libertad está ligada a la persona y al amor. Cuanto más capaz es alguien de darse, más libre es. Cuanto más encerrado está en sí mismo, menos libre es. El egoísmo esclaviza. El amor libera.

Sin embargo, aquí surge una objeción poderosa, formulada por Baruch Spinoza. Él sostiene que la libertad no existe como tal, que lo que llamamos libertad es simplemente ignorancia. Ignorancia de los motivos que nos llevan a actuar. Creemos que elegimos libremente, pero en realidad estamos condicionados por causas que desconocemos: herencia, educación, impulsos, historia personal. Si conociéramos todas esas causas, dejaríamos de hablar de libertad.

Y tiene razón en parte. Porque es evidente que el hombre no parte de cero. No elige sus padres, su historia, su cultura, sus condicionamientos. Todo eso forma una base sobre la que se apoya. Una base que no puede modificar. En ese nivel, no es libre.

Pero ahí no termina la cuestión. Porque sobre esa base, el hombre decide. Decide qué hacer con lo que ha recibido. Decide hacia dónde orientarse. Decide cómo responder. Y en ese nivel aparece la libertad.

Aquí conecta la visión de Jean-Paul Sartre, que afirma que el hombre no tiene libertad, sino que es libertad. No porque esté libre de condicionamientos, sino porque, a pesar de ellos, tiene que decidir. No puede no decidir. Está condenado a elegir.

El hombre no elige desde la nada, sino desde una historia que le precede. Pero dentro de esa historia, toma decisiones. Puede orientar su vida en una dirección o en otra. Puede amar o encerrarse. Puede darse o consumirse. Y en esa capacidad de decidir, se juega su libertad.

Así, la libertad no es ausencia de condicionamientos, sino capacidad de respuesta. No es independencia absoluta, sino responsabilidad. El hombre es libre en la medida en que se hace persona, en la medida en que se da, en la medida en que ama.

Y esa es la conclusión final: el hombre no es libre porque puede hacer cualquier cosa, sino porque puede darse. Porque puede salir de sí mismo. Porque puede construir su vida como un acto de entrega. En ese movimiento, y solo en ese movimiento, aparece la verdadera libertad.

El sentido de la vida y la muerte

Vamos a dar ahora un paso más y ampliar la mirada. Hasta ahora hemos hablado del hombre desde dentro, desde su estructura, su condición de individuo y de persona, su libertad. Pero conviene ahora situarlo en un recorrido mucho más amplio: el de su propia historia, el de su aparición en el mundo y su posible destino. Para ello seguimos una intuición especialmente sugerente, la de Pierre Teilhard de Chardin, uno de los grandes pensadores de la evolución humana, cuya obra —durante años discutida— vuelve hoy con fuerza porque plantea una visión del hombre abierta, dinámica y llena de sentido.

La pregunta de partida es sencilla pero radical: ¿hacia dónde va el hombre? No sabemos responder con certeza. Sería una temeridad pretender describir el futuro del ser humano dentro de miles o millones de años. Pero sí hay algo que podemos hacer: mirar hacia atrás. El hombre lleva sobre la Tierra un largo recorrido, y en ese recorrido ha dejado huellas. Siguiendo esas huellas podemos intuir una dirección, una tendencia. No una meta definida, pero sí un movimiento.

Aquí conviene recordar a Charles Darwin, que ya mostró que el hombre no aparece de la nada, que no es un ser aislado, sino el resultado de una evolución. El hombre viene del animal. Esto ya supuso una revolución enorme. Pero Teilhard da un paso más: no hay solo una evolución biológica, hay una evolución total. No hay saltos bruscos entre reinos cerrados —mineral, vegetal, animal, humano—, sino un proceso continuo en el que todo está conectado.

Para explicarlo, plantea una imagen poderosa: la de un punto inicial, un origen cargado de energía, de potencialidad, que podemos llamar “alfa”. Ese punto no es algo estático, sino dinámico, lleno de fuerza, capaz de desplegarse en múltiples direcciones. Desde ahí comienza un proceso inmenso, una expansión que da lugar primero al mundo mineral. Durante millones de años, esa energía inicial se despliega en infinitas formas de materia. Es un proceso casi ciego, sin conciencia, pero lleno de posibilidades.

En un momento dado, esa expansión parece agotarse, como si no encontrara en ese nivel su forma definitiva. Entonces se produce una concentración, una especie de repliegue de todas esas fuerzas, que vuelve a generar una nueva expansión. Y esa expansión ya no es mineral, sino vegetal. Aparece la vida. No como algo separado, sino como una emergencia. Una realidad nueva que no puede reducirse a la anterior, aunque nace de ella.

Aquí aparece un concepto clave: la emergencia. No se trata de una simple suma de elementos, sino de una transformación cualitativa. Como cuando se ensamblan piezas que por separado no tienen una propiedad determinada, pero que al combinarse la generan. El vegetal no está contenido en el mineral de forma visible, pero surge de él cuando se alcanza un determinado nivel de complejidad.

El mismo proceso se repite. El mundo vegetal despliega sus posibilidades durante millones de años, se diversifica, explora caminos, hasta que nuevamente parece alcanzar un límite. Entonces vuelve a producirse una concentración, y de ella emerge el mundo animal. De nuevo, una realidad distinta, con capacidades nuevas: movimiento, sensibilidad, percepción.

Y otra vez, tras un larguísimo proceso, el animal alcanza un punto en el que surge algo completamente nuevo: el pensamiento. Aparece el hombre. Es lo que Teilhard llama la noogénesis, el nacimiento de la conciencia. Aquí sucede algo decisivo: por primera vez, la realidad se sabe a sí misma. El universo, a través del hombre, se hace consciente.

Hasta ese momento, todo el proceso ha transcurrido en una especie de noche. Las cosas existían, evolucionaban, se transformaban, pero sin saberlo. Con el hombre, se entra en el día. Aparece la conciencia. El hombre no solo es, sino que sabe que es. Y puede mirar hacia atrás y reconocer todo el camino recorrido. Puede descubrir que él contiene en sí mismo el mineral, el vegetal y el animal. No como etapas superadas que desaparecen, sino como niveles que siguen presentes en él.

Esto es fundamental: cada nivel no anula al anterior, sino que lo integra. El vegetal no elimina el mineral, lo necesita. El animal no elimina el vegetal, lo presupone. Y el hombre tampoco elimina los niveles anteriores: sigue siendo, en cierto modo, mineral, vegetal y animal. La evolución no es sustitución, es integración.

Si miramos este proceso en conjunto, vemos una dirección clara: de lo más material a lo más consciente. De la materia sin vida, a la vida sin conciencia, a la conciencia. Y aquí aparece una relación interesante: cuanto más materia, menos vida; cuanto más vida, menos materia. No en el sentido de desaparición, sino de densidad. Lo más material es lo menos vivo; lo más vivo es lo menos material. La vida y la materia parecen moverse en direcciones inversas.

Esto nos obliga a replantear una idea muy extendida: la de que lo real es lo material. No es así. Lo material es solo un nivel, y además el más bajo. Lo real es mucho más amplio: incluye la vida, la conciencia, el pensamiento, el amor. De hecho, cuanto más elevada es una realidad, menos depende de lo material. Una idea, un sentimiento, una relación humana tienen una fuerza real que no se puede reducir a lo físico.

En este sentido, la materia no es el fundamento último de lo real, sino su punto más bajo, su frontera. A partir de ahí comienza el verdadero despliegue de la realidad.

Volviendo al hombre, vemos que no es el final del proceso, sino una etapa. Una etapa muy especial, porque en él aparece la conciencia. Pero esa conciencia no está completa. El hombre conoce, piensa, analiza, pero aún no ha llegado a comprender plenamente el sentido de lo que conoce. Le falta un paso.

Ese paso es la conciencia de unidad. El descubrimiento de que todo lo que existe está conectado, que la evolución no es un proceso caótico, sino una tendencia hacia la cohesión. Y esa cohesión tiene un nombre: amor.

Aquí la reflexión da un giro decisivo. El conocimiento, por sí solo, no basta. El hombre ha desarrollado enormemente su capacidad de conocer, pero ese conocimiento no ha impedido la destrucción, el conflicto, la deshumanización. Saber no es suficiente. Hace falta comprender el sentido de lo que se sabe. Y ese sentido es relacional.

El amor aparece entonces no como un sentimiento añadido, sino como la ley profunda de la realidad. No como un mandato moral, sino como una estructura del ser. Del mismo modo que Isaac Newton formuló la ley de la gravitación sin inventarla, sino descubriéndola, aquí se sugiere que el amor no es algo que se nos impone desde fuera, sino algo que ya está en la base de todo.

La evolución, en este sentido, no es solo un proceso físico o biológico, sino un proceso de unificación. Todo tiende a converger. Todo busca un punto de cohesión. Ese punto final, que Teilhard llama “omega”, sería el lugar en el que todo se unifica sin perder su identidad. No una fusión indiferenciada, sino una comunión plena.

En ese punto, el origen y el final coinciden. Alfa y omega son lo mismo. El principio y el fin se encuentran. Lo que estaba implícito desde el inicio se hace explícito al final.

El hombre, tal como es hoy, no ha llegado ahí. Está en camino. Ha alcanzado la conciencia, pero no la plenitud de la conciencia. No ha descubierto todavía del todo que conocer implica amar. Que la verdad última de la realidad no es solo inteligible, sino también relacional.

Por eso, el futuro del hombre no pasa solo por saber más, sino por amar mejor. Por desarrollar una conciencia que no se limite a analizar, sino que integre, que una, que dé sentido. Un hombre que no solo piense, sino que piense con amor.

Solo entonces podrá decirse que el proceso ha alcanzado su meta. Mientras tanto, el hombre sigue siendo una promesa. Un ser en camino. Un punto en una evolución que no ha terminado.

El hombre como emergente

Llegados a este punto, conviene detenerse y recoger todo lo que hemos ido construyendo hasta ahora, porque empiezan a confluir varias ideas que no pueden seguir sueltas. El hombre no es un ser aislado, no aparece de repente como una excepción en el universo, sino que viene embarcado en toda la creación. Forma parte de ella desde el principio, está implicado en su desarrollo y, de algún modo, estaba ya contenido en ella como posibilidad desde el origen. Esto significa que el hombre no solo es resultado de la creación, sino también su momento culminante tal como hoy lo conocemos. Y, al mismo tiempo, es el momento en el que la creación pasa a sus manos. El hombre se convierte en responsable de lo creado.

Sin embargo, esta afirmación tiene un matiz fundamental que no se puede perder: el hombre que somos hoy no es necesariamente el hombre que debemos ser. Esta es quizá la idea más difícil de aceptar, porque hiere nuestro orgullo. Tendemos a pensar que el “homo sapiens” es ya la forma definitiva del hombre, pero no hay ninguna garantía de ello. Nuestro antepasado paleolítico también se habría considerado plenamente hombre, y hoy nos resultaría primitivo, incluso incómodo. Del mismo modo, es muy probable que el hombre del futuro vea en nosotros una etapa incompleta. La evolución no se ha detenido.

En este sentido, cobra especial fuerza aquella intuición de Konrad Lorenz cuando afirma que el eslabón perdido entre el animal y el hombre somos nosotros. Durante mucho tiempo se buscó ese “intermedio” que completara la cadena evolutiva, pero la realidad es más radical: nosotros mismos somos ese eslabón. No somos el final, somos tránsito. Somos humanidad en proceso. Esto, que ya habíamos visto en el plano individual —yo no soy todavía quien debo ser—, se amplía ahora al plano colectivo: la humanidad tampoco es todavía lo que debe ser.

A partir de aquí conviene corregir otra idea muy extendida. Solemos pensar la creación como un momento inicial, un hecho que ocurrió en el pasado, y la evolución como lo que vino después. Primero se crea el mundo y luego evoluciona. Pero esta separación es engañosa. La creación no es algo cerrado que quedó atrás, sino un proceso que sigue en marcha. La evolución no es otra cosa que la creación en acto, la creación desplegándose.

Esto se entiende mejor si introducimos una perspectiva distinta. Imaginemos un observador fuera del tiempo, en la eternidad. Para él, todo el proceso —desde el origen del universo hasta su destino final— sería un único instante. Lo que nosotros percibimos como miles de millones de años, para ese observador es un solo acto. Desde ese punto de vista, no hay un “antes” de la creación y un “después” de evolución: todo es creación.

Esto tiene una consecuencia decisiva: nosotros estamos dentro de la creación, no después de ella. Vivimos en pleno acto creador. La evolución que experimentamos no es otra cosa que la creación desarrollándose en el tiempo. Como decía Augustine of Hippo, el séptimo día no es un descanso pasivo, sino el momento en que la creación continúa en el hombre. Somos parte de ese día.

Y si llevamos esto al plano humano, la conclusión es aún más fuerte: el hombre no es algo ya hecho que luego evoluciona, sino un ser que se está creando. La evolución del hombre es su creación en marcha. No es que hayamos sido hechos y ahora cambiemos, sino que ser hechos implica estar en proceso. Yo no soy algo terminado que evoluciona, soy alguien que se está haciendo.

Aquí aparece el punto más delicado: si el hombre se está creando, y si la evolución está en sus manos, entonces el hombre es responsable de su propia creación. Es tarea de sí mismo. Nadie puede hacerlo por él. La creación, en este momento, pasa por sus manos. Y eso significa que puede desarrollarla... o destruirla.

Esta responsabilidad no es abstracta. Es concreta. Afecta a todo: al mundo, a los demás, a uno mismo. El hombre puede devastar la creación —y ha estado a punto de hacerlo— o puede llevarla hacia su plenitud. Puede construirse o malograrse. No hay neutralidad.

Y aquí surge inevitablemente la pregunta: ¿cómo se hace esto? ¿Cómo se conduce la creación? ¿Cómo se construye uno a sí mismo? Existe una respuesta que parece intuitiva pero que encierra un error profundo: pensar que el mundo está para ser utilizado como medio para salvarse uno mismo. Es decir, usar la creación como instrumento para alcanzar un fin personal, como si fuera un simple recurso.

Esta visión es profundamente equivocada. No se trata de escapar del mundo para alcanzar una salvación fuera de él. No se trata de usar la realidad como trampolín hacia otra cosa. La creación no es una pista de despegue, es el lugar donde se realiza el sentido. El “paraíso” no está fuera, sino que se construye aquí.

La alternativa a esta evasión es la integración. Nada sobra. Todo cuenta. Todo debe ser asumido, comprendido, incorporado. La creación entera pide ser llevada a su plenitud, no abandonada. Y esa plenitud no es otra cosa que la armonía, la unidad, la coherencia de todo lo que existe.

Esto conecta directamente con una idea que ya había aparecido: las cosas quieren ser pensadas. La realidad no es muda, está llena de sentido, pero ese sentido necesita ser descubierto. El hombre es el lugar donde la creación se hace consciente. Donde se interpreta. Donde cobra significado.

Todo —las estrellas, los árboles, los animales, las personas— está, de algún modo, pidiendo ser comprendido. No de forma superficial, sino en su profundidad. Pensar no es acumular datos, es desentrañar el sentido de lo real. Y en ese acto, la creación se realiza.

Pero no basta con pensar. El pensamiento, por sí solo, puede ser destructivo si no se orienta bien. Hemos visto cómo el hombre es capaz de devastar el mundo mineral, destruir bosques, extinguir especies. Eso es pensamiento sin integración, inteligencia sin dirección. El pensamiento necesita dar un paso más: hacia la unidad.

La evolución, en este punto, nos empuja hacia una convergencia. Todo tiende a juntarse. No solo en el plano físico, sino en el humano: las sociedades, las culturas, el conocimiento. El mundo se está haciendo uno. A veces por necesidad —o nos unimos o perecemos—, pero esa necesidad puede transformarse en conciencia.

La ley profunda de este proceso es la misma que ya se había señalado: el amor. No como sentimiento superficial, sino como principio de cohesión. Todo tiende a unirse. Todo busca integración. El hombre todavía no ha logrado esto plenamente, pero empieza a intuirlo.

En este sentido, la evolución no ha terminado. El hombre no es el punto final, sino un momento de transición. Está en la noosfera, el ámbito del pensamiento, pero por encima queda todavía un camino: el de la unificación plena. Ese punto, que se puede llamar “omega”, no es un lugar físico, sino el estado en el que todo alcanza su sentido definitivo.

El hombre solo será plenamente hombre cuando haya integrado todo: la materia, la vida, la conciencia, las relaciones. Cuando haya hecho del mundo un espacio de sentido compartido. Cuando haya construido lo que simbólicamente llamamos paraíso.

Y aquí se entiende algo decisivo: la eternidad no es un lugar al que se va, sino una realidad que se construye. No se alcanza escapando del mundo, sino realizándolo. No se trata de abandonar la creación, sino de llevarla a su plenitud.

Por eso, la gran alternativa del hombre es clara: o se evade y se pierde, o se implica y se realiza. O huye de sí mismo, o se construye. Y en ese proceso no solo se juega su destino, sino el de toda la creación que, en este momento, está confiada a sus manos.

Conciencia y responsabilidad

Conviene comenzar haciendo un pequeño recorrido por lo que ya sabemos, porque todo lo que vamos a decir ahora solo se entiende si vemos el camino completo. Si queremos intuir hacia dónde va el hombre, la única forma sensata es mirar de dónde viene. Y lo que encontramos es un proceso larguísimo, de miles de millones de años, en el que van apareciendo realidades nuevas que no podían preverse desde las anteriores, pero que, de algún modo, estaban contenidas en ellas.

Ese recorrido comienza con la materia, con el mundo cósmico, con la cosmogénesis. Durante un tiempo inmenso, la realidad se expresa en ese nivel: piedra, energía, estructura material. Pero aquí aparece ya una primera corrección importante: tendemos a identificar lo material con lo real, como si solo fuera real aquello que se puede tocar o medir. Sin embargo, esta identificación es engañosa. Lo material no es lo más real, sino lo menos real.

Esta intuición ya la había señalado Plato, y hoy vuelve a aparecer con fuerza. Si representamos la realidad como una pirámide, solemos imaginarla con la materia en la base y lo espiritual arriba, como algo difuso o incluso dudoso. Pero quizá haya que invertir la figura: lo más real no es lo material, sino aquello que está por encima de la materia —la conciencia, el pensamiento, el amor—, mientras que la materia sería el nivel más bajo de la realidad, su frontera.

La materia no es sólida en sí misma. Está hecha de energía, de relaciones, de estructuras que no son materiales en sentido estricto. Lo que hace que la materia sea materia no es material. Por tanto, tomar la materia como lo único real es quedarse en la superficie, como quien confunde la sombra con la realidad.

Aquí encaja perfectamente la imagen de la caverna de Platón: el hombre, encerrado, toma las sombras por realidad porque no ha visto otra cosa. Pero la realidad está fuera. Y mientras no salga de la caverna, seguirá confundiendo lo aparente con lo verdadero.

Volviendo al proceso, vemos que de la materia surge una primera emergencia: la vida vegetal. Y aquí aparece un concepto clave que ya habíamos utilizado: la emergencia. Una emergencia no es una simple suma de elementos, sino la aparición de algo nuevo que no estaba presente en las partes. Como en un avión: ninguna pieza vuela por sí sola, pero cuando se ensamblan correctamente, el conjunto vuela. El volar no está en ninguna parte, pero aparece.

Del mismo modo, de la materia surge la vida. Y después, de la vida vegetal surge el animal. Y después, del animal surge algo completamente distinto: el pensamiento. La conciencia. El hombre.

Cada paso es una emergencia. No se puede deducir el siguiente a partir del anterior, pero tampoco se puede separar de él. Todo está conectado.

Hasta la aparición del hombre, todo este proceso se desarrolla en la oscuridad, sin conciencia. La realidad evoluciona, pero no sabe que evoluciona. Con el hombre aparece la luz: por primera vez, la realidad se sabe a sí misma. El universo se hace consciente en el hombre.

Por eso decimos que las cosas quieren ser pensadas. No es una metáfora vacía. Todo lo que ha venido gestándose durante millones de años encuentra en el hombre su lugar de comprensión. Igual que el cuerpo es pensado por el cerebro, la realidad entera es pensada por el hombre.

Pero aquí surge una pregunta decisiva: ¿es este el final? ¿Es el hombre actual la meta de la evolución?

Si miramos bien, vemos que no. El hombre aparece en un punto alto, sí, pero no en la cima. Las líneas de la evolución aún no se han unido. Queda un tramo por recorrer. El hombre actual es pensamiento, conciencia, libertad... pero no es todavía plenitud.

Por eso se plantea una alternativa clara: o el hombre no está terminado, o el pensamiento no es el último nivel. Puede que el hombre tenga que desarrollarse hasta alcanzar ese punto final, o puede que surja una nueva emergencia por encima del pensamiento.

Ese punto final, donde todo converge, se puede llamar unión, conjunción, integración. Y su nombre más profundo es amor. No como emoción superficial, sino como principio de unificación. Allí donde todo se reúne sin perder su identidad.

La evolución, vista así, no es dispersión, sino convergencia. Todo tiende a unirse. Todo apunta hacia ese punto en el que las diferencias se integran.

Pero el hombre actual está en una situación ambigua. Ha alcanzado el pensamiento, pero ese pensamiento no está maduro. Es capaz de comprender... pero también de destruir. Es capaz de construir... pero también de aniquilar.

Esto demuestra que el proceso no ha terminado. El pensamiento, por sí solo, no basta. Tiene que transformarse en algo más: en pensamiento capaz de unir, de integrar, de amar.

Aquí entramos en el momento actual, en una situación especialmente crítica. El hombre se encuentra en un punto de inflexión. Tiene en sus manos un poder como nunca antes había tenido: conocimiento, tecnología, capacidad de transformación global. Todo está conectado. El mundo se ha convertido en una unidad.

Esto no es un detalle menor. Es un desafío radical. Como diría Arnold J. Toynbee, la historia avanza mediante desafíos y respuestas. Y el momento actual es uno de esos desafíos.

Pero este desafío tiene una particularidad: no viene de fuera. No es algo que nos sucede. Lo creamos nosotros. El futuro no existe como algo dado. El llamado “año 2000” —o cualquier futuro— no está ahí esperando. Lo construimos nosotros con nuestras decisiones.

Esto significa que el problema no es el futuro, sino el hombre. El futuro será lo que el hombre haga de él.

Y aquí aparece una imagen muy clara: ante un cambio radical, hay quienes lo ignoran, quienes se dejan arrastrar por él, y quienes lo dirigen. El hombre puede quedarse al margen, puede subirse al tren sin control, o puede tomar los mandos.

La cuestión es evidente: el hombre es responsable.

Responsable de sí mismo, de la historia, de la creación. No hay otro lugar donde recaiga esa responsabilidad. No se trata de esperar soluciones externas, sino de asumir que todo depende de cómo respondamos.

Y esta es la idea central: la antropología no consiste en dar respuestas cerradas, sino en despertar la conciencia de responsabilidad. No se trata de decirle al hombre qué hacer, sino de hacerle ver que es él quien tiene que decidir.

Porque todo lo que sucede en la creación pasa por él. Y lo que haga con ello definirá no solo su destino, sino el de todo lo que ha llegado hasta él.

El hombre es, en este sentido, el punto en el que la realidad se juega su futuro. Y eso no es una metáfora: es una responsabilidad real, radical, intransferible.

Una visión del mundo

Habíamos llegado a un punto decisivo: el futuro del hombre no está hecho, no está en ningún lugar esperándonos, sino que se construye en nosotros. El hombre no recibe el futuro, lo fabrica. Y eso obliga a plantear la pregunta correcta: ¿cómo fabrica el hombre su propio futuro? La respuesta empieza a perfilarse si entendemos algo esencial: el hombre tiene para construirse a sí mismo el universo entero. El cosmos no es algo ajeno, es precisamente aquello que le falta para ser lo que todavía no es.

Aquí aparece una idea que hay que fijar bien: el hombre no está terminado. “Yo no soy yo” no es una frase retórica, sino una descripción exacta. El hombre es un ser en proceso, y ese proceso consiste en incorporar a sí mismo aquello que está fuera. Todo lo que rodea al hombre —su circunstancia— no es un decorado, sino una parte de su propio ser todavía no realizada. El mundo es, en este sentido, un correlato existencial: lo que está fuera de mí es aquello que necesito para llegar a ser.

Sin embargo, el hombre suele cometer un error fundamental: cree que las cosas existen con el mismo tipo de consistencia que él. Ve una piedra, una planta, un animal y un hombre, y los coloca en el mismo plano, como si todos fueran equivalentes. Pero no lo son. Una piedra es una piedra, sí, pero no del mismo modo que el hombre es hombre. La diferencia es radical: el hombre es el lugar donde las cosas adquieren sentido.

El universo, en sí mismo, no tiene sentido cerrado. Es el hombre quien lo interpreta. Las cosas “quieren ser pensadas”, como ya habíamos dicho, y el pensamiento humano es el lugar donde adquieren valor. Una piedra no es buena ni mala en sí; lo será según el uso que el hombre haga de ella. Puede convertirse en el cimiento de una catedral o en un arma arrojadiza. La diferencia no está en la piedra, sino en el hombre.

Esto implica algo de enorme alcance: el universo necesita del hombre para tener sentido, y el hombre necesita del universo para realizarse. Hay una interacción constante. Cuando el hombre utiliza bien el mundo —es decir, cuando lo integra en una interpretación que lo eleva—, el universo se promueve y el hombre crece. Cuando lo utiliza mal, ambos se degradan.

Por eso no es una metáfora decir que destruir el mundo es destruirse a uno mismo. El hombre no puede matar un río sin empobrecer su propia vida interior. No puede arrasar un bosque sin empobrecer su propia humanidad. El entorno no es algo externo: es parte constitutiva del hombre. Sin él, el hombre no puede ser.

A la inversa, cuando el hombre crea belleza, orden, sentido en el mundo, no solo transforma el exterior: se transforma a sí mismo. Un paisaje cuidado, una ciudad habitable, una relación humana auténtica... todo eso eleva al hombre porque entra dentro de él como parte de su ser.

De aquí se deriva una idea central: el hombre es tanto más hombre cuanto más universo ha integrado en sí. Y el universo es tanto más pleno cuanto más ha sido asumido por el hombre. Hay una relación de mutua promoción.

Pero la situación actual es más compleja, porque el hombre no solo deja de integrar el mundo, sino que muchas veces ni siquiera sabe que lo necesita. Destruye aquello que debería asimilar. No solo no crece, sino que se impide crecer.

Esto conecta con algo que ya habíamos visto: el hombre es un ser que se despide continuamente de sí mismo. El yo de hoy no es el de ayer, y ese cambio se produce precisamente porque el hombre va incorporando realidad. Cada etapa superada es un "yo" que queda atrás. El hombre es lo que ha sido más lo que ha integrado, y avanza enterrando sus versiones anteriores.

Por eso el futuro es siempre más importante que el pasado. El hombre es, en sentido profundo, más futuro que pasado. Incluso en la vejez, lo decisivo no es lo vivido, sino lo que aún puede llegar a ser. El hombre está estructurado hacia adelante.

En este contexto, es necesario corregir otra idea habitual: ver el universo como algo estático. El universo no es una cosa, no es un objeto terminado. Es un proceso. Los griegos lo llamaron cosmos, es decir, algo bello, ordenado. Los romanos lo llamaron mundus, algo limpio, disponible. Y más tarde se le llamó universus, un todo con sentido.

Pero hay que ir más allá: el universo no es un sustantivo, es un verbo. No está hecho, se está haciendo. Tiene pasado, presente y futuro. Se conjuga. Y el hombre es quien lo conjuga.

El universo cambia, respira, evoluciona. Lo que vemos es solo una instantánea de un proceso inmenso. Las estrellas que observamos quizá ya no existen; su luz llega tarde. Las montañas, si pudiéramos verlas en acelerado, estarían vivas, transformándose. Todo está en movimiento.

Y en ese movimiento, el hombre tiene un papel activo: interpreta el mundo. No puede no hacerlo. Ver el mundo es ya interpretarlo. No existe una mirada neutra. Toda percepción implica una lectura.

Esto se llama visión del mundo, Weltanschauung. Y es decisivo, porque la manera en que el hombre interpreta el mundo determina lo que él mismo es. El hombre que ve el mundo como absurdo se declara a sí mismo absurdo. El que lo ve como valioso, se eleva con él.

De hecho, cuando alguien desprecia el mundo o a los demás, no está describiendo la realidad: está revelando su propia pobreza interior. La interpretación del mundo es siempre autorretrato.

Aquí aparece una bifurcación fundamental en la historia del pensamiento contemporáneo, formulada con claridad por Erich Fromm y también por Herbert Marcuse: el hombre puede relacionarse con el mundo desde el tener o desde el ser.

El tener consiste en apropiarse de las cosas, poseerlas, consumirlas. El ser consiste en integrarlas, hacerlas parte de uno mismo. Esta distinción no es superficial: define dos formas de vida completamente distintas.

Marcuse lo explica con una imagen muy clara: el hombre es como un péndulo que oscila entre el deseo y el logro. Su vida consiste en ese movimiento. Pero si el deseo y el logro se acercan demasiado —si todo lo que desea lo obtiene inmediatamente—, el péndulo deja de oscilar. Y entonces el hombre se aburre. Deja de ser.

La sociedad contemporánea tiende a eliminar la distancia entre deseo y logro. Todo se vuelve inmediato. Y eso produce un efecto paradójico: el hombre lo tiene todo, pero pierde su humanidad. Porque su humanidad está en el movimiento, no en la posesión.

Cuando ya no hay nada que desear, el hombre se inventa nuevos deseos, a veces destructivos, para recuperar ese movimiento. De ahí surgen comportamientos aparentemente irracionales, pero que en el fondo responden a una necesidad de seguir siendo.

Esto nos lleva al núcleo del problema: el hombre puede relacionarse con el mundo como tenencia o como transformación en ser. Y la diferencia es radical.

Poseer las cosas sin integrarlas es prostituirlas. Usarlas como fines en sí mismos las desvía de su sentido. En cambio, integrarlas en el propio ser —comprenderlas, amarlas, darles lugar— es hacerlas verdaderamente propias.

Por eso, lo que define al hombre no es lo que tiene, sino lo que es. Y lo que es depende de lo que ha sabido transformar en sí mismo.

Un hombre puede tenerlo todo y no ser nada. Y otro puede no tener nada y ser plenamente. Porque lo decisivo no es la posesión, sino la integración.

Esto ya se había formulado de manera radical hace siglos: ¿de qué le sirve al hombre ganar el mundo si pierde su ser? La pregunta sigue siendo válida porque toca el núcleo de lo humano.

El universo no está para ser poseído, sino para ser asumido. No para ser acumulado, sino para ser transformado en vida interior. El hombre crece en la medida en que convierte el tener en ser.

Y ahí está su grandeza y su responsabilidad: todo lo que tiene delante puede convertirse en él... o quedarse fuera como algo muerto.

El hombre y la religión

Al abordar el tema de la religión, conviene partir de una advertencia: no estamos haciendo teología, sino antropología. No interesa aquí definir a Dios ni analizar doctrinas, sino entender qué papel juega la religión en la vida del hombre. Y esto es delicado, porque la religión toca uno de los puntos más sensibles de cualquier persona. Cuando se habla de religión, rara vez se escucha de manera neutra: cada uno tiende a pensar que lo que se cuestiona es “la religión de los otros”, nunca la propia. Así, la reflexión se vuelve inofensiva. Pero debería ser todo lo contrario: debería ser incómoda, incluso ofensiva, porque solo una religión que soporta la crítica puede considerarse auténtica.

Si miramos la historia, la religión aparece como uno de los fenómenos más constantes del ser humano. No ha existido ningún pueblo, ninguna época, sin alguna forma de religión. Esto ya dice algo importante: la religión no es un accidente, es una dimensión estructural del hombre.

Desde un punto de vista histórico, se puede entender la evolución de la religión en tres grandes momentos, como propuso Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Primero, una etapa en la que el hombre crea a los dioses: el animismo, los fetiches, las divinidades nacidas de la imaginación y de la necesidad. Después, una segunda etapa en la que los dioses crean al hombre: las grandes religiones monoteístas, donde el hombre se entiende como criatura. Y finalmente, una síntesis en la que lo divino y lo humano se unen de algún modo.

Pero más allá de esta evolución, hay un hecho clave: el hombre tiene una capacidad extraordinaria para inventar dioses. Y no solo eso: una vez que los ha creado o aceptado, los defiende con una intensidad extrema, incluso violenta. La historia está llena de guerras, persecuciones y conflictos en nombre de esos dioses.

¿Por qué ocurre esto? Aquí aparece una interpretación radical propuesta por Ludwig Feuerbach: el hombre proyecta en Dios aquello que es suyo. Según esta idea, todo lo que atribuimos a Dios —bondad, poder, perfección— es, en realidad, humano. La teología sería, en el fondo, una antropología disfrazada. Lo que damos a Dios nos lo quitamos a nosotros mismos, y cuanto más engrandecemos a Dios, más empequeñecemos al hombre.

Esta visión, aunque extrema, obliga a pensar. Porque efectivamente, el hombre pone algo suyo en lo divino. Y por eso le duele cuando se cuestiona su Dios: no solo se ataca una creencia, se toca algo íntimo, algo propio. Los dioses son, en cierto modo, el reflejo de lo que el hombre considera más valioso.

Pero hay otra manera de entender la religión, más profunda y más precisa. Augustine of Hippo definía la religión no como Dios ni como el hombre, sino como la relación entre ambos. La religión es el vínculo, la cuerda que une al hombre con lo absoluto.

Esta imagen es muy potente: el hombre es como un ser suspendido que necesita un punto de apoyo. Y ese punto de apoyo no puede ser nada limitado. Si intenta sostenerse en algo finito —cosas, poder, éxito—, todo cede. Solo lo infinito puede sostener el peso del hombre. La religión, en este sentido, es esa conexión con lo absoluto, con lo que no se agota.

Pero aquí aparece una idea provocadora: Dios no tiene religión. La religión es del hombre, no de Dios. Dios no depende de nada, no está “colgado” de ningún otro. Por tanto, no puede tener religión. Y si se lleva esta idea al extremo, se llega a una paradoja: Dios no cree. La fe es propia del hombre, no de lo absoluto. Esto obliga a replantear muchas ideas simplificadas sobre la religión.

Además, cuando intentamos hablar de Dios, nos encontramos con otro límite: no sabemos qué es. No se puede definir, ni describir, ni representar adecuadamente. Como enseñaba Thomas Aquinas, a Dios se le comprende mejor por lo que no es que por lo que es. Decimos que es infinito porque no es finito, que es inmortal porque no es mortal. Todo lenguaje sobre Dios es insuficiente.

Por eso, la religión no puede reducirse a ideas sobre Dios. Es, ante todo, una experiencia humana de relación con lo absoluto. Y esa experiencia tiene una estructura muy concreta en todas las religiones históricas.

Toda religión organizada tiende a generar tres elementos: una casta sacerdotal, que custodia la tradición; un conjunto de relatos, que explican el origen y el sentido del mundo; y un código de comportamiento, que regula la vida de los creyentes. Estos relatos y normas son necesarios, pero también peligrosos.

Porque cuando una religión pierde vitalidad, deja de transmitir sentido y se llena de normas. Cuanto menos tiene que decir, más prohíbe. Y al revés: cuando está viva, tiene mucho que contar y necesita menos imponer. Esta idea, desarrollada por pensadores contemporáneos, muestra que la religión puede degradarse si se convierte en un sistema rígido de mandatos sin contenido profundo.

Volviendo al hombre, todo esto se entiende mejor si recordamos su estructura fundamental: el hombre es un ser en tensión. Vive entre lo que tiene y lo que desea, entre lo que es y lo que quiere ser. Nunca está completamente satisfecho. Siempre apunta más allá.

Aquí conecta con lo que ya vimos: el hombre es como un péndulo. Oscila constantemente. Desea algo, lo alcanza, y en el mismo momento en que lo posee, ya no le basta. Se mueve hacia otra cosa. Esta insatisfacción no es un defecto, es su esencia.

También en la religión ocurre esto. El hombre cree, duda, vuelve a creer, cuestiona. No se instala nunca del todo. Si lo hiciera, dejaría de ser verdaderamente humano. La auténtica relación con lo absoluto no es estática, es dinámica, tensionada, viva.

Por eso, la religión auténtica no es quedarse fijado en una forma concreta —una institución, una doctrina, un conjunto de normas—, sino moverse en esa tensión entre lo que se cree y lo que se busca. Entre la afirmación y la negación, entre la certeza y la duda.

El problema surge cuando el hombre se instala, cuando convierte una forma concreta de religión en algo definitivo e incuestionable. Entonces deja de buscar, deja de oscilar, y pierde la profundidad de la experiencia religiosa.

En el fondo, la religión es ese movimiento: estar “colgado” de lo absoluto mientras se oscila constantemente en su búsqueda. No es posesión, sino relación viva. No es certeza cerrada, sino camino abierto.

Y ahí está la clave: el hombre no puede dejar de buscar lo absoluto, porque está hecho para ello. Pero tampoco puede encerrarlo en una forma definitiva, porque lo absoluto siempre desborda cualquier intento de fijarlo.

El cristianismo y la religión

Hoy vamos un paso más allá y entramos en el cristianismo, pero no como doctrina, sino como parte de la antropología. Es importante dejar claro desde el principio que aquí no interesa la religión en sí misma, sino en la medida en que forma parte esencial del hombre. Igual que no se puede entender al hombre sin su relación con la naturaleza o con los demás, tampoco se puede entender sin su relación con lo infinito. La religión, en este sentido, no es opcional: es estructural.

Ahora bien, hay un problema serio. Muchísima gente —y no pocos con argumentos aparentemente sólidos— sostiene que para entender bien al hombre hay que prescindir de la religión. Se piensa que cuanto más religión tiene alguien, menos humano es. Que la religión empequeñece al hombre, lo debilita, lo hace dependiente. Esta idea, que sigue muy viva hoy, se apoya en una intuición muy concreta formulada por Ludwig Feuerbach: todo lo que se le da a Dios se le quita al hombre, y todo lo que se le quita al hombre se le da a Dios. Si Dios crece, el hombre disminuye; si el hombre crece, Dios desaparece.

Y claro, viendo cómo viven muchos creyentes, esta idea parece confirmarse. Hay creyentes que efectivamente han reducido su humanidad, que lo entregan todo a Dios y no desarrollan nada de sí mismos. Y entonces el observador concluye: mejor sin religión. No porque la religión sea mala en sí, sino porque lo que ve en los creyentes le resulta pobre, incluso dañino.

Esto lleva a una paradoja bastante incómoda: quizá el problema no sea la religión, sino los que la practican. De hecho, se ha llegado a decir —con cierta ironía pero también con mucha verdad— que el cristianismo sería maravilloso... si no hubiera cristianos.

Con este contexto, la pregunta es inevitable: ¿qué es realmente la religión?

La respuesta ya se había apuntado antes, pero aquí se afina: la religión no es ni Dios ni el hombre, sino la relación entre ambos. Es la dependencia del hombre respecto de lo infinito. El hombre no es autosuficiente; necesita un punto de apoyo que no sea limitado. Si intenta sostenerse en algo finito, todo acaba cediendo. Solo lo infinito puede sostenerlo.

La imagen es muy clara: el hombre está “colgado”. Y solo puede colgarse de lo infinito. No hay nada por debajo que pueda sostenerlo. Ni el éxito, ni el poder, ni las cosas, ni siquiera él mismo. Pensar que el hombre puede sostenerse por sí solo es, en el fondo, tener una idea muy pobre del hombre.

Pero esta relación no es estática. Aquí entra una idea clave: la religión es movimiento. El hombre no está quieto, oscila. Busca, se acerca, se aleja, vuelve a intentar. Como un péndulo que nunca se detiene del todo. Esa oscilación es precisamente lo que define la vida religiosa auténtica.

Y aquí aparece una crítica muy fuerte: cuando la religión se fija, cuando se convierte en algo estático, deja de ser verdadera religión. Porque deja de ser búsqueda. En ese momento surgen tres cosas muy concretas: una casta sacerdotal que controla, unos relatos que explican el mundo y un conjunto de normas que regulan la conducta. Todo esto puede tener sentido, pero también puede degenerar.

Cuando una religión pierde contenido vital, empieza a llenarse de normas. Cuanto menos tiene que decir, más prohíbe. Y cuanto más viva está, menos necesita imponer.

En este punto entra el cristianismo, pero no como una religión más, sino como algo distinto. Lo primero que define al cristianismo es una idea radical: el hombre sólo es plenamente hombre si llega a Dios. Como afirmó Thomas Aquinas en línea con la tradición, lo humano se completa en lo divino. Por eso, en el Concilio de Calcedonia se afirma que Cristo es verdadero hombre precisamente porque es verdadero Dios.

Esto cambia completamente la perspectiva: no hay oposición entre Dios y el hombre. No se le quita al hombre para dárselo a Dios, sino que el hombre se realiza en Dios.

Y la primera palabra del cristianismo lo deja claro: “convertíos”. Pero no una vez, sino constantemente. Cambiar de posición, moverse, no instalarse. La vida del hombre es un proceso continuo de transformación. El que se queda fijo deja de ser verdaderamente humano.

Por eso, el cristianismo no es una religión de certezas cerradas, sino de búsqueda permanente. Y aquí aparece otra idea incómoda: Cristo no se enfrenta a los pecadores, sino a los que se creen seguros. A la casta religiosa, a los que tienen respuestas definitivas, a los que han convertido la religión en algo estático.

Esto es clave: lo único que Cristo no soporta es la religión fija, la que ya no busca.

Y entonces aparece una reflexión muy potente: el Cristo en el que creemos no coincide necesariamente con el Cristo histórico. Es decir, cada uno tiene una imagen de Cristo, pero esa imagen puede estar deformada. Puede ser cómoda, adaptada, recortada.

De hecho, se plantea una hipótesis brutal: si el Cristo real apareciera hoy, probablemente no lo reconoceríamos. Es más, podríamos rechazarlo en nombre de nuestra propia idea de Cristo. Exactamente igual que ocurrió en su tiempo.

Esto obliga a una conclusión incómoda pero honesta: ser cristiano no es poseer la verdad, sino buscarla constantemente. Es intentar que el Cristo en el que creemos se acerque cada vez más al Cristo real.

Por eso, el cristianismo no es una religión en el sentido habitual. No está al lado de otras religiones. Es más bien aquello que hace que cualquier religión sea auténtica. Es la búsqueda sincera de lo absoluto.

De hecho, se afirma algo provocador: quien busca sinceramente la verdad, aunque no se llame cristiano, lo es. Y quien se llama cristiano pero no busca, no lo es.

Al final, todo se resume en una idea muy simple pero muy exigente: creer en Dios es creer en el hombre. Todo lo que haces al hombre, se lo haces a Dios. Y todo lo que destruye al hombre no puede ser religioso.

La religión, por tanto, no es una estructura, ni un sistema, ni una seguridad. Es una tensión viva. Es estar colgado de lo infinito y seguir buscando sin instalarse nunca.

El hombre desvalido

Seguimos preguntándonos quién es el hombre, pero con una dificultad de base que no se puede ignorar: el hombre es a la vez el que pregunta y aquello sobre lo que se pregunta. Es sujeto y objeto al mismo tiempo. Y eso introduce una incertidumbre inevitable. Uno puede describir un país o un animal desde fuera, pero cuando intenta describirse a sí mismo, ya no hay distancia. Solo puede decir lo que ve de sí, pero no hay garantía de que lo que ve sea lo que realmente es.

Por eso ha sido necesario recorrer toda una historia, toda una serie de aproximaciones, para intentar al menos dibujar una imagen aproximada del hombre. Y aun así, con la conciencia de que el hombre actual puede no ser el hombre definitivo. Es más, todo apunta a que no lo es. Estamos en un punto intermedio de un proceso mucho más largo.

La imagen que se plantea es la de una evolución que no ha terminado. Como si toda la realidad viniera de un punto inicial —un alfa— y avanzara en dos líneas que tienden a unirse, pero que todavía no lo han hecho. El hombre aparece en ese proceso como un punto de conciencia, como el lugar donde todo empieza a saberse a sí mismo. Pero no es el final. Es solo una fase.

Hasta ahora, el gran logro del hombre ha sido la inteligencia. Pero la inteligencia no une, separa, analiza, distingue. El punto de convergencia final parece ser otro: el amor. Ese sería el verdadero vértice hacia el que todo tiende, pero que todavía no se ha alcanzado.

En este contexto aparece una idea clave: el hombre no es un punto aislado, sino un punto dentro de una línea. No se puede entender como algo separado, sino como parte de un proceso continuo.

Aquí se introduce una distinción muy potente, tomada de Edgar Morin: el hombre ha pasado por tres formas de entenderse a sí mismo. Primero como insular, luego como peninsular y finalmente como continental.

El hombre insular es el que se cree aislado, independiente de todo. Piensa que puede existir sin los animales, sin las plantas, sin la historia. Vive como si fuera una isla. Durante siglos, esta ha sido la forma dominante de entender al ser humano.

El paso siguiente es el hombre peninsular: empieza a reconocer que depende de otras cosas, pero lo hace de manera superficial. Acepta conexiones, pero mantiene la idea de fondo de que es autónomo.

El verdadero salto es el hombre continental: el que entiende que no hay separación real. Que todo está conectado. Que no puede existir sin todo lo demás.

Y esto no es una idea abstracta, sino algo muy concreto. Si miramos la evolución, vemos que el hombre es el resultado de una serie de “emergencias”. Primero lo mineral, luego lo vegetal, después lo animal y finalmente el hombre. Cada nivel surge del anterior, pero no lo sustituye. Lo contiene.

Aquí es fundamental entender qué es una emergencia: algo nuevo que aparece cuando los elementos anteriores se organizan de una determinada manera. Como un avión que no vuela cuando está desmontado, pero sí cuando está ensamblado. Ninguna de sus piezas vuela por sí sola, pero juntas generan una nueva capacidad.

El hombre es una emergencia de ese tipo. Pero comete un error: olvida de dónde viene. Se cree independiente, cuando en realidad depende de todo lo anterior. Sin lo mineral no hay plantas, sin plantas no hay animales, sin animales no hay hombre. Y no solo en el pasado: esa dependencia sigue siendo actual.

El hombre es, en realidad, todo eso. Es la conciencia de todo ese proceso. Es el lugar donde lo mineral, lo vegetal y lo animal llegan a saberse a sí mismos.

Y aquí aparece una idea muy potente: las cosas “quieren ser pensadas”. La piedra, la planta, el animal no saben lo que son. Solo lo saben en el hombre. La conciencia humana es el lugar donde el universo se hace consciente de sí mismo.

Esto implica una responsabilidad enorme. Porque todo lo que se hace en el mundo repercute en el hombre. Destruir la naturaleza no es un acto externo: es dañarse a uno mismo.

De hecho, el problema ecológico actual se entiende desde aquí. Durante mucho tiempo, el hombre podía actuar sin notar las consecuencias porque era pocos. Pero ahora, con miles de millones de personas, cualquier acción tiene un impacto global. Ya no hay margen para comportarse como una isla.

Pero esta continentalidad no es solo vertical —en el tiempo—, sino también horizontal —en el espacio—. Los hombres no están aislados unos de otros. Se afectan mutuamente de manera profunda.

Aquí aparece otra dimensión clave: la necesidad de relación. El hombre no solo necesita alimento o aire para vivir; necesita vínculos. Sin ellos, no muere físicamente, pero enloquece.

La falta de contacto humano crea vacíos reales. Como un niño que necesita afecto y no lo recibe: ese déficit no desaparece, se acumula. Y puede acabar afectando toda su vida. Lo mismo ocurre en la sociedad: pequeños déficits de relación pueden generar grandes desequilibrios.

Al contrario, cuando aparece una relación significativa —una amistad, un amor—, todo cambia. El mundo se transforma. Lo que antes era indiferente cobra sentido. Es como si toda la evolución cobrara vida en ese momento.

Esto muestra que el hombre no es solo conciencia, sino también relación. Y que el sentido del mundo no está solo en entenderlo, sino en vivirlo y amarlo.

Por eso, la verdadera superación de la insularidad no es solo intelectual, sino existencial. Es darse cuenta de que cada acción afecta al conjunto, que cada persona importa, que cada relación tiene un peso real.

Incluso en términos radicales: si eliminamos una sola pieza del pasado, todo cambia. Si uno de nuestros antepasados no hubiera existido, nosotros tampoco. La dependencia es absoluta.

Y lo mismo ocurre en el presente: cada persona es un nodo de relaciones que influye en los demás. No hay acciones neutras. Todo tiene consecuencias.

Al final, la conclusión es clara: el hombre no es un individuo aislado, sino una red. Un punto en una totalidad que lo sostiene y a la que él da sentido.

Y además, ese proceso no ha terminado. Así como el hombre surgió como una emergencia de lo animal, puede surgir otra forma de humanidad a partir del hombre actual. Una humanidad que no se base solo en la inteligencia, sino en el amor.

El hombre actual sería entonces una etapa intermedia: el lugar donde la realidad se hace consciente, pero todavía no plenamente unificada.

La tarea, por tanto, no es solo entender quién es el hombre, sino en qué puede convertirse. Y eso depende, en gran medida, de si abandona definitivamente la ilusión de ser una isla y acepta su condición de ser radicalmente conectado.

El momento actual del hombre

Un curso de antropología no puede cerrarse de forma definitiva, porque el propio objeto que estudia —el hombre— no está terminado. Todo lo que se diga sobre él tiene que quedar necesariamente abierto. El hombre no es algo acabado, sino algo en proceso. Por eso, cualquier intento de definirlo tiene que incluir esa apertura al futuro, esa dimensión de lo que todavía no es.

Si volvemos a la pregunta inicial —quién es el hombre—, la respuesta no puede ser una afirmación cerrada. Tiene que contener una pregunta. El hombre no solo es lo que es ahora, sino también aquello hacia lo que se dirige. Hay un “a dónde” que forma parte de su propia definición, pero ese “a dónde” no lo conocemos. Es una dirección, no un destino claro. Es una interrogación que acompaña siempre al ser humano.

Esto implica algo muy fuerte: el hombre no tiene un techo definido. No sabemos hasta dónde puede llegar. Incluso si la humanidad desapareciera, eso no significaría necesariamente el fin de sus posibilidades. El horizonte del hombre es, en cierto modo, infinito.

Si retomamos la imagen de la evolución, el hombre aparece en un punto intermedio. Viene de un proceso largo —desde ese alfa inicial— y se sitúa en el nivel de la inteligencia. Pero por encima de la inteligencia queda todavía un tramo: el que llevaría al vértice, al punto omega, que se identifica con el amor. Ese sería el lugar donde todo converge, donde la realidad se unifica.

Pero incluso ese punto no está claro. Puede no ser el final, sino el comienzo de otra apertura aún mayor. Por eso, incluso cuando hablamos del amor como culminación, seguimos moviéndonos en la incertidumbre. El hombre está abierto a algo que no puede anticipar del todo.

Para entender mejor este proceso, se propone una síntesis en cuatro grandes etapas del ser humano: erectus, faber, sapiens y ludens.

El primero es el homo erectus, el hombre que se pone de pie. Este gesto, aparentemente simple, es decisivo. Cambia la forma de relacionarse con el mundo. Al levantarse, el hombre deja de mirar solo al suelo y empieza a ver el horizonte. Aparece la capacidad de situarse en el espacio, de integrar lo que ve. Es el inicio de algo nuevo.

Después viene el homo faber, el hombre que fabrica. Aquí se produce un salto enorme. El hombre no solo se adapta al entorno, sino que lo transforma. Los instrumentos son una prolongación de su cuerpo, amplían sus capacidades hasta límites inimaginables. Con ellos, el hombre deja de depender pasivamente del medio y empieza a dominarlo.

Pero ese dominio tiene una ambivalencia. Los mismos instrumentos que permiten construir permiten también destruir. Desde una simple herramienta hasta la bomba atómica, todo pertenece a esta lógica. El poder del hombre crece, pero no necesariamente su capacidad para usarlo bien.

El siguiente paso es el homo sapiens, el hombre que sabe. No se trata solo de inteligencia en sentido técnico, sino de una capacidad reflexiva. El hombre no solo piensa, sino que puede pensar sobre lo que piensa. Puede cuestionar sus propias conclusiones, revisarlas, volver sobre ellas. Esa capacidad de reflexión es el núcleo de la conciencia.

Sin embargo, aquí aparece un problema importante. Durante mucho tiempo se ha creído que este era el punto final. Que el hombre se definía por la razón. Toda la educación, toda la organización social, se ha construido sobre esa idea. Pero los propios resultados del sapiens han puesto esto en cuestión.

El desarrollo técnico, el poder acumulado, la capacidad de transformación han llegado a tal nivel que el hombre se ha vuelto peligroso para sí mismo. No porque el conocimiento sea malo, sino porque no va acompañado de una transformación equivalente en otros niveles. El hombre ha desarrollado su inteligencia mucho más que su capacidad de amar o de relacionarse.

Y aquí es donde aparece la última figura: el homo ludens, el hombre que juega.

El juego no se entiende aquí como algo superficial, sino como una dimensión profunda del ser humano. Es la capacidad de crear, de relacionarse, de disfrutar sin finalidad utilitaria. Es lo que rompe con la lógica estricta del rendimiento.

El homo ludens introduce tres elementos fundamentales: la creatividad, el amor y la fiesta.

La creatividad no es solo producir cosas, sino transformarlas, darles un sentido nuevo. A diferencia del sapiens, que puede usar su inteligencia para destruir, el ludens recrea. Lo que toca, lo transforma en algo vivo.

El amor aparece como forma de relación. No se basa en el cálculo ni en la utilidad, sino en la conexión directa con el otro. Es una forma de vínculo que no se puede reducir a la razón.

Y la fiesta representa algo aún más radical: el valor de lo inútil. En una lógica puramente racional, solo tiene sentido lo que sirve para algo. Pero el juego, la celebración, el encuentro gratuito muestran que hay experiencias que no tienen utilidad práctica y, sin embargo, son esenciales.

Esto cambia completamente la perspectiva. Lo que parecía secundario —el juego, la alegría, la expresión— se convierte en central. El hombre no se define solo por lo que hace, sino por cómo vive.

Desde aquí, el *homo ludens* aparece como una superación del *sapiens*. No lo elimina, lo integra. Sigue habiendo inteligencia, técnica, conocimiento, pero todo ello se pone al servicio de una vida más plena.

Y esto abre de nuevo la pregunta: ¿hasta dónde puede llegar el hombre si desarrolla esta dimensión? Si ha sido capaz de tanto desde la inteligencia, ¿qué podría hacer desde la creatividad, el amor y la alegría?

No hay respuesta clara. Solo una intuición: el horizonte es mucho más amplio de lo que hemos imaginado.

El hombre, en definitiva, no es una realidad cerrada. Es un proceso abierto, una búsqueda constante, una tensión hacia algo que todavía no conoce del todo. Y su definición no puede ser otra cosa que esa apertura: un ser que se hace, que se pregunta y que nunca termina de responderse.