

Antropología Filosófica

APUNTES PARA CLASE

FERNANDO ALVAREZ MARGOLLES

1	La antropología filosófica	7
1.1	Concepto de antropología.	7
1.2	Los campos de la antropología: biológica, cultural y filosófica	7
1.3	Qué es la antropología filosófica	8
1.4	Contenido y tarea de la antropología filosófica	8
2	El método en la antropología filosófica	10
2.1	Los métodos en general	10
2.2	Los métodos de la antropología biológica y cultural	11
2.3	El método de la antropología filosófica.	12
2.4	El método fenomenológico-reflexivo	12
2.5	El método dialógico.....	13
3	Historia de la Antropología Filosófica	15
3.1	Distintas concepciones del hombre a lo largo de la historia de la filosofía.....	15
3.2	Filosofía griega: el hombre y el cosmos	15
3.3	El hombre en el pensamiento cristiano (filosofía medieval)	17
3.4	Edad moderna.....	19
3.5	Época contemporánea	22
3.5.1	Concepción marxista del hombre.	22
3.5.2	El hombre en el personalismo (M. Scheler, M. Buber, E. Mounier).	24
3.5.3	El hombre en el existencialismo.	25
3.5.4	El hombre en el estructuralismo (C. Lévi-Strauss, M. Foucault, Lacan y Althusser).	27
4	El hombre como problema	29
4.1	El problema del hombre.	29
4.2	El trasfondo histórico.	30
5	El hombre como viviente	33
5.1	Antropología y biología.....	33
5.2	Esencia y grados de la vida.....	34
5.2.1	Noción vulgar de la vida.....	34
5.2.2	Fenomenología de la vida	34
5.2.3	Definición filosófica de la vida	35
5.2.4	Grados en la escala de la vida	36
5.3	Naturaleza del ser vivo.....	36

5.3.1	Mecanicismo	36
5.3.2	Neovitalismo	36
5.3.3	Materialismo dialéctico.....	36
5.3.4	Vitalismo hilemorfista (o Hilemorfismo).....	37
5.4	Origen de la vida	38
5.4.1	La panspermia cósmica	38
5.4.2	Hipótesis pirozoica	38
5.4.3	Teoría de la generación espontánea.....	38
5.4.4	Solución creacionista	38
5.4.5	Biogénesis en la Tierra primitiva	38
5.4.6	¿Síntesis de un viviente en laboratorio?	38
5.5	Historia de la vida.....	38
5.5.1	Historia geológica de la Tierra.....	38
5.5.2	Períodos paleobiológicos	38
5.5.2.1	Arcaico o Arqueozoico	38
5.5.2.2	Primario o Paleozoico (de 600 a 230 millones).....	38
5.5.2.3	Secundario o Mesozoico (de 230 a 63 millones)	39
5.5.2.4	Terciario o Cenozoico (de 65 a 3/4 millones).....	39
5.5.2.5	Cuaternario o Neozoico (de 3/4 millones hasta hoy)	39
6	Hombre y evolución.....	41
6.1	Nociones básicas sobre la evolución.....	41
6.2	Historia del evolucionismo.....	42
6.2.1	Atisbos evolucionistas previos al XIX	42
6.2.2	Lamarckismo	42
6.2.3	Darwinismo	42
6.3	Argumentos del evolucionismo	43
6.4	Como fue el proceso evolutivo	44
6.4.1	Mecanismos de la evolución.....	44
6.4.2	Leyes de la evolución	44
6.5	Sentido finalista de la evolución	45
6.5.1	El finalismo y sus fundamentos.....	45
6.5.2	Finalismo y causalidad trascendente.....	46

6.5.3	Sistema de Teilhard de Chardin	46
7	Antropogénesis	48
7.1	La evolución del hombre como ruptura	48
7.2	Estadio preantropido	49
7.2.1	Evolución de los Primates del Cenozoico.....	49
7.2.2	Punto de partida de la línea homínida.....	50
7.2.3	Tendencias evolutivas de los homínidos.....	51
7.3	La hominización	51
7.3.1	Signos indicadores de lo humano	52
7.3.2	Factores de la hominización.....	52
7.4	Historia biocultural del hombre	53
7.4.1	Ecología básica del Cuaternario	56
7.4.2	Esquemas de la evolución, desde el Australopitecus al Neardenthal	57
7.4.3	El homo sapiens sapiens	63
8	El hombre como culmen de la creación.....	65
8.1	El hombre entre los animales	65
8.1.1	El hombre como vertebrado	65
8.1.2	El hombre como mamífero	65
8.2	El hombre entre los primates antropomorfos	66
8.2.1	Semejanzas entre los Antropomorfos.....	66
8.2.2	Diferencias entre el hombre y los otros antropomorfos	66
8.3	Singularidad psicológica del hombre	67
8.3.1	La psique humana desborda lo orgánico	67
9	La persona	68
9.1	El hombre como persona	68
9.2	La noción de persona en la historia	68
9.3	Descripción de la persona	71
9.4	Dimensiones individuales	72
9.5	Dimensión social de la persona	73
10	El alma humana.....	75
10.1	Sobre el problema del alma	75
10.2	“Imagen de Dios”	75

11	Existencia corpórea.....	77
11.1	El problema.....	77
11.2	El hecho de la existencia corpórea.....	77
11.3	Antropologías dualistas y unitarias.....	77
11.4	Insuficiencia del dualismo antropológico.....	78
11.5	El significado del cuerpo humano.....	79
11.6	Condición sexuada. Igualdad hombre - mujer.....	80
11.6.1	Significado “humano” de la sexualidad.....	80
12	Existencia con los otros.....	82
12.1	De la «egología» a la dimensión interpersonal.....	82
12.1.1	Exaltación y pérdida del yo en el racionalismo.....	82
12.1.2	Exaltación y pérdida del sujeto en el pensamiento social.....	83
12.1.3	La relación constitutiva con otros seres humanos.....	83
12.2	Ser con los otros y para los otros.....	84
12.3	Formas fundamentales de la intersubjetividad.....	85
12.4	El sujeto o la persona.....	86
13	Existencia en el mundo.....	88
13.1	La pertenencia al mundo ante las ciencias modernas.....	88
13.1.1	La relativización del sujeto en nombre de la ciencia.....	88
13.1.2	La relativización del yo en el enfoque evolucionista.....	89
13.1.3	La negación del sujeto personal en nombre de la psicología.....	89
13.2	El mundo como sociedad y cultura.....	89
13.2.1	El materialismo histórico de Karl Marx.....	89
13.2.2	El estructuralismo y la muerte del hombre.....	89
13.3	Insuficiencia del materialismo antropológico.....	90
13.3.1	Interpretación materialista del hombre.....	90
13.3.2	Carácter científicista del materialismo.....	90
13.3.3	Las contradicciones latentes.....	90
13.4	Dimensiones fundamentales del ser en el mundo.....	90
13.4.1	El mundo como dimensión de la existencia humana.....	90
13.4.2	Aspectos fundamentales de ser en el mundo.....	91
14	Condición sexuada.....	93

15	Dimensión trascendente.....	94
16	Acción humana y libertad	95
16.1	La libertad en la existencia humana	95
16.2	Una libertad limitada y situada	96
16.3	Libertad y liberación	96
17	Historicidad de la existencia y sentido de la historia.....	98
17.1	La dimensión histórica de la existencia humana.	98
17.1.1	El concepto de historicidad en Heideger.	98
17.1.2	Componentes de la historicidad en la existencia humana.	98
17.1.3	Conclusiones.	99
17.2	Trabajo y cultura.	99
17.2.1	Importancia básica del trabajo.	99
17.2.2	Ambigüedad del trabajo humano.	100
17.2.3	La cultura como dimensión fundamental.	100
17.3	El sentido de la historia.....	100
17.3.1	Origen del problema del sentido de la historia.	101
17.3.2	La fascinación del determinismo histórico.	101
17.3.3	Historia y progreso.....	102
17.3.4	La humanidad del hombre como sentido de la historia.	102
18	La muerte, problema fundamental de la existencia humana.....	103
18.1	La muerte como problema existencial.....	103
18.1.1	Sentido general del problema.....	103
18.1.2	La muerte y carácter absurdo de la existencia.	103
18.2	La naturaleza antropológica de la muerte.	104
18.2.1	La muerte afecta a toda la existencia humana.	104
18.2.2	Naturaleza de muerte humana.	105
18.2.3	Definiciones poco satisfactorias.....	105
18.2.4	La muerte como problema entorno al significado último de la existencia.	105
18.3	Vivir conscientes de la muerte.....	106
18.3.1	Valor pedagógico de la muerte.....	106
18.3.2	La muerte como experiencia de finitud.	106
18.4	El hombre es más que la muerte	108

18.4.1	Una presunta evidencia	108
18.4.2	La muerte no es la última palabra de la existencia humana.....	109
18.5	La idea de la inmortalidad como «alma separada»	110
18.6	Futuro absoluto y esperanza.....	110

1 LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

1.1 CONCEPTO DE ANTROPOLOGÍA.

La antropología es el estudio global del hombre, en sí mismo, abarcando la totalidad de sus dimensiones. También analiza la variedad de sus manifestaciones, pues en ellas se expresa inmediatamente el ser dinámico que las origina y en ellas llega también a realizarse. Sólo cuando lo comprendemos como un todo alcanzamos un saber propio acerca del hombre.

Antropología etimológicamente vendría a significar discurso lógico, razonamiento hablado o expresión razonada, es decir, ciencia acerca del hombre.

El concepto genuino se afianzó con Kant, quien la presenta como «doctrina del conocimiento del hombre ordenada sistemáticamente». Hoy se ha llegado a la unanimidad en cuanto a designar el estudio del hombre con este vocablo. Reina, sin embargo, una enorme discrepancia en torno a sus contenidos. «Ninguna época ha tenido como la actual nociones tan numerosas y diversas del hombre. Ninguna época ha conseguido presentar su saber sobre el hombre de un modo tan eficaz y fascinante como la nuestra, ni a comunicarlo de modo tan rápido y fácil. Sin embargo, también es verdad que ninguna época ha sabido menos qué es el hombre que la nuestra. Jamás el hombre ha cobrado un aspecto tan problemático como en nuestros días» (Heidegger, en *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1.929).

La reflexión sobre objeto tan difícil e impreciso ha tenido diversos efectos en los pensadores. Pero, ¿será posible integrar en unidad epistemológica coherente la amplitud inabarcable de la naturaleza humana? Podemos decir que el hombre es un microcosmos donde coinciden y se interfieren una multiplicidad y diversidad de aspectos. Por ello es susceptible de ser estudiado desde perspectivas diferentes y de ofrecer materias muy variadas a la consideración. En el punto de convergencia de las diversas disciplinas que estudian filosófica y científicamente al hombre surge la antropología. Esta ha de reflejar, por tanto, un carácter integrativo y plural, interdisciplinar por excelencia, y una estrecha vinculación con todas las ciencias humanas, tanto científico-naturales como socio-culturales y filosóficas.

1.2 LOS CAMPOS DE LA ANTROPOLOGÍA: BIOLÓGICA, CULTURAL Y FILOSÓFICA

La antropología se caracteriza precisamente por estudiar al hombre como un todo unitario y plural, integrado y complejo. En él cada elemento o dimensión no puede comprenderse correcta y totalmente aislado del todo que le da sentido. Y el todo no puede ser adecuadamente comprendido sin un conocimiento detallado de las partes que lo integran.

La antropología despliega su investigación en tres áreas fundamentales, articuladas entre sí y en la que cada una de ellas se basa en la anterior y la prolonga, ampliando así progresivamente el horizonte de comprensión del ser humano. Son ellas:

- 1) Antropología biológica, que estudia al hombre desde el punto de vista somático-físico.
- 2) Antropología cultural, que estudia al hombre desde el punto de vista socio-cultural.

- 3) Antropología filosófica, que estudia su esencia en su núcleo constituyente y en sus últimos principios.

De este modo la reflexión se aproxima al estudio del hombre, uno y complejo, desde tres puntos de vista que abarcan en su amplitud todo el ámbito del conocimiento natural del mismo. En efecto, al estudiar su realidad biosomática, su proyección cultural y los principios metaempíricos de su ser y actividad, el hombre queda comprendido integralmente como realidad física, viviente, activa, psíquica, cultural, social, espiritual y metafísica. Ninguno de estos aspectos puede omitirse, pues cada uno de ellos constituye una dimensión ineludible de lo humano y todos ellos se presuponen los unos a los otros.

1.3 QUÉ ES LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Es la consideración del hombre como tal. Debe comprender los núcleos fundamentales o principios últimos no experimentales que lo constituyen. En su comprensión ha de integrar sus relaciones básicas con el mundo, con los otros hombres y con Dios, que en último término son también factores constituyentes del ser humano.

Esto permite establecer las estructuras fundamentales y permanentes del hombre: ser psíquico y físico, sensitivo y racional, instintivo y libre, individualista y solidario, unitario y complejo, permanente y cambiante, confinado en un mínimo espacio e ilimitado en su mente, trascendente al mundo y encarnado en el mismo, destructor y artista, egocéntrico y religioso.

La antropología filosófica es así una reflexión racional, intermedia entre las ciencias positivas y la metafísica, y abierta a la teología, con la que se relaciona al tocar las dimensiones morales y trascendentes.

Partiendo de las características humanas, constatadas por las ciencias, intenta mostrar las propiedades específicas y la estructura fundamental del ser humano para lograr la elaboración conceptual de la idea del hombre.

1.4 CONTENIDO Y TAREA DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

El conjunto de saberes dispersos y parciales sobre el ser humano debe ser recogido en un núcleo desde el que se explique su despliegue posterior. Este producto final de la reflexión antropológica será una noción o definición general del hombre, que clarifique su estructura nuclear. Debe, además, explicar descriptiva y causalmente el surgimiento y los cambios de esa estructura partiendo de sus integrantes constitutivos, de sus efectos y de sus expresiones manifestativas.

La elaboración de tal noción es una necesidad existencial por la profunda implicación que se da entre vida humana y saber. En efecto, el conocimiento del hombre influye no sólo en el plano de las ideas, sino ante todo en la conducta e incluso sobre su mismo ser. La naturaleza sólo ha dado una forma básica y general de ser y actuar. Pero esta base no agota su ser y conducta. Sobre ella debe crecer con desarrollo original y diferenciado, la personalidad individual de cada una.

Ese desarrollo es tarea propia de cada hombre, que así se realiza a sí mismo con sus decisiones individuales y con la selección y asimilación de contenidos del ambiente. Entonces aparece como evidente la importancia que reviste la noción que tengamos de nosotros y las ideas que nos aclaren los distintos aspectos de lo humano. Por ello no es el conocer la naturaleza física, sino el «Conócete a ti mismo» lo que

Sócrates pone como primer objetivo no sólo del humanista, sino de todo filósofo. Platón lo repite en el *Teeteto*: «Qué es el hombre y en qué se diferencia su naturaleza de las demás, tanto en su actividad como en su pasividad; ésta es la búsqueda e investigación a que debe consagrar el filósofo todo su esfuerzo».

Hoy está cobrando nuevo interés, así Pope escribió: «La humanidad es el estudio más propio del hombre». Otros lo amplían como Hume, para quien «la naturaleza humana es la única ciencia del hombre», o Kant para quien las tres preguntas básicas: «¿Qué puedo saber?, ¿Qué debo hacer?, ¿Qué tengo derecho a esperar?» se resumen la siguiente, síntesis de todas ellas: «¿Qué es el hombre?».

En el pensamiento contemporáneo esta pregunta invade todas las corrientes, siendo la reflexión antropológica el denominador común del vitalismo, fenomenología, existencialismo o personalismo, e incluso del positivismo y marxismo. Veamos cómo lo expresa Thomas Huxley en *Man's place in nature*: «El interrogante de todos los interrogantes para la Humanidad, el problema que subyace a todos los otros y que suscita nuestro interés más que ningún otro, es la determinación del puesto que el hombre ocupa en la naturaleza y de sus relaciones con el universo de las cosas. De dónde proviene nuestra especie, cuáles son los límites de nuestro poder sobre la naturaleza o del poder de la naturaleza sobre nosotros, cuál es el fin hacia el que nos movemos: éstos son los problemas que se plantean de nuevo y con permanente interés a todo hombre que viene al mundo».

En 1919, recién acabada la I Guerra Mundial, Max Scheler corrobora esa postura en *Sobre la inversión de los valores*, donde critica la deriva irracional de la civilización moderna: «En cierta manera todos los problemas fundamentales de la filosofía se pueden reducir a la cuestión de qué es el hombre y qué lugar o posición metafísica él ocupe dentro de la totalidad del ser, del mundo, de Dios».

Max Scheler escribía en *Hombre e Historia*, obra póstuma de 1929: «Si hay un problema filosófico cuya solución reclame nuestra época con particular urgencia, es el de la antropología filosófica. Me refiero con esto a una ciencia fundamental en torno a la esencia y a la estructura formal del hombre; a su relación con los reinos de la naturaleza (plantas, minerales, animales) y con el principio de todas las cosas; a su esencial raíz metafísica y a su comienzo físico, psíquico y espiritual en el mundo; a las fuerzas y potencias que actúan sobre él y aquellas sobre las que él actúa; a las direcciones y a las leyes fundamentales de su desarrollo biológico, psíquico, espiritual y social... Sólo tal antropología podría dar un fundamento filosófico válido y a la vez finalidades determinadas y seguras a la investigación de todas las ciencias que tienen como objeto al hombre».

2 EL MÉTODO EN LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

2.1 LOS MÉTODOS EN GENERAL

La palabra «método» etimológicamente significa «a lo largo de un camino». Esta primitiva referencia al camino para llegar a una meta, aún pervive en la definición real, que presenta el método como «el modo ordenado de proceder en la búsqueda de la verdad, formado por la ilación racional de los diferentes actos u operaciones mentales con que se busca llegar al fin deseado».

La referencia al camino indica que se procede entre dos puntos, siguiendo recta y eficazmente una vía ya abierta. Pero puede ocurrir que el método deba afrontar otras tareas, como abrir el camino donde todavía no existe o seleccionar un camino entre varios, o también que deba organizar en una conclusión unitaria los resultados obtenidos por conductos diferentes.

El método, en cuanto conjunto ordenado de reglas tiene unos rasgos de orden, sistema y rigor que lo diferencian de otras maneras de proceder muy frecuentes en la conducta humana.

El conocimiento científico estricto necesita construirse con un método riguroso en su forma, justificado en sus bases y verificado en sus resultados. Se puede decir por ello que ciencia es igual a conocimiento más método. Toda investigación científica o filosófica empieza con el planteamiento de un problema y sigue con la búsqueda o aplicación de un método para solucionarlo.

Diversos tipos de métodos:

- A) *Métodos más generales*: son las formas genéricas de proceder que en una medida más o menos intensa se vienen a aplicar en todas las investigaciones. Los más importantes son el análisis y la síntesis, la deducción y la inducción.
 - a. *Análisis y síntesis*: Se diferencia por el diverso modo de moverse entre el todo y las partes.
 - i. *Método analítico*: Procede descomponiendo un todo en sus partes constitutivas. Va del ente particular a los marcos más universales en que se inscribe (especie, género, principios del ser) o a las causas extrínsecas de las que depende.
 - ii. *Método sintético*: Procede desde las partes al todo, componiendo éste desde sus elementos. Construye al ente concreto desde sus principios metafísicos, desde sus integrantes universales o desde la intervención de sus causas.
 - b. *Deducción e inducción*:
 - i. *Método deductivo*: Procede desde lo más universal a lo menos, desde lo complejo a lo sencillo, desde los principios constitutivos o explicativos a las consecuencias. Llega así a conclusiones particulares desde leyes o principios universales.
 - ii. *Método inductivo*: Procede desde lo menos a lo más universal, desde lo más simple a lo más complejo. Busca obtener una ley universal a partir del conocimiento de los casos particulares. Tiene tres estadios en su desarrollo: empírico, intelectual y extensivo.

- B) *Métodos más particulares*: Los métodos particulares no se aplican en el ámbito global de la investigación sino sobre objetos o campos delimitados.
- a. Método histórico: Designa el complejo proceder usado en la investigación científica de la historia.
 - b. Métodos de las ciencias humanas: Los métodos de investigación en ciencias humanas, como la sociología, psicología, pedagogía... son aplicaciones del método inductivo.

2.2 LOS MÉTODOS DE LA ANTROPOLOGÍA BIOLÓGICA Y CULTURAL

Métodos de la antropología biológica: Coinciden con los métodos de las ciencias naturales, sobre todo con los de la biología.

- a) El método antropométrico: Consiste en la atinada medición de una serie de rasgos significativos, somáticos o esqueléticos.
- b) El método de las correlaciones orgánicas se fundamenta en la correlación y funcionalidad mutua de las partes del organismo.

Métodos de la antropología cultural: Son, en general, aplicaciones del método inductivo, aunque, por la presencia de elementos teóricos y principios generales, se usa frecuentemente la deducción.

- a) La observación de un fenómeno. Puede ser intensiva o extensiva, controlada o incontrolada, de laboratorio o de campo.
- b) La encuesta o cuestionario basado en preguntas.
- c) El experimento que se realiza sometiendo un grupo o un individuo a una situación especial
- d) La elaboración de los resultados que supone una clasificación e inventario de los hechos.
- e) La interpretación que da el sentido de los hechos y, por la comparación de los mismos, establece relaciones y conexiones.

La etnología ha creado algunos métodos típicos, que han configurado, en íntima conexión con los principios e intenciones de las mismas, alguna de sus corrientes más conocidas. Han tenido importancia:

- El método comparativo
- El método histórico-cultural.
- El método funcionalista.
- El método estructuralista.

2.3 EL MÉTODO DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA.

El método de cualquier ciencia está en función de su cometido y depende de la materia que estudia, así como del objetivo que persigue. En nuestro caso se trata de una reflexión a nivel filosófico sobre las dimensiones y actividades peculiares del existente humano con el fin de descubrir su estructura íntima y principio originario de su comportamiento.

La antropología filosófica vive a expensas de otras instancias del saber, unas de orden ontológico y otras de orden científico. Se vale de categorías y estructuras formales que facilitan la formación de conceptos antropológicos universales y necesarios al contacto con la experiencia humana. El filósofo francés J. Y. Jolif emplea cinco categorías:

- *Totalidad.* Expresa el sentido universal del hombre a través de su variedad de aspectos y determinaciones. Sujeto y principio único.
- *Alteridad.* Su necesaria vinculación con lo otro (mundo), «extraneidad»: el hombre y el mundo.
- *Diferenciación.* Es ese poder que nos permite sentirnos los mismos a través de los múltiples cambios que experimentamos a lo largo de la vida personal al contacto con las cosas.
- *Dialéctica.* Se caracteriza por ser un movimiento de totalización donde la unidad del conjunto no es inmediata, sino resultado de múltiples determinaciones.
- *Metafísica.* Significa la reflexión crítica sobre la forma de las significaciones, el significado de las vivencias que resultan de la convergencia de la totalidad, la alteridad y la diferenciación.

La antropología filosófica es doblemente empírica: parte de la experiencia y retorna a ella. Por eso es obligado proponer como metodología adecuada de esta disciplina lo que se viene llamando «procedimiento fenomenológico-reflexivo».

2.4 EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO-REFLEXIVO

El mismo enunciado hace referencia a un doble elemento metódico: lo fenomenológico y la reflexión o búsqueda de coherencia racional. Cada uno de estos elementos abarca un área comprensiva que debe ser clarificada desde el principio. ¿Cuál es el dato empírico sobre el que se construye la antropología filosófica? Y además, ¿qué tipo de reflexión hay que emplear?

J. Choza sintetiza este procedimiento en estas palabras: «La exterioridad subjetiva no es solamente un punto de vista, sino también un conjunto de realidades (entes culturales), que pueden ser estudiados desde el punto de vista de la exterioridad objetiva y resulta una ciencia positiva de la cultura (antropología positiva), desde el punto de vista de la interioridad objetiva y resulta una antropología filosófica de determinadas características (antropología metafísica, ontología de la cultura, etc.) y desde el punto de vista de la interioridad subjetiva y resulta una antropología filosófica con otras características (antropología trascendental, fenomenología existencial, etc.)». El último paso es el que, a nuestro juicio, constituye lo propio del método que comentamos.

No basta saber lo que ha hecho el hombre (el amplio mundo de la cultura), se requiere además lo que él es capaz de hacer de sí mismo, es decir, el análisis filosófico y racional de, la propia experiencia humana. En una palabra, lo prerreflexivo y la reflexión.

a) *El dato fenomenológico: lo prerreflexivo*

El punto de partida de la antropología filosófica es la experiencia. No es suficiente afirmar que la base inicial de la reflexión viene dada por los hallazgos de las ciencias humanas y la antropología general (biología, paleontología, psicología, sociología...). Solamente desde los dominios del trabajo, del lenguaje, de la cultura y de la acción en general, cuyos resultados son codificados por la ciencia, es posible captar en su integridad el funcionamiento de lo humano, fiel reflejo de su sentido profundo y de su realidad ontológica. Este procedimiento es considerado por determinados manualistas como método empírico-positivo correspondiente al punto de vista de la exterioridad objetiva.

Siendo el hombre objeto de su propia reflexión, el punto de partida no puede quedar reducido a mero análisis descriptivo. Implicará una mayor profundidad y comprensión que supera la exterioridad y apariencia. En la misma presentación del objeto de reflexión interviene el sujeto que percibe y analiza, por tanto, se trata siempre de experiencias mediatizadas por la vivencia humana. Esta es el tamiz por el que pasan todas las actividades del hombre con sus correspondientes resultados. Se enfrenta inmediatamente a sus vivencias y conversa consigo mismo. Su contacto con el exterior es siempre mediatizado.

Esto supone que el punto de partida, el dato fenoménico, del saber filosófico sobre el hombre no es el mundo escueto de las cosas y de los hechos, sino la conciencia que se ha formado de ellos. En este orden de cosas la objetividad pasa necesariamente por la subjetividad, pero sin caer en el subjetivismo, sino asumiendo nuestro modo peculiar de ser, el de sujetos cognoscentes.

El método trascendental será por tanto el procedimiento por el cual el hombre llegará a determinar el verdadero alcance y significación de la experiencia humana sobre la que recaerá la acción reflexiva.

b) *La acción reflexiva: explicitación racional*

Toda acción prerreflexiva reclama necesariamente la reflexión como perentorio complemento para obtener la verdad completa. La reflexión filosófica es operación radicar que penetra en la recóndita intimidad de lo dado empíricamente para iluminarlo y comprenderlo exhaustivamente. Su resultado es la verdad filosófica y conocimiento racional.

La fenomenología entiende la acción reflexiva como descubrimiento y captación de la unidad real oculta tras la diversidad de aspectos y dimensiones. Es un poder de penetración que logra hacerse con el ser de las cosas, al captar su sentido profundo.

Convencidos de que el principio originante de las manifestaciones humanas, sin estar separado de ellas, pertenece al orden transfenoménico, los filósofos recurren a la ontología general, de donde toman categorías que superan el ámbito fenomenológico, como son las nociones de ser, de existencia, de sustancia, de sujeto, de persona y otras semejantes.

2.5 EL MÉTODO DIALÓGICO

Algunos pensadores han llegado a considerar la antropología filosófica como diálogo más que como monólogo. Para ellos es imprescindible que el antropofilósofo incorpore a sus propios conocimientos los hallazgos de otros pensadores, así como las reflexiones de los demás hombres de cualquier clase y condición.

El recurso a otras interpretaciones se hace necesario desde el momento en que son reconocidas como resultado de situaciones especiales que ponen en entredicho determinadas ideas del ser humano y se erigen en soluciones del problema suscitado en momentos críticos. En estas situaciones, el hombre se hace cuestión de sí mismo y emprende la búsqueda de soluciones satisfactorias a su problema radical, lo que da lugar a distintas antropologías filosóficas a tenor de la cosmovisión y filosofía que las inspiran. No obstante, si hubiera que encontrar una nota común a todas ellas encontraríamos la defensa a la unidad del hombre, la existencia como dimensión constitutiva, la transcendencia y la libertad.

3 HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

3.1 DISTINTAS CONCEPCIONES DEL HOMBRE A LO LARGO DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

El logos del *anthropos*. ¿Cuándo surge este nuevo paradigma cognoscitivo? M. Scheler el padre de la antropología filosófica, se esforzó como ninguno otro por presentar una imagen coherente y orgánica del ser humano en contraste con las ideas parciales y desconexionadas que imperaban hasta entonces.

M. Buber califica la obra de Scheler de segundo intento importante (primero fue el de Kant). Kant fue el primero que suscitó la cuestión, al plantear una serie de preguntas que culminan en el interrogante por el ser del hombre. «En el fondo, todas estas disciplinas (metafísica, moral y religión) se podrían refundir en la antropología, porque las tres primeras (¿qué puedo conocer? ¿qué debo hacer? ¿qué me cabe esperar?) revierten en la última (¿qué es el hombre?). La respuesta a esta cuarta pregunta que, por ocuparse de las líneas fundamentales del tema filosófico del hombre, se habrá de entender como antropología filosófica». La función asignada por Kant a la antropología filosófica constituye un legado imprescindible. Responde exactamente al desplazamiento del pensamiento filosófico que pasa del cosmocentrismo griego y del teocentrismo escolástico, al antropocentrismo racionalista e idealista, iniciado ya por el humanismo renacentista. Para Descartes toda la realidad entera se convierte en *obiectum*, en un estar ante el sujeto. Este radicalismo reduce la filosofía a antropología porque toda la realidad está referida a él y es contemplada desde él. La raíz de este giro copernicano hay que buscarla en el principio de inmanencia de la filosofía moderna. Su antropología declina, por tanto, hacia la epistemología.

Ya el viejo Sócrates pone el ideal humano en el conocimiento «Espero —responde a Fedro— que sabrás excusarme cuando escuches la razón, a saber, que soy un amante del conocimiento y que los hombres que habitan en la ciudad son mis maestros y no los árboles y la comarca». M. Buber sitúa la pregunta antropológica en el sentimiento de soledad vivido por el ser humano.

Estos son los momentos más importantes que marcan concepciones del hombre especialmente significativas: filosofía griega, pensamiento cristiano, filosofía moderna y antropología contemporánea. Cada uno de ellos reviste características especiales por su punto de partida y por la perspectiva adoptada. Los griegos estudiaron al hombre como pieza integrante del cosmos y en relación directa con él; el cristianismo lo hizo teniendo en cuenta su origen especial y su destino trascendente (Dios); la filosofía moderna lo encerró en su propia intimidad y lo vio exclusivamente desde sí mismo; la antropología contemporánea lo considera en su relación con sus semejantes y con la historia.

3.2 FILOSOFÍA GRIEGA: EL HOMBRE Y EL COSMOS

El pensamiento griego, construido sobre connotaciones antropológicas innegables, se centró en el estudio de la naturaleza como un todo, no tardó, sin embargo, en decantarse por la investigación del hombre al que consideró punto axial del universo. Su distinción y superioridad estriban en el **alma racional** diferente al resto de los seres.

Protágoras de Abdera, el hombre se constituye en paradigma de todas las cosas, de las que son y de las que no son. «El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son»: Platón, Protágoras.

Sócrates resume la antropología de Protágoras, la realidad del ser humano en continua búsqueda de sí mismo. Semejante búsqueda es facilitada por la **facultad racional** que lo vincula constitutivamente con la verdad eterna. Desde la plataforma de su autenticidad («**Conócete a ti mismo**»), llega el individuo humano a la posesión de su propia verdad y de las cosas. Es un ser en diálogo. La **conciencia reflexiva** es fuente de responsabilidad ética.

Platón (427-347 a. C.), **espíritu** como elemento específicamente distintivo del ser humano. En oposición al principio material corpóreo, que no es más que mero instrumento, el alma. Dualismo dicotómico. Carácter foráneo y extranjero del mundo (el cuerpo que le sirve de cárcel de la que tiene que evadirse a toda costa. El alma humana pertenece al mundo de las ideas y es fabricada por el Demiurgo)

Antropología griega, distinguiéndola de la cosmología anterior. «La fase que sigue a la cosmología presocrática y que comprende a Sócrates, Platón y Aristóteles, ha sido llamada la fase 'antropológica'».

Aristóteles (384-322 a. C.) se distingue por su propósito de superar el dualismo platónico y hacer del ser humano un ser unitario, una única sustancia y esencia. Esta concepción unitaria resulta de aplicar al caso del hombre su teoría hilemórfica, una sola realidad sustancial (un solo sujeto) integrada por el espíritu (forma) y por el cuerpo (materia). El hombre se coloca en cabeza de los seres como compendio de los distintos grados de perfección.

El principio radical y energía específica de esta nueva realidad es la mente, participación de la divinidad.

Resumiendo el pensamiento antropológico de la Grecia antigua, tenemos que decir que el hombre aristotélico es un ser cómodamente instalado en el mundo, al que conoce perfectamente y con el que guarda unas excelentes relaciones de vecindad, pero sin que todavía haya alcanzado a ver su puesto privilegiado en el concierto universal. No es consciente del nuevo orden ontológico que representa. Como enseña M. Buber, es comprendido desde el mundo, pero el mundo no es entendido desde él.

El helenismo (estoicos, epicúreos y escépticos), no muestra un hombre ontológicamente superior al resto de los seres. Más que preguntarse por la naturaleza específica del ser humano, se preocupa de su comportamiento y forma de vida (ética y política). «Animal racional es el hombre y por ende el bien suyo llega a la perfección cuando cumple aquello para lo que nació. ¿Qué es, pues, lo que esta razón le pide? Cosa facilísima: vivir según la naturaleza».

La fuerza inexorable de un destino absoluto predetermina, según los griegos, el curso de los acontecimientos y marca la hechura del hombre mismo.

Los griegos no alcanzaron a ver en el hombre más que una pieza perfecta del cosmos, un microcosmos o mundo en miniatura. Ni ruptura de nivel ontológico ni novedad radical, sino una pieza más del inmenso concierto formado por la naturaleza en su globalidad.

3.3 EL HOMBRE EN EL PENSAMIENTO CRISTIANO (FILOSOFÍA MEDIEVAL)

Aporta perspectivas desconocidas y abre horizontes insospechados por la razón. Surgen las categorías de **libertad** y de **historicidad**. El hombre es considerado como obra directa e inmediata de Dios que une un alma espiritual a un cuerpo material. Estos datos no son obtenidos por la experiencia, sino dados por revelación.

Irrumpen elementos doctrinales especiales y de verdades desconocidas. Entre éstas destacan las que se refieren a la creación y al destino último de todo cuanto existe. El hombre ocupa un lugar privilegiado. Es el pivote sobre el que gira la creación entera y la flecha que marca el camino hacia la plenitud del espíritu.

Dos enseñanzas importantes se desprenden de esta doctrina: Que nada existe, sino es por designio de Dios creador, y que el hombre, si bien se distingue del resto de las cosas, aparece como su continuación y vehículo que las lleva a su cumplimiento definitivo, al entronque con Dios.

El hombre no es tal por lo que tiene de común con el resto de la naturaleza, sino por su **semejanza con Dios**. Lo ve como partícipe de la divinidad y lo conoce desde Dios. Se hace evidente el sentido de su trascendencia, que permite verlo como persona, de modo que ya no es un algo, sino un alguien.

Fruto de una llamada creadora, el hombre tiene que hacerse respuesta libre en el trenzado de sus actos y no mera emanación necesaria de una entidad suprema. Dios no quiere al hombre como a un ser cualquiera, sino como a una realidad que lo conoce y lo ama, como alguien que se relaciona directamente con él y retorna definitivamente a él. Es su verdadera imagen, una persona dueña de sí y de sus actos. Entra así en escena la **libertad**, a cuya luz cobran especial sentido la vida humana, la conciencia personal y el sentido de la historia. Al ser el hombre interlocutor de Dios, se convierte en su tú verdadero. Deja de ser *microcosmos* y adquiere todos los visos de un dios finito. La manera finita de ser Dios, que dice X. Zubiri.

La encarnación del Verbo divino —humanación de Dios—

San Agustín es el primero que plantea la cuestión genuina del hombre. El sujeto se hace objeto a la vez. ¿Qué es el hombre que soy yo? inquietante búsqueda de lo humano que el sujeto pensante emprende desde sí mismo.

El esquema de la reflexión agustiniana se articula en los puntos siguientes: subjetividad, unidad de alma y cuerpo, imagen de Dios.

1. Subjetividad, como autopresencia y autoconocimiento. Lo constituye en espíritu, es decir, en sujeto que se pone a sí mismo como objeto.
2. Unidad de alma y cuerpo. Pero el hombre no es solamente espíritu, interioridad pura o luz incandescente. Es también cuerpo que, al unirse al espíritu, forma una sola realidad. «Son tres las partes de que consta el hombre: espíritu, alma y cuerpo, que por otra se dicen dos, porque con frecuencia el alma se denomina juntamente con el espíritu»
3. Imagen de Dios. No entiende al hombre desde la comparación con los seres inferiores, sino desde su comportamiento específico, el conocimiento reflexivo y la responsabilidad moral.

Santo Tomás de Aquino presenta al **hombre** como criatura predilecta de Dios y **frontera** entre dos mundos, el corruptible y el imperecedero, el material y el espiritual.

No obstante sigue preguntándose por el constitutivo esencial del ser humano que lo hace semejante a Dios y lo distingue de las criaturas. Aborda dos cuestiones fundamentales que vertebran su antropología: la unidad sustancial del hombre y su dimensión persona.

1. El hombre, unidad sustancial de alma y cuerpo (concepción unitaria del ser humano asumiendo las tesis aristotélicas del *De anima* y la *Ética*). Entiende al hombre en su entronque con Dios situándose en la perspectiva bíblica. En ésta nunca aparece formulada la dicotomía de alma y cuerpo como espíritu y materia contrapuestos. Es un serio correctivo del dualismo y una clara decantación por la concepción unitaria, teoría hilemórfica. No es el alma una entidad foránea advenediza, sino la forma sustancial del cuerpo y dimensión constitutiva del ser humano.

Cuerpo y alma no son dos sustancias subsistentes que se acoplan para formar al hombre, sino dos coprincipios constitutivos que lo configuran como tal (todo él es alma y todo cuerpo). «El cuerpo y alma no son dos sustancias existentes en acto, sino que de ellas resulta una sola sustancia en acto. En efecto, el cuerpo del hombre no está igualmente en acto cuando el alma está presente que cuando está ausente, sino que el alma lo hace ser en acto».

El ser humano concreto es la realidad única del «ser-en-sí» del alma que se realiza (historiza) «siendo-fuera-de- sí» informando al cuerpo. El hombre no queda reducido a ninguno de sus elementos constitutivos, sino que es resultado de la unión de ambos. Lejos de admitir la creación del alma independientemente del cuerpo, afirma que «el alma, al ser parte de la naturaleza humana, no posee su perfección natural sino en cuanto unida al cuerpo. Y no debió ser creada separadamente, sino en él». Más tarde traducirá X. Zubiri por sustantividad única, un solo principio entitativo, de una sola sustancia y sujeto único.

2. El hombre es persona. Santo Tomás descubre en la **inteligencia** el constitutivo esencial específico del ser humano y la clave de su parecido con Dios. Esta ejerce pleno dominio sobre sí misma y sobre las cosas y se asemeja a Dios. Este poder cognoscitivo el hombre se abre al ser en toda su extensión, lo conoce como tal y se identifica con él de alguna manera y, en consecuencia, lo ama. «Cada sustancia intelectual es en cierto modo todas las cosas, en cuanto que comprende todo el ser por su entendimiento». Todo hombre, añade el santo, «posee una aptitud natural para conocer y amar a Dios; dicha aptitud consiste en la misma naturaleza de la mente, que es común a todos los hombres». Aquí radican, por tanto, la trascendencia y libertad humanas, que explicamos a continuación.
 - a. **Conocimiento intelectual, base de la trascendencia humana**. Por el conocimiento el hombre se sobrepuja a sí mismo y se instala en el área de la realidad como tal. Se hace con el ser de las cosas y se dirige al Absoluto, sino por razón de su propia urdimbre y constitución esencial, por su capacidad intelectual.
 - b. **El conocimiento, fuente de la libertad**. En la medida en que el hombre se conoce a sí mismo y a las cosas, se adueña de su propio ser y se libera de las cosas. De esta manera puede disponer de sí y de sus actos y orientarse, por encima de los seres finitos, al infinito y realidad por excelencia, al ser sin más, a Dios que acapara su atención. Esta apertura

ilimitada le permite retornar sobre sí mismo y alcanzar su plena subjetividad. «El fin último del hombre (su felicidad) es su autorrealización suprema». Llegar a Dios, suprema realidad, es para el hombre el modo de comprenderse a sí mismo y de obtener el rango ontológico que le corresponde con plena autonomía de las cosas. Esta operación es obra del entendimiento que le permite descubrir la relación con las cosas y saber a qué atenerse respecto de ellas.

El ser humano no es una cosa entre las cosas, un microcosmos, como pensaron los griegos, sino la cima de la creación entera. La cuestión antropológica se trasciende de este modo en una cuestión teológica.

3.4 EDAD MODERNA

La senda de la autoconciencia → la personalidad.

Galileo, Kepler y Copérnico, el mundo físico hace crisis y deja al hombre a la intemperie.

Visión de la realidad cósmica y el **pesimismo antropológico** que comporta contribuyen al nacimiento de la filosofía moderna basada en la clara intención de reivindicar el puesto y valor singular de la razón humana. El sujeto racional humano es la viva expresión y encarnación real de esa «razón universal» que confiere vida a todo por el pensamiento.

El hombre de este período histórico emprende un movimiento hacia dentro de sí mismo con el fin de encontrar en su interior la clave de su misterio y la defensa del peligro del mundo externo. En este movimiento se descubre como pensamiento y actividad mental. La *res cogitans* de Descartes, la *caña pensante* de Pascal y el *yo trascendental* de Kant son pura subjetividad sin ventanas al exterior.

No puede hablarse de verdadera antropología filosófica, porque no se estudia al hombre como un todo integral, sino que se le reduce a una de sus partes, la razón. El descubrimiento de la subjetividad y el conocimiento del yo constituyen un poderoso fermento y precioso hallazgo que orientarán la búsqueda que campea en nuestro tiempo.

Descartes y el racionalismo. La filosofía se emancipa de la teología. Renace así un exacerbado **dualismo**, del más puro estilo platónico, que presenta al hombre como máquina accionada por un agente espiritual. Dos realidades heterogéneas que se interaccionan sin más nexo que el de la conjunción operativa:

- el alma el elemento sustantivo del yo humano,
- el cuerpo como mero instrumento.

Es el hombre propiamente reducido a pensamiento («mi esencia consiste sólo en ser algo que piensa»).

«Cuando Dios una un alma racional a esta máquina, le dará su sede principal en el cerebro». «El alma tiene su sede principal en la pequeña glándula que hay en medio del cerebro». «Que el espíritu, que es incorpóreo, pueda hacer mover al cuerpo, ningún razonamiento ni comparación sacado de las demás cosas nos lo muestra, sino una certísima y evidéntísima experiencia diaria».

En este sistema el alma (*res cogitans*) y el cuerpo (*res extensa*) son irreconciliables entre sí como entidades diferentes.

Blas Pascal, apela a los sentimientos del corazón. La caña pensante pascaliana, consciente de su fragilidad constitutiva y de su inconsistencia sólo sostenida por el favor de Dios. «El hombre no es más que una caña, la más débil de la naturaleza; pero una caña pensante... Toda nuestra dignidad consiste, pues, en el pensamiento».

Sólo desde el propio pensamiento y desde Dios es comprensible el ser humano. «El hombre sobrepasa infinitamente al hombre... Escucha a Dios».

B. Spinoza, el espíritu humano conocedor y amante de Dios es el mismo amor con que Dios se ama y el mismo conocimiento con que se conoce a sí mismo.

J. G. Herder y la ilustración. El dualismo antropológico de la etapa anterior, explícito en la filosofía de Descartes, es contrarrestado después en el idealismo alemán vinculado a Kant, Fichte, Hegel y Schelling.

I. Kant. No acaba de formular un concepto completo del hombre en su unidad totalitaria. En su intento por fundamentar la verdad sobre el hombre, concibe a éste como alma que sabe, actúa y espera. Sitúa al hombre en el seno de una racionalidad trascendental infinita, ámbito y forma de todo conocimiento, que impone al individuo humano o yo empírico unos moldes que lo configuran como pensamiento limitado en tensión constante hacia un sujeto trascendental. En esta quebrada o excisión sitúa Kant al hombre. «(La ley moral) eleva mi valor como inteligencia infinitamente, en virtud de mi personalidad, en la cual la ley moral me revela una vida independiente de la animalidad y aun de todo el mundo sensible, por lo menos en la medida en que pueda inferirse de la destinación finalista de mi existencia en virtud de esta ley, destinación que no está limitada a las condiciones y límites de esta vida».

El hombre kantiano no es más que una participación finita del ser y del saber infinitos. Un yo finito, reflejo de otro infinito. Kant se queda con lo que en el hombre le parece lo más relevante y fundamental, **la razón o capacidad de conocer**. «Ciencia del conocimiento del hombre sistemáticamente desarrollado».

El hombre como un espíritu que construye lo real penetrando los diversos dominios del ser y se constituye como fin en sí. Una persona en su calidad de conciencia de deber y de responsabilidad.

J. G. von Herder. Dos son los aspectos o dimensiones que destacan en la concepción herderiana del hombre: la retardación y el autoperfeccionamiento, obra de la libertad. La razón, la alteridad y la trascendencia. Los tres lo configuran, en último término, como imagen de Dios.

1. Retardación. Aspecto carencial del hombre ser débil, temeroso y desvalido.
2. Autoperfeccionamiento. El hombre se muestra como ser progrediente que se hace a sí mismo en el ejercicio de sus facultades específicas. Factor de este perfeccionamiento es la razón y su derivado, la libertad. Razón y libertad son signos y expresiones del alma, obra de la intervención especial de Dios, que marca la pauta del desarrollo humano. El hombre es imagen de Dios.

Los elementos y dimensiones constitutivas del hombre son: razón, solidaridad y trascendencia.

1. Razón. Orientación impresa en la vida humana hacia su fin último frente al desorden y al azar. Pero la meta última es Dios mismo, ideal de toda perfección.
2. Solidaridad. Que el perfeccionamiento se lleva a cabo únicamente con el concurso de los demás.
3. Trascendencia. Es la meta del progresivo perfeccionamiento del hombre.

El hombre un ser esencialmente distinto y superior al resto de los seres. Resumiendo, la concepción herderiana del hombre como *imago Dei*.

Repercusión: H. Plessner, M. Scheler y M. Merleau-Ponty, donde destacan los aspectos de incumplimiento, autosuperación, distanciamiento y autotranscendencia.

Incumplimiento, porque el hombre es un ser inacabado que sólo llega a su plenitud en un orden nuevo superior. **Autosuperación**, porque, reducidos los primitivismos orgánicos originarios, surge en el hombre una energía nueva calificada por algunos antropólogos como espíritu. **Distanciamiento**, porque el hombre es capaz de situarse frente a lo que no es él sin sumirse en ello. Es lo que se viene llamando ex-centricidad, apertura o poder de objetivación. **Autotranscendencia**, porque el hombre puede superar los propios impulsos instintivos y situarse por encima de lo inmediato.

G. W. F. Hegel (idealismo). Aun reconociendo los datos antropológicos aportados por Fichte que concibe al hombre como realidad dinámica y actividad esencial, reflejo y punto de apoyo del Absoluto, que se realiza poniendo frente a sí el no-yo. Como ha dicho P. Laín Entralgo, el yo de Fichte es ojo y no espejo. Sin lo otro y sin los otros no sería posible el yo humano fichteano.

Schelling cifra el fundamento de la antropología en la naturaleza. El yo como realidad que se hace frente al no-yo o mundo de las cosas y de las personas. El yo humano se desarrolla poniendo y venciendo.

Hegel desposee a la persona por completo en favor de la **Razón del mundo** y del **Espíritu absoluto**.

Sumergido el yo humano en el proceso dialéctico del Espíritu, queda reducido a un momento de la conciencia del Absoluto y pierde su singular originalidad.

Los rasgos más significativos son: el hombre como espíritu, como ser en devenir y como ente comunitario.

1. El hombre es espíritu. El ser humano aparece como instrumento de la acción del Espíritu. «Siempre es el hombre un ser en quien el Espíritu es activo». La raíz de este fenómeno son el pensamiento y la reflexión con base en la interioridad. Porque se sabe a sí mismo y se abre a la universalidad del ser es por lo que el hombre, como espíritu, se diferencia del animal. «Es un ser pensante; pero pensar es saber de lo universal... Yo soy lo interno, simple; y sólo por cuanto pongo el contenido en lo simple, hácese universal e ideal».

Conciencia reflexiva entendida como relación entre dos elementos, el yo que sabe y el objeto sabido. Tiene por objeto al propio yo, se hace **autoconciencia**, sede primigenia del espíritu y yo subsistente. «En la autoconciencia inmediata, el simple yo es el objeto absoluto, pero que es para nosotros o en sí la mediación absoluta y que tiene como momento esencial la independencia subsistente». Más concretamente: «El hombre, como espíritu, no es algo inmediato, sino esencialmente un ser que está vuelto sobre sí mismo». La autoconciencia, por tanto, es la esencia del espíritu; en la medida en que la posee el hombre, es y se le llama espíritu.

2. El hombre es ser en devenir. La autoconciencia no es tranquila posesión de sí misma. En función de unos fines «el hombre debe determinar qué fin debe ser el suyo, pudiendo proponerse como fin incluso lo totalmente universal». Lo universal lo sobrepasa infinitamente, un deber ser más de lo que es en cada momento. «El hombre tiene que hacerse a sí mismo lo que debe ser; tiene que

adquirirlo todo por sí solo, justamente por que es espíritu; tiene que sacudir lo natural. El espíritu es, por tanto, su propio resultado».

3. El hombre es ser comunitario. Se dirige a otras conciencias distintas de la suya en las que se reconoce a sí mismo. Conciencia de sí general. Este encuentro es definitorio del hombre en tanto que hombre. El cuerpo es el vehículo de esta intercomunicación. «La naturaleza de la humanidad reside en tender apremiantemente hacia el acuerdo con los otros y su existencia se halla solamente en la comunidad de las conciencias llevada a cabo». La relación entre las conciencias de sí será imperfecta e inconclusa. Sólo llegará a su cumplimiento y absoluta perfección cuando los hombres aprendan a contemplarse unos en otros por vía de identidad. En ese momento saldrá a la luz la conciencia de sí general. Es el momento del «reino del Espíritu», la síntesis total, el Absoluto.

Fuerza de crecimiento es la abstracción progresiva de lo sensible, consiste en la transformación de la conciencia de sí imperfecta en conciencia de sí plena mediante el encuentro interpersonal. «Un Yo que es un Nosotros y un nosotros que es un Yo».

Resumiendo el sistema hegeliano es una interpretación de la realidad global, en cuyo seno queda sumergido el individuo humano sin independencia ni autonomía. Es el trabajador por cuenta ajena, cuya actividad está orientada a la realización del Absoluto.

3.5 ÉPOCA CONTEMPORÁNEA

Si en la etapa anterior se estudió al hombre desde el interior de sí mismo, en el período siguiente se le indaga en su trato con la naturaleza y en su devenir histórico.

Nace ahora una actitud de confianza y reconciliación que obligan al hombre a definirse desde su relación con la naturaleza y desde su incesante crecimiento. Existente humano, ex-istencia, que lo muestra como ser dinámico que alcanza su plenitud en el trato con las cosas y con sus semejantes. Se hace a sí mismo y no tiene otra meta que su propio ser y la optimación del conjunto de relaciones existenciales que lo configuran.

Precusores inmediatos Ludwig Feuerbach (realidad eminentemente social) y a Soren Kierkegaard (existencialista posterior).

3.5.1 Concepción marxista del hombre.

Para comprender al hombre marxista, es necesario conocer la reducción antropológica de **Feuerbach**. Se opuso a la metafísica hegeliana tomando como punto de partida de su reflexión al hombre concreto, tal como aparece en su relación con los demás. «La esencia del hombre, escribe, sólo está contenida en la unidad del hombre con el hombre y tal unidad se apoya sobre la realidad de la diferencia tú y yo. Sólo el conjunto humano (hombre genérico) es el sujeto de los atributos y propiedades humanas. «Lo que el hombre imagina como Dios no es sino la representación que hace el individuo humano de su especie». Más concretamente todavía: «La esencia divina es la esencia humana, o mejor, la esencia del hombre prescindiendo de los límites de lo individual, es decir, del hombre real y corpóreo, objetivado, contemplado y venerado como un señor extraño y diferente de sí mismo. Todas las determinaciones del ser divino son las mismas que las de la esencia humana».

El individuo humano, limitado y finito en su realidad empírica, tiende a algo que supera su finitud concreta, encontrándolo en los otros que lo completan y liberan. Esta tendencia misteriosa hacia lo infinito, su esencia. Pero no es descubierta en la idea abstracta, sino en su realidad existencial comunitaria. «La soledad es finitud y limitación; la comunitariedad es libertad e infinitud... El hombre con el hombre (la unidad del yo con el tú) es Dios»

F. **Nietzsche** la reducción antropológica. El origen y desarrollo de la moral, concibe al hombre como una especie no terminada todavía. Es el «animal no fijado aún», que lo conseguirá en el superhombre. Este no es más que el embrión de ese otro hombre. El hombre se cumplirá en el superhombre, que no es otra cosa que lo que hoy se entiende por Dios.

El marxismo acepta la dialéctica hegeliana del Espíritu convirtiéndola en dialéctica de la materia. Según esta dialéctica no existe más que la materia en constante evolución. La situación económica y social crea una serie de superestructuras e ideologías destinadas a asegurar una forma de vida favorable a las clases económicamente fuertes.

Reducción sociológica de la metafísica hegeliana, constitutiva del ser humano: laboral, social e histórica. El hombre es, por tanto, un ser que trabaja, que vive en sociedad y que tiene lugar en la historia.

En su configuración intervienen otros factores que conviene destacar, tales como:

- Alienación, se designa al hombre despojado de sus atributos reales y radicalmente frustrado.
- Dependencia, estado de sometimiento del hombre a elementos y agentes externos que actúan sobre él.
- La praxis es el factor humano de liberación por excelencia. Sólo actuando sobre la naturaleza, se realiza el hombre a sí mismo y se independiza de todas las fuerzas alienantes y opresoras.
- La historia es modeladora del mismo.

1. **El hombre es un ser que trabaja.** El ser humano sólo construye su ser actuando sobre su entorno natural. Sometiendo la naturaleza por el trabajo, se hace así mismo. Pero es en la elaboración del mundo de los objetos como el hombre se afirma como ser específico. El objeto del trabajo es, por tanto, la objetivación y la vida específica del hombre. «El hombre nace y se realiza en aquello que es 'otro' con relación a él, en aquello que lo niega y que él niega, y que sin embargo le está íntimamente unido: la naturaleza... La naturaleza se vuelve humana; alrededor del hombre, en el hombre, se vuelve un mundo, una experiencia organizada. Y el hombre se vuelve naturaleza, existencia concreta, potencializada. La labor humana humaniza la naturaleza alrededor de los hombres. Y la naturaleza se interioriza humanamente deviniendo vitalidad lúcida, energía instintiva liberada de las limitaciones del instinto natural y pasivo. La naturaleza humana es una unidad, un intercambio de ser, un superar la separación».
2. **El hombre, ser social.** El trabajo es un círculo dialéctico en el que el hombre se relaciona con la naturaleza a través de sus semejantes y con éstos a través de aquella. Al hacerse más hombre por el trabajo, el individuo se une más a la humanidad entera, conquistando así su ser objetivo. En la realización del hombre existen dos clases de mediación, la de la naturaleza y la de la sociedad. La

sociedad es la plena unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza. De ahí que el marxismo no conciba la esencia humana como un universal abstracto inherente a cada individuo, sino como «el conjunto de las relaciones sociales». Marx cifra la perfección del hombre no en la hostilidad, sino en la reciprocidad de conciencias, en el reconocimiento y aceptación del hombre por el hombre en base a su igualdad radical. La sociedad no reviste solamente el carácter de medio para el hombre. Tiene, sobre todo, el sentido de verdadero fin de la vida humana. Es dimensión esencial constitutiva.

3. **El hombre es ser histórico.** Las dimensiones práctica y social del hombre lo hacen esencialmente histórico. Un ser en devenir, resultado de su propia acción llevada a cabo en el tiempo. Toda la llamada historia universal no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano, su nacimiento de sí mismo, de su proceso de originación.

Conclusión: El hombre total del **marxismo**: autoposesión y la independencia de poderes foráneos que dan lugar a la plena libertad. Se logra solamente en la reconciliación consigo mismo, superadas todas las contradicciones naturales e históricas.

Las principales etapas de este proceso:

1. Experiencia de la propia debilidad e impotencia ante las fuerzas desbordantes de la naturaleza e intentos de superación.
2. Lucha por la existencia, superando la naturaleza y construyendo su esencia mediante su acción (praxis).
3. Construcción de una naturaleza artificial (superestructura).
4. Dominio sobre las estructuras por interiorización lúcida. El hombre total será el sujeto que se opone y supera al objeto por vía de unificación.

Es la comunidad humana la que se libera, de cuya libertad participan los individuos.

3.5.2 El hombre en el personalismo (M. Scheler, M. Buber, E. Mounier).

M. Scheler coincide con los personalistas en que, inspirándose como ellos en la fenomenología de Husserl, como realidad integralmente humana. La comprensión de la totalidad específica representada por el ser humano. El puesto del hombre en el cosmos, de 1928. Scheler contempla al hombre emergiendo del reino animado y dirigiéndose al espíritu como a su meta específica.

El hombre centrado en la dimensión que lo hace irreducible al orden biológico, el espíritu. Scheler plantea la cuestión en estos términos: ¿Qué es el hombre y cuál es su puesto en la escala de la vida? Compara el ser humano con los demás vivientes. El hombre no presenta novedad fundamental alguna de tipo biológico. Al espíritu le atribuye la capacidad de autoposesión y trascendimiento que permite al individuo adueñarse de su realidad y rebasar su entorno. Algo que acontece. Las categorías que conforman el espíritu según Scheler: la apertura y el dinamismo. Sitúa el hombre frente a la realidad y la sobrepuja; y se convierte en continuo proceso de autorrealización.

Coloca al hombre en la cota más alta alcanzada por la naturaleza en su proceso evolutivo, cuyo rasgo distintivo es la universalización y la independencia (libertad o autonomía esencial), sublimación de la energía vital e instintiva del ser natural.

El espíritu scheleriano es el hombre mismo, en cuanto que toma conciencia del mundo y objetiva su propia naturaleza, sobrepujándola y adentrándose en la esfera de los valores perdurables. El hombre se hace tal «mediante la conciencia del mundo y de sí mismo y mediante la objetivación de su propia naturaleza psicológica que son los caracteres específicos del espíritu.

M. Buber concibe el espíritu como poder de captación del mundo en imágenes, en conceptos y palabras. La peculiaridad humana no es ya la ruptura, sino su peculiar inclinación hacia los seres en tanto que reales, independientes y duraderos, del análisis de las relaciones del hombre con las cosas y con los hombres, del encuentro.

Yo y tú, es la imposibilidad de conocer al hombre sólo desde la referencia a sí mismo. Buber descubre en la **alteridad** la clave del enigma humano. Es la relación del yo con el tú, el entre, lo que hace hombre al hombre. Ahí se plasma el hombre completo, como un todo «el hombre con el hombre».

«El hombre es el ser en cuya dialógica, en cuyo ‘estar-dos-en-recíproca-presencia’ se realiza y se reconoce cada vez el encuentro del ‘uno’ con el ‘otro’»

Mounier hace consistir la persona en amor, en el sentido de generosidad y de entrega desinteresada: El personalismo filosófico va mucho más allá y no pone la meta de la relación personal en el otro humano. El «tú» eterno, inconvertible en «ello», Dios. Cada tú particular abre una perspectiva sobre el tú eterno; mediante cada tú particular.

3.5.3 El hombre en el existencialismo.

Sóren Kierkegaard limitación connatural del hombre. Este autor ha revalorizado lo individual y concreto frente al universal racional de Hegel.

Entiende al hombre en referencia a Dios, el totalmente otro y absolutamente perfecto. El individuo humano se experimenta radicalmente culpable, efecto de su finitud natural, de la cual se redime y libera por la adhesión a Cristo, síntesis de lo finito con lo infinito mediante el acto libre de fe. «La fe consiste en que el yo, siendo sí mismo y queriéndolo ser, se fundamenta lúcido en Dios».

Se trata de una verdadera relación personal entre dos sujetos, finito uno e infinito el otro, que el hombre cumple pasando por unas etapas sucesivas: la culpa, la angustia, la visión de la muerte, la esperanza de salvación definitiva.

Kierkegaard ha traducido estas etapas en tres estadios que forman el cañamazo del existente humano: el **estético** o encuentro y pérdida en la multiplicidad de las cosas (angustia y desesperación); el **ético** o comportamiento ordenado y responsable con las cosas; el **religioso** o conciencia de liberación mediante la relación con Dios por la aceptación de Jesucristo.

Solamente en la acogida gratuita del ser (Dios) resuelve el hombre la antítesis de su finitud de hecho y de su infinitud de aspiración. Renunciando al reclamo de las cosas finitas y abriéndose a la inmensidad infinita de Dios, consigue el individuo humano su ser pleno y cabal, su verdadera identidad.

En esta concepción relacional del ser humano se funda la antropología filosófica contemporánea, sobre todo la de M. Heidegger y J. P. Sartre.

M. Heidegger ontología regional o analítica existencial, cuyo objeto es el hombre como ente determinado. Su cometido es determinar la relación que el existente humano guarda con el ser en general (el hombre como ser que está ahí: da-sein).

«Pensar y cuidar de que el hombre sea humano», así como «el esfuerzo porque el hombre sea libre para su humanidad y encuentre en ella su dignidad». Se trata sencillamente de identificar lo humano en el área del ser. «En ninguna época ha sido el hombre tan problemático como en la actual».

Dimensiones estrictamente humanas, centradas en la relación consigo mismo, que podemos sintetizar de esta manera: el hombre es una existencia dialógica que culmina en la muerte.

1. **El hombre es existencia (da-sein)**, ser-ahí o ex-istencia, un ente abierto en el ámbito general del ser. Solamente el hombre sabe que es teniendo que ser. «Llamo ec-sistencia del hombre, escribe Heidegger, al estar en la iluminación del ser. Sólo al hombre le es propio este modo de ser. La ec-sistencia así entendida no es sólo el fundamento de la razón, ratio, sino la ec-sistencia es aquello donde la esencia del hombre conserva la proveniencia de su determinación». La muerte es un existencial, un modo de ser que acompaña al hombre desde su nacimiento. «Desde que el hombre nace es lo bastante viejo para morir», únicamente él realiza su ser distanciándose de la nada. Sólo el existente humano es el que tiene conciencia de estarse haciendo.
2. El hombre como existencia dialógica. Es fruto de un análisis de los modos existenciales o de ser en el mundo. Es un ser-con o *ser en común*, que comporta estas tres dimensiones: situación original (estar arrojado en medio), interpretación (tener que hacerse o explicitación), discurso (conciencia significativa del fenómeno). Las tres configuran al hombre como ser que se va haciendo en diálogo con su entorno. Es *ser-ahí-con*.

Los hombres son otras «existencias» como él que le ayudan a ser hombre, «comprensión» y solicitud. El 'otro' ente tiene él mismo la forma de ser del 'ser ahí'. En el 'ser con' y 'relativamente a otros' hay, pues, una 'relación de ser' de 'ser ahí' a 'ser ahí'.

3. El hombre, existencia temporalizadora. Existir, para Heidegger, es lo mismo que temporalizarse, en el sentido de proceso de realización progrediente y continua en el espacio y en el tiempo. «La temporalidad constituye el sentido original del ser del 'ser ahí'». La finitud en cuanto que asume la muerte como el fin.

Heidegger no concede a la muerte la última palabra sobre el hombre. Aunque lo ha definido como ser para la muerte o en la muerte, no por ello lo aniquila en su fin temporal ni le niega la posibilidad de sobrevivencia.

Presenta dos modos de enfrentarse a la muerte. El del que no se compromete responsablemente con ella (**existencia inauténtica**) y el del que la asume conscientemente como perentoria posibilidad (**existencia auténtica**). En una palabra, el hombre es un ente que sabe que es ser y que tiene que hacerse con-otros-en-el-mundo; es la conciencia de ser.

J. P. Sartre aplica al hombre los principios de la fenomenología, obteniendo una antropología de cuño existencial. Centra su atención en el individuo y su capacidad de elección; en la inexistencia de valores trascendentes y absolutos y niega sentido de ultimidad inherente a la vida humana, viendo en la propia libertad el fundamento y justificación de los valores.

Las preocupaciones básicas son estas tres: el individuo humano, la libertad y el sentido de la existencia.

1. **El hombre individual.** Concibe al hombre como ser que surge de su propia nada y termina siendo lo que él se propone ser, porque no existe nada ni nadie que establezca de antemano lo que tiene que ser. No hay un Dios que piense la esencia del hombre. Ningún imperativo esencial pesa sobre la voluntad del ser humano que lo obligue a ser algo previamente determinado. «El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente». El hombre se encuentra existiendo de pronto y entonces tiene que decidir lo que hará de su ser. Un hacerse a sí mismo interpretando la realidad, a la cual niega como tal realidad en el mismo hecho de interpretarla. Por eso se presenta ante sus propios ojos como una pasión inútil. Un intento de ser lo que no puede ser.
2. **Libertad humana.** La no existencia de Dios hace posible la libertad en el hombre, es la clave de la responsabilidad y la fuente de la libertad humana. El hombre es el único responsable de sus acciones. Es autor de sí mismo y de toda la humanidad, porque, optando por su propia realidad considerada como lo mejor, crea el modelo de hombre que juzga necesario. «Elegiéndome a mí, elijo al hombre», porque «nada puede ser bueno para nosotros sin serlo para todos». La propia libertad consiste en hacer posible la libertad de los demás, puesto que los otros son también hombres como yo. «No puedo tomar mi libertad como fin, si no tomo igualmente la de los otros como fin».
3. **El sentido de la vida humana.** En su completo desamparo existencial, el hombre no espera nada de ninguna instancia superior que apoye su acción. Él es el único principio y fin supremo «el hombre es el porvenir del hombre».

El ser humano es su propio proyecto, no llegará a ser otra cosa que el conjunto de sus actos, el fruto de su actuación en el mundo, siendo él mismo el sentido último de su existencia, «nada más que su vida». No cabe otra clase de trascendencia que la plenitud del propio ser.

Sin entrar ahora en una discusión de las doctrinas existencialistas del hombre, podemos señalar como su común denominador la concepción del hombre como ser progrediente, que no se cumple del todo en ninguno de sus momentos históricos, sino que se realiza en el decurso temporal mediante el ejercicio de su libertad. El carácter procesual (historicidad) hace del hombre una realidad que va a más en dirección de una meta, temporal y fáctica en Heidegger y Sartre, metahistórica y trascendente en Jaspers y Marcel.

3.5.4 El hombre en el estructuralismo (C. Lévi-Strauss, M. Foucault, Lacan y Althusser).

Cl. Lévi-Strauss, busca descubrir la invariante de la naturaleza humana mediante un proceso comparativo que presta mayor atención a los materiales de gabinete que al trabajo de campo.

Cada elemento forma parte de un conjunto sincrónico (estructura).

El **pensamiento simbólico**, propio del espíritu humano, es para Lévi-Strauss la clave de la antropología, ya que sitúa el orden sociocultural sobre el natural y biológico.

La **estructura precede al individuo** y obra con independencia de él. El individuo humano queda reducido a una pieza del engranaje del organismo social. No es principio de significación, sino soporte de relaciones y está determinado por la función que desempeña e identificado con ella.

La cultura está anclada en la naturaleza y que lo humano se establece en total continuidad con lo biológico, de forma que aquello se disuelve en esto y esto en lo físico.

El hombre como individuo no tiene especial significación («una cosa entre las cosas»). La tiene solamente en cuanto que entra a formar parte del todo social.

M. Foucault el hombre es una invención reciente, no hay sujeto humano, ha muerto el ser humano.

1. **El hombre es una construcción humana reciente.** Sólo a dos siglos se remonta la concepción del ser humano como realidad con peso específico. Es una invención cuya fecha reciente y muestra Descartes y Kant para dar con esta nueva realidad que es el hombre como sujeto y objeto a la vez de conocimiento.
2. **No hay sujeto humano.** Si el hombre no es más que las obras que realiza, el sujeto humano carece de consistencia ontológica. Se agota en su facticidad sin adquirir en ningún momento identidad propia. No hay núcleo permanente. La significatividad del sujeto humano es sólo un «sueño antropológico» y una «quimera anacrónica».
3. **La muerte del hombre.** Dos razones aduce Foucault en favor de la extinción del hombre: la perenne interinidad del pensamiento filosófico y la problemática del lenguaje en las diversas áreas del saber. Si el hombre es resultado de su pensamiento y de su palabra, habrá que convenir que su duración está ligada a la de sus obras. «El mundo ha comenzado sin el hombre y acabará sin él». La muerte que propugna no es la del hombre como ser zoológico, sino la de un ser específico, centro y sujeto de significaciones, agente de la historia y artífice del pensamiento.

4 EL HOMBRE COMO PROBLEMA

4.1 EL PROBLEMA DEL HOMBRE.

¿Qué es el hombre? Es ésta una pregunta como tantas otras, y sin embargo presenta unas características especialísimas, porque afecta directamente al hombre que interroga, porque le pone sobre el tapete de la discusión. El hombre se pregunta por su propia esencia. Más cuando nosotros planteamos esa pregunta, de por sí nos da ya — porque tal pregunta nos atañe de forma directa — una primera respuesta. El hombre es el que interroga; es el mismo que puede y debe preguntar. Sólo el hombre es capaz de preguntar; cosa que no pueden hacer ni la piedra ni la planta ni tampoco el animal. Sólo el hombre se encuentra inmerso en la posibilidad y necesidad de preguntar. Es el distintivo peculiar de su forma de ser. Pero ¿qué clase de ser es ese que se diferencia de todos los otros por su capacidad y necesidad de tener que preguntar? ¿Qué ser es ese que al formularse su interrogante se convierte en problema para sí mismo y que ha de preguntarse por su propia esencia? ¿Qué es el hombre?

El interrogador en exclusiva es el hombre que pregunta a todo y hasta a sí mismo por su propia esencia; con lo cual trasciende la inmediatez de la realidad dada buscando su fundamento.

Cada pregunta tiene, sin embargo, unas *condiciones* de posibilidad. Sólo puedo preguntar cuando todavía desconozco aquello por lo que pregunto. De otro modo, la pregunta queda superada por el conocimiento, y deja de ser posible. Y, pese a todo, sólo puedo preguntar cuando ya conozco aquello sobre lo que interrogo; de lo contrario, la pregunta no tendría objeto ni sentido, sería una pregunta imposible de momento. Supone un cierto pre-conocimiento de lo que sé pregunta. Un pre-conocimiento todavía vacío, todavía indeterminado. Es un saber por el que «sé que no sé», como ya decía Sócrates; es decir, un saber que no lo sé todo y que no sé nada de un modo acabado.

El hombre pregunta por su propio ser. Lo cual sólo es posible porque siempre tiene un conocimiento de sí mismo y porque el hombre se caracteriza por la *conciencia* y la *comprensión de sí propio*. Sin embargo se trata de un saber que no elimina la pregunta, sino que la hace posible. Sólo porque el hombre no se comprende de un modo total por eso puede y debe preguntarse acerca de su ser propio y específico.

Aquella auto-comprensión originaria debe exponerse, iluminarse y explicarse temáticamente mediante una reflexión de lo que nosotros mismos somos y de lo que experimentamos y entendemos continuamente.

¿Qué debe ser una antropología filosófica (cuya tarea es la de abarcar y analizar la totalidad del ser humano)?; cuáles deben ser su impostación y desarrollo metodológicos. Es el *problema del método* que aquí sólo puede recibir una respuesta, a base de indicaciones primeras y esquemáticas; el método tiene que acreditarse y hacerse valer en el terreno de los hechos.

Es claro que la pregunta acerca de la esencia del hombre exige la aceptación de la *hipótesis* de que se ha de afrontar y exponer temáticamente el conocimiento y comprensión originarios que el hombre tiene de sí mismo. Sin embargo, tal conocimiento es un «pre-conocimiento», y esa comprensión una «pre-comprensión». Con ello quiere decirse que con anterioridad a cualquier conocimiento y comprensión explícitos y determinados existen unos datos concretos, que constituyen un todo al que lo particular está

preordenado. Se trata de una visión panorámica que abarca los contenidos aislados y los comprende en el sentido total de su conjunto.

Por lo tanto, no existe ningún punto de partida concreto absolutamente válido, ningún fenómeno que goce de un privilegio exclusivo. Ser hombre significa una pluralidad esencial de dimensiones, en las que no sólo experimentamos el mundo, sino que nos experimentamos a nosotros mismos. También la pluralidad de fenómenos particulares revela el todo sólo en cuanto que ya antes ha sido entendida desde el mismo todo.

Lo que aquí se descubre es un círculo hermenéutico, pero en la forma concreta de un *círculo antropológico*. Tal círculo significa que jamás se da un punto de partida absoluto y libre de condicionamientos desde el que pudiera desarrollarse una antropología filosófica. Es siempre el hombre concreto, determinado en cada caso, el hombre que se experimenta y entiende en su mundo, el que pregunta por el ser del hombre. La precomprensión concreta no puede eliminarse en modo alguno. No podemos saltar por encima de nosotros mismos.

La precomprensión concreta que de ahí surge tampoco debe desaparecer, aunque ello fuera posible. Es la condición indispensable para que podamos preguntarnos por el hombre. Esa precomprensión nos abre el camino para entender aquello que andamos buscando. Y hay que reflexionar sobre ella y retornar al fundamento de su posibilidad.

Esto exige un elemento metodológico de antropología filosófica; un elemento de tipo fenomenológico al tiempo que trascendental. Tal antropología tiene que partir de los *fenómenos* de la auto-realización humana, en los que nos experimentamos y entendemos a nosotros mismos.

4.2 EL TRASFONDO HISTÓRICO.

El pensamiento filosófico responde a una aspiración fundamental del hombre. Y es el fundamento y sentido del mundo en que vive.

- a) *El hombre en el pensamiento griego.*- La filosofía griega antigua estuvo determinada por un pensamiento preponderantemente objetivo. Su mirada se orienta al mundo, al «cosmos», al universo. Se pretende estudiar el ser, las formas y leyes esenciales de las cosas.
- b) *El hombre en el pensamiento cristiano.*- La revelación bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento no aporta una metafísica de lo universal y necesario al estilo con que lo hace el pensamiento griego. Aporta algo muy distinto: el mensaje de salvación para el hombre concreto en la historia. La consecuencia es que las doctrinas capitales de la fe cristiana están en la esfera de *un acontecimiento libre y personal* que se desarrolla entre Dios y el hombre en el marco de la historia de la salvación.
- c) *El hombre en el pensamiento de la edad moderna.*- Desde los comienzos del pensamiento moderno la filosofía experimenta una *orientación hacia el sujeto*. Mientras que en la antigüedad y a lo largo de la edad media había prevalecido un pensamiento objetivo, con el que el hombre tenía conciencia clara de su posición absoluta y de su seguridad en el conjunto del ser, ahora se impone una mentalidad subjetiva que pretende lograr y establecer un conocimiento seguro partiendo únicamente de la inmanencia de la subjetividad. Lo cual comporta desde luego un cambio radical en la imagen del hombre.

d) *El giro antropológico.*- Ya desde el siglo XVI el título de «antropología» contiene una orientación que se separa tanto de la filosofía especulativa tradicional como de la mentalidad matemático-científica, postulando una consideración del hombre en su autoexperiencia concreta. En este sentido también la «Antropología de intención pragmática» de Kant quiere ser una doctrina empírico-práctica del hombre sobre la base de una experiencia vital concreta. Aunque sea esquematizando la cuestión demasiado simplificada, podemos reducir esas tendencias a tres grandes grupos: 1. Materialismo y evolucionismo; 2. Existencialismo y personalismo; 3. Fenomenología y ontología del hombre.

a. Materialismo y evolucionismo

i. El materialismo: el hombre es una realidad material como todas las otras cosas. No existe más que el ser y el acontecer materiales. También el hombre está constituido por los mismos elementos y está sujeto a las mismas leyes que el resto del mundo.

ii. La teoría evolucionista se esgrime como un arma en favor de un puro materialismo. Con lo cual se pretende superar definitivamente la dualidad entre materia y espíritu, estableciendo un «monismo» materialista.

iii. El *materialismo dialéctico*, se aplica a la realidad total, tanto a la naturaleza como a la historia.

Se trata de un principio material, que se desarrolla dialécticamente mediante «saltos» cualitativos en formas superiores de manifestación y de acción. Esto vale ante todo referido al hombre y a la vida de su conciencia; y constituye a su vez una forma cualitativamente superior de la realidad material. Pero sigue siendo, no obstante, simple materia y sigue, por lo mismo, sin resolver el discutidísimo problema de cómo se ha de explicar la conciencia.

Con esto se halla vinculado el *materialismo histórico* que intenta explicar la evolución de la historia. El fundamento es la estructura de la forma de economía, la estructura económica responde la situación social. Marx entiende al hombre sólo como un «conjunto de relaciones sociales».

iv. Una síntesis entre la teoría evolucionista y el pensamiento cristiano lo ha demostrado con singular claridad PIERRE TEILHARD DE CHARDIN. La materia en cuanto elemento primordial dinámico cargado de energía contiene en germen todas las formas de la evolución. En este proceso se forma — según la ley de diferenciación y concentración — la «biosfera», el campo de la vida en todas sus manifestaciones, y la «nooesfera», que es el campo del pensamiento y de la conciencia espiritual del hombre. El objetivo final de esta evolución es el «punto omega», la plenitud definitiva en el sentido de la teología cristiana.

b. Existencialismo y personalismo.- Más decisivo aún es el viraje hacia el hombre concreto que se realiza en la filosofía vitalista, en la filosofía existencialista y en el personalismo.

i. SÓREN KIERKEGAARD, se convirtió en el fundador de la *filosofía existencialista*.

ii. La *filosofía vitalista* es la «vida», que si significa flujo continuo, evolución y crecimiento, movimiento y desarrollo, es evolución creadora sostenida por un impulso vital. Esto lo experimentamos en la vivencia del tiempo, que representa un cambio constante.

- iii. La *filosofía existencialista*, la existencia humana no se entiende ni analiza racionalmente, sino que se explica desde la inmediatez de la experiencia personal, desde la comprensión que el hombre tiene de sí mismo. Y en primer plano aparecen numerosos fenómenos negativos: la finitud y contingencia del hombre, la angustia y preocupación, el fracaso, el ser-para-la-muerte. Esto conduce a la plena nulidad y sinsentido de la existencia humana, mientras que en el existencialismo cristiano cuentan también algunos elementos positivos, alcanzándose una filosofía de lo personal, de la esperanza y de la confianza. El representante más destacado de la filosofía existencialista es MARTIN HEIDEGGER.
- c. Fenomenología y ontología del hombre
 - i. La nueva antropología filosófica se debe fundamentalmente a MAX SCHELER cuya tentativa de describir y analizar el «fenómeno» directamente dado lleva adelante. Pretende aclarar la singularidad del ser espiritual personal y la especialísima posición del hombre en el conjunto del mundo y de la vida. Destaca la «apertura al mundo».
 - ii. ARNOLD GEHLEN cuya tesis fundamental es que, frente a la elevada especialización y seguridad instintiva del animal, el hombre se presenta biológicamente como un «ser deficiente» por su falta de especialización, su inmadurez y su pobreza instintiva.

5 EL HOMBRE COMO VIVIENTE

5.1 ANTROPOLOGÍA Y BIOLOGÍA

El planteamiento metodológico adecuado a la realidad humana e integrador de todos sus aspectos se lleva a cabo partiendo más bien de los datos positivos de la experiencia o de las ciencias naturales, para elevarse desde ellos, apoyándose en principios ontológicos realistas, hasta conclusiones menos inmediatas, más profundas y comprensivas y también más específicas sobre lo que el hombre es.

La inserción del estudio racional del hombre en la totalidad de la Naturaleza, con la inevitable exigencia de comprenderlo en conexión con ella ya fue reconocida por el pensamiento griego.

El pensamiento cristiano, desde los Santos Padres, no es ajeno a la visión del hombre como integrador de los diversos niveles de la realidad. «El hombre tiene algo de todas las demás criaturas, porque tiene el ser como las piedras, la vida como los árboles, la sensibilidad como los animales y la inteligencia como los ángeles».

Desde un punto de vista antropológico tal inserción del hombre en el mundo natural puede enfocarse desde tres niveles: inorgánico, viviente y animal.

- 1) Inorgánico: en la **materia** hay una tendencia a organizarse con complejidad creciente que, al alcanzar determinados niveles, posibilita la vida y, por tanto, apunta realmente hacia el hombre.
- 2) Viviente: El hombre es un **ser vivo** en el que se encuentran las características comunes a todos los seres vivos. La consideración de la vida aporta aspectos de una cualidad superior para la comprensión del hombre, como son el orden racional, la finalidad, la estructura organizada, el dinamismo, cierta autonomía dentro de la vinculación forzosa al medio, el cambio y la continuidad, la capacidad de reacción y de adaptación, así como un progresivo grado de inmanencia, subjetualidad y comunitariedad.

Pero la vida da paso a un nuevo concepto, el de "individuo", como algo enteramente irrepetible y original.

- 3) Animal: El tipo de vida del hombre le hace pertenecer al reino animal. El hombre aparece en la culminación de este desarrollo tanto biológica como psíquica, de la animalidad.

Julián Huxley: «El carácter esencial del hombre como organismo dominante es el pensamiento conceptual, y éste podía surgir únicamente en un animal multicelular, un animal con simetría bilateral, cabeza y sistema sanguíneo, un vertebrado en contraste con un molusco o artrópodo, un vertebrado terrestre entre los vertebrados terrestres. Finalmente que produjera un hijo en cada parto en lugar de varios, y que se hubiera recientemente convertido en terrestre después de un largo período de vida arbórea».

El hombre es así el vértice de la vida.

5.2 ESENCIA Y GRADOS DE LA VIDA

5.2.1 Noción vulgar de la vida

El término vida encierra pluralidad polisémica de significados.

Espontáneamente todos poseemos una noción empírica y funcional, según la cual vivir es tener movimiento espontáneo, o desde sí mismo. La vida no es una substancia o un ser concreto, sino que es un término abstracto, es una cualidad de ciertos actos o procesos, y, por tanto, una propiedad del ser sujeto de los mismos.

Las ciencias naturales, al tratar del ser vivo, no buscan conocer la esencia o las causas últimas de la vida, sino que se reducen a establecer los hechos típicos, las operaciones y formas características que distinguen los organismos vivos de la materia inorgánica.

5.2.2 Fenomenología de la vida

El análisis fenomenológico avanza más allá de la percepción vulgar y de la descripción científica. No intenta alcanzar la naturaleza o causas últimas del objeto que considera, sino sus estructuras estables y permanentes.

Así en los vivos se detectan una serie de «constantes», entre las que podemos enumerar: organización, estructura, totalidad, integración, autorregulación, metabolismo, apertura, individualidad, crecimiento, autoconservación, temporalidad, evolución, reproducción, herencia, comunicación, reactividad, adaptación. Veamos algunos:

A) Organización:

Todo ser vivo está dotado de cierta organización desplegada desde sí mismo. Nace desde su dinamismo intrínseco y tiende a desarrollarse y a conservar su manera de ser.

El vivo es un todo que consta de elementos heterogéneos, con funciones diversas, pero cooperando todos al bien del conjunto.

La unidad del ser vivo se basa en su organización, los organismos son «sistemas que funcionan como un todo».

La organización es peculiar a «cada individuo» vivo, y le afecta desde sus formas macroscópicas hasta su nivel molecular, pues el ADN nuclear de cada uno posee enlaces peculiares entre sus elementos. Por ello la individualidad y singularidad de cada ser vivo, entendidas como diferenciación frente al resto de los vivos, arrancan de lo más íntimo de su constitución somática.

B) Metabolismo:

Es un proceso de constante renovación de la materia y energía en el ser vivo. La vida se renueva continuamente por asimilación de materia y energía. A la vez sufre una incesante desintegración de elementos con la consiguiente eliminación de desechos.

Por el metabolismo, el organismo continuamente se edifica y destruye. Si este proceso se detiene o altera, se imposibilita la vida. El metabolismo comprende dos fases:

- 1) Anabolismo: Es la recepción y asimilación de sustancia ajena.
- 2) Catabolismo: Comprende la degradación de diversos materiales y la posterior eliminación de los desechos.

En la juventud prevalece el anabolismo; en la vejez, el catabolismo; en la edad adulta hay equilibrio.

C) Crecimiento:

Es el desarrollo del organismo desde su generación hasta su muerte, conservando el mismo tipo específico.

Tiene normalmente tres fases de ritmo decreciente a lo largo de la vida: expansión en la juventud, estabilidad en la madurez y recesión en la senectud. E implica dos aspectos relativos a la formación de la estructura y a la adquisición del tamaño:

- 1) La formación de la estructura orgánica.
- 2) La adquisición del tamaño conveniente.

D) Reproducción:

Es la capacidad de los seres vivos de autopropagarse produciendo copias de sí mismos. Por tal medio se asegura la continuidad de las especies en el tiempo, más allá de la muerte de los individuos, y su difusión en el espacio.

E) Adaptabilidad, Reactividad y Evolución:

Son tres características del ser vivo fundamentales para su expansión y subsistencia en los variados medios a que se debe enfrentar.

- 1) Adaptabilidad: Es la capacidad del viviente para variar su morfología o su fisiología, y así poder subsistir en condiciones muy diversas.
- 2) Reactividad: El organismo responde a los estímulos ambientales, seleccionando aquellos que son útiles y removiendo los nocivos.
- 3) Evolución.

5.2.3 Definición filosófica de la vida

La definición vulgar permite una aproximación a la comprensión de la vida como «autosuficiencia activa», como «movimiento autónomo». La precedente descripción fenomenológica, apoyada por los resultados de las ciencias, ofrece elementos para intentar una comprensión más bien analítica del vivir, presentado como «estar dotado de una organización subsistente y activa, abierta a un intercambio metabólico con el ambiente, ante el cual se adapta y reacciona, con capacidad de crecimiento y reproducción e inserta, además, como eslabón en la historia dinámica y cambiante de los vivientes».

Una definición filosófica generalmente seguida, apoyada en las visiones vulgares, científicas y fenomenológicas de la vida, a las que engloba, señala como esencia del vivir el tener actividad immanente.

Por actividad se entiende cualquier operación o cambio, es decir, todo paso de la potencia al acto, tanto si es de índole física como intelectual o volitiva.

La voz inmanente indica que el agente de la actividad es también el receptor de su efecto, o sea, el efecto queda dentro del agente.

5.2.4 Grados en la escala de la vida

Si la actividad inmanente es la propiedad característica de ser vivo, se puede concluir que existen tantos grados de vida cuantos sean los diversos tipos de inmanencia que se encuentran en el conjunto de los vivientes. Es clásica la distinción de tres grados, correspondientes a tres tipos de inmanencia:

- 1) Vida vegetal, con inmanencia sólo en cuanto a la ejecución de las actividades biológicas, desarrolladas en su interior.
- 2) Vida animal, con inmanencia en cuanto a la ejecución y a la forma.
- 3) Vida intelectual, con inmanencia en cuanto a la ejecución, a la forma y al fin.

Por ello no hay diferencias rígidas, sino más bien tendencias animales o vegetales, acentuadas según aumente la complejidad. La vida intelectual se manifiesta ante todo en pensamiento y volición. La vida espiritual se construye sobre los otros dos tipos de vida, a los que presupone.

5.3 NATURALEZA DEL SER VIVO

La filosofía de la vida encuentra como carácter definitorio del viviente su actividad inmanente y teleológica.

Las teorías principales que han pretendido explicar esa raíz esencial del viviente han sido el mecanicismo, el neovitalismo, el materialismo dialéctico y el vitalismo hilemorfista.

5.3.1 Mecanicismo

Para el mecanicismo la vida es un fenómeno derivado y secundario dentro de la realidad primordial de la materia. Las actividades vitales se explican adecuada y totalmente por las fuerzas físico-químicas de la materia común. No es necesario un principio especial que fundamente y justifique las leyes biológicas. Rechazan el que se dé una diferencia cualitativa entre el todo orgánico y sus elementos o partes.

5.3.2 Neovitalismo

Los neovitalistas hacen depender la vida de una fuerza especial, distinta del cuerpo, por cuyo impulso se configura la estructura y se determina el comportamiento del viviente.

5.3.3 Materialismo dialéctico

Los materialistas dialécticos han formulado una teoría intermedia entre el mecanicismo y el vitalismo. Para ellos la vida se explica por unas propiedades especiales de la materia, cualitativamente distintas de las propiedades físico-químicas. Sin embargo, tales propiedades proceden de la misma materia a la que superan.

Así Alejandro Oparín pone lo esencial de la vida en la «ordenación a un fin». Pero esa recta ordenación no se reduce a las leyes comunes de la materia, sino que es una cualidad de orden superior que emerge al

alcanzar la organización de la materia un determinado grado de complejidad. «La materia jamás permanece en reposo, sino que se halla en constante movimiento, se desarrolla y, a través de este desarrollo, pasa de una forma de movimiento a otras nuevas, cada vez más perfectas y complejas. La vida, concretamente, representaría una forma especial, muy complicada, de movimiento de la materia, que habría surgido como propiedad nueva en una determinada etapa del desarrollo general de la materia».

En este cambio se cumple la ley marxista de la mutación de los aumentos cuantitativos, cuando alcanzan cierto nivel, en transformaciones cualitativas. Por esa mutación los materialistas dialécticos creen diferir de los mecanicistas.

El materialismo dialéctico no niega la especificidad y originalidad de lo vital, ni siquiera la de lo espiritual. La vida o el espíritu son una emergencia nueva, no sólo superior, sino opuesta en cierto modo a la materia «autodinámica» de la que emanan.

«El origen de la vida es el resultado no de la casualidad, sino de un proceso extraordinariamente largo, el cual produce con necesidad precisamente aquella organización del cuerpo viviente que posibilita un constante metabolismo y su sintonización con el ambiente». Es decir, la vida se explica por una ley inmanente de la materia.

Los marxistas convierten la materia en algo increado, autocreador, un absoluto ontológico.

5.3.4 Vitalismo hilemorfista (o Hilemorfismo)

La vida sólo se explica admitiendo un principio vital o alma del viviente, que es a su vez la forma substancial del mismo. El motivo es que la vida es un fenómeno original, irreductible a la materia, y que por ello requiere una causa superior a ésta para su explicación.

Los seres vivos, en efecto, son sistemas inéditos, negentrópicos, improbables a priori, cuya génesis, permanencia y evolución siguen unas leyes especiales y por ello exigen unas causas adecuadas. Sobre todo, la teleología del viviente es irreductible a la actividad físico-química de la materia, por muy organizada que esté.

El argumento fundamental es la teleología que muestra el organismo viviente. Se trata de una finalidad dinámica que tiende a lograr el perfecto desarrollo y la máxima duración del individuo y la mejor conservación de la especie.

Es forzoso admitir la existencia de un principio radical de la actividad del ser vivo, que sea interno al organismo, pues explica una actividad intrínseca; uno, para justificar la unidad individualizada del viviente; estable, pues la vida es una también en el tiempo, y diverso de las fuerzas físico-químicas inorgánicas. Este principio de las actividades vitales es designado lógicamente como principio vital.

Tal principio de la actividad viviente ha de ser: Uno y constante, interno, intrínseco, incompleto, substancial, directivo, perfectivo, y determinante esencial.

El principio vital es la forma substancial del viviente. Esta es, además, superior a las formas del mundo inorgánico y recibe el nombre de alma.

5.4 ORIGEN DE LA VIDA

Las principales soluciones propuestas:

- 5.4.1 La panspermia cósmica
- 5.4.2 Hipótesis pirozoica
- 5.4.3 Teoría de la generación espontánea
- 5.4.4 Solución creacionista
- 5.4.5 Biogénesis en la Tierra primitiva
- 5.4.6 ¿Síntesis de un viviente en laboratorio?

5.5 HISTORIA DE LA VIDA

5.5.1 Historia geológica de la Tierra

5.5.2 Períodos paleobiológicos

5.5.2.1 *Arcaico o Arqueozoico*

La ausencia o presencia de vivientes lo divide en dos etapas:

- 1) Agnostozoico o Arcaico propiamente dicho: Es el período más primitivo de la historia de la Tierra, durante el cual no existe ningún rastro de vida.
- 2) Algónquico o Eozoico: Período en que apareció la vida sobre la Tierra. Este momento, todavía no bien precisado aunque sin duda superior a los 3.000 millones de años, marca su comienzo. Su final se fija hace unos 600 millones de años. Etapa larguísima, de lenta evolución, aunque en ella se multiplican los vivientes y conquistan las decisivas adquisiciones de la respiración y la reproducción sexual.

5.5.2.2 *Primario o Paleozoico (de 600 a 230 millones)*

Comprende cinco largos períodos:

- 1) Cámbrico: Dura 100 millones de años (de 600 a 500). En él los Vegetales progresan escasamente. En cambio, aparece una fauna muy rica compuesta por todos los tipos de Invertebrados, aunque con formas sencillas.
- 2) Silúrico (su primera parte se llama Ordovicense): Dura 95 millones de años (de 500 a 405). En la flora sigue el desarrollo de las Algas; aparecen los precursores de los helechos. En la fauna se desarrollan los grupos ya existentes: entre los Moluscos aparecen los Ammonites; entre los Artrópodos aparecen los Crustáceos, Miriápodos y Escorpiones.

- 3) Devónico: Dura 60 millones de años (de 405 a 345). La flora los helechos. En la fauna, aunque predominan los Moluscos, ésta es la Edad de los Peces. Aparecen también los primeros Insectos y Anfibios, que suponen la conquista animal de la tierra firme.
- 4) Carbonífero: Dura 65 millones de años (de 345 a 280). La flora alcanza tal exuberancia que sus restos han originado los yacimientos de hulla. En la fauna se desarrollan los Invertebrados (insectos alados). Expansionan y predominan los Anfibios. Aparecen los primeros Reptiles.
- 5) Pérmico: Dura 50 millones de años (de 280 a 230). En la flora es la época de las Gimnospermas de tipo moderno. En la fauna predominan los Anfibios, que van siendo sustituidos por los Reptiles.

5.5.2.3 *Secundario o Mesozoico (de 230 a 63 millones)*

- 1) Triásico: Dura 49 millones de años (de 230 a 181). Clima seco. En la flora sigue el predominio de las Gimnospermas. En la fauna posiblemente comiencen ahora los primeros Mamíferos.
- 2) Jurásico: Dura 46 millones de años (de 181 a 135). En la flora sigue el predominio de las Gimnospermas y comienzan las Angiospermas. En la fauna sigue el desarrollo de los Cefalópodos y los Insectos. Predominan los Reptiles, aunque aparecen las primeras Aves. Hay ciertamente grupos de Mamíferos y pequeños roedores.
- 3) Cretácico: Dura 70 millones de años (de 135 a 65). En la flora se inicia la expansión y predominio de las Angiospermas Monocotiledóneas y Dicotiledóneas, cuyas flores favorecen la aparición de los Insectos de tipo moderno. En la fauna aparecen los Anfibios Urodelos. Aparecen los Mamíferos Marsupiales y también los Placentados, cuyo grupo más primitivo son los Insectívoros.

5.5.2.4 *Terciario o Cenozoico (de 65 a 3/4 millones)*

- 1) Paleoceno: Dura 7 millones de años (de 65 a 58). Se originó el orden de los Primates, así como el grupo de los Condilartros del que surgirán los Ungulados o primeros animales con pezuñas.
- 2) Eoceno: Dura 22 millones de años (de 58 a 36). Expansión de los Mamíferos
- 3) Oligoceno: Dura 11 millones de años (de 36 a 25). Hay grandes rebaños de herbívoros. Están presentes la mayoría de familias carnívoras actuales: Cánidos, Félidos o Mustélidos. Entre los Primates destacan el antepasado de los homínidos.
- 4) Mioceno: Dura 12 millones de años (de 25 a 13). Se definen mejor los grupos de Aves y Mamíferos. Aumenta el tamaño de los herbívoros.
- 5) Plioceno: Dura desde hace 13 millones de años hasta la aparición del hombre hace 3/4 millones de años. Disminuye la variedad de los Mamíferos, apareciendo los antepasados inmediatos de todos los Mamíferos cuaternarios. Los Primates conservan las formas del período anterior.

5.5.2.5 *Cuaternario o Neozoico (de 3/4 millones hasta hoy)*

Es la Edad del Hombre. Comprende dos fases.

- 1) Pleistoceno: Dura desde el comienzo hasta hace 10.000 años. Aparecen los seres humanos y durante su curso evolucionan hasta su forma actual.
- 2) Holoceno: Abarca desde hace 10.000 años hasta la actualidad. Aparecen las razas humanas modernas. El cambio climático hace más difícil la caza. Se pasa de una economía de subsistencia a la economía productiva, que se consolida en el Neolítico. Crece la demografía y se desarrolla la vida social. Desde este momento la cultura se expansiona aceleradamente en todos sus aspectos.

6 HOMBRE Y EVOLUCIÓN

El mundo viviente donde se inserta el hombre no es algo estático o compuesto de elementos fijos, sino profundamente dinámico. Sus formas muestran una variación constante a través del tiempo. Se han advertido tarde estos procesos de cambio en las especies, pero una vez descubiertos en el siglo XIX y reconocido su carácter evolutivo, la investigación de sus pasos, mecanismos y leyes se ha convertido en uno de los temas centrales de la ciencia contemporánea. Es más, la consideración evolutiva de todo fenómeno temporal no sólo es un hecho básico para las ciencias naturales, sino que se ha convertido actualmente en categoría y principio de interpretación muy usado en las ciencias humanas y la filosofía.

6.1 NOCIONES BÁSICAS SOBRE LA EVOLUCIÓN

Los términos usados en estos temas han sufrido una constante ambigüedad. Por ello es preciso fijar previamente su contenido y sus divisiones.

- A) *El término «evolución»:* Evolución, del latino «*e-volvere*», es un cambio o desarrollo continuo que se produce en un ser o en un aspecto de lo real, transformándolo gradualmente. Aquí se refiere ante todo al conjunto de los seres vivos y significa la derivación natural de formas de vida más completas y perfectas partiendo de formas precedentes más elementales y menos perfectas.
- B) *El término «evolucionismo»:* Este vocablo se refiere a la teoría explicativa del origen de las especies mediante la evolución, mientras que ésta designa más bien el hecho real.
- C) *El término «especie»:* La definición tradicional de especie insistía en criterios morfológicos: especie sería un grupo biológico separado de los demás por caracteres fijos que le son propios. Actualmente se insiste en criterios genéticos y se ve la especie biológica ante todo como una unidad reproductora.
- D) *Posturas ante el evolucionismo:* Se reducen básicamente a dos: el fixismo que lo niega y el otro sector que lo admite bajo diversas formas y grados.
 - 1) El fixismo sostiene la independencia y permanencia constitutiva de las especies.
 - 2) El evolucionismo, en cambio, coincide en todos sus modos en sostener la derivación de unas especies de otras; pero se divide:
 - a. En cuanto al número inicial de especies, pudiendo ser
 - i. Monofilético: Todas las especies procederían de una sola especie inicial.
 - ii. Oligofilético: Las especies iniciales serían pocas.
 - iii. Polifilético: Admite muchas especies primitivas, tantas como tipos, clases órdenes o incluso familias de animales existen en la actualidad.

- b. En cuanto a la causa que interviene en la aparición de una especie nueva a partir de otra, puede ser:
 - i. Mecanicista: Pone como causa suficiente de tal aparición las solas fuerzas físicas, el azar y las circunstancias.
 - ii. Teleológico o finalista: Exige, además de los factores físicos, un principio interno puesto por el Creador en la naturaleza de los vivientes y que los impulsa en su progreso hacia formas nuevas.

6.2 HISTORIA DEL EVOLUCIONISMO

Las ideas evolucionistas fueron presentadas por Lamarck y Darwin en el siglo XIX. Pero fueron precedidas por diversas concepciones anteriores que influyeron en su aparición. Son deudoras a los descubrimientos geográficos y a los avances científicos de la modernidad desde el Renacimiento. Su formulación decimonónica ha recibido luego profundas modificaciones en el siglo XX.

6.2.1 Atisbos evolucionistas previos al XIX

En el siglo XVIII el evolucionismo empieza a plantearse de modo explícito y a recibir algunas adhesiones, aunque de forma vacilante y con argumentación muy deficiente.

Entre los autores de esta época inclinados al evolucionismo deben recordarse el naturalista Buffon, que anticipa a Lamarck al otorgar gran importancia evolutiva al clima, al alimento y a la domesticación, y el filósofo Maupertuis, que defiende un evolucionismo total basado en mutaciones fortuitas. En la segunda mitad del XVIII son cada vez más frecuentes las posturas favorables al evolucionismo; así en Diderot, Ch. Bonnet, Adanson, Duchesne, Robinet, Goethe, Cabanis y Erasmo Darwin, abuelo de Carlos Darwin. En España ofrece consideraciones preevolucionistas la obra escrita por Feijoo en Oviedo.

6.2.2 Lamarckismo

Para Jean Baptiste de Monet de Lamarck (1744-1829), todas las especies vivientes, incluido el hombre, vienen unas de otras en sucesión lineal partiendo de las inferiores. La base general de la argumentación lamarckiana radica en su creencia de que la materia viva posee una tendencia constante a desarrollar estructuras mayores y más complejas, hasta un punto final.

El insiste en que ese desarrollo orgánico se realiza según dos leyes:

- 1) **Ley de la adaptación:** La mutación de las circunstancias externas (habitación, clima, luz, alimentación...) trae un cambio en las necesidades del viviente. En consecuencia, unos órganos se usan más y se desarrollan; otros dejan de usarse, y por ello se atrofian y desaparecen.
- 2) **Ley de la herencia:** Lo adquirido en la organización de los individuos por cambios a lo largo de su vida es conservado en la procreación reproductora y transmitido a sus descendientes.

6.2.3 Darwinismo

Charles Darwin (1809-1882) sistematizó e hizo triunfar el evolucionismo en una teoría a la que dio su nombre. Sus claves son las variaciones y la selección:

- 1) Las variaciones: Lentamente, a través del tiempo, se van produciendo mecánicamente, por azar y sin finalidad alguna, pequeños cambios en los organismos. Estos cambios, que afectan al cuerpo o a las células reproductoras, se transmiten con la herencia y se van acumulando en la descendencia.
- 2) La selección natural: la lucha por la vida en la que sobreviven los más aptos, los que han tenido variaciones ventajosas para competir. Estos transmiten su ventaja y aumentan en número, mientras que los que han tenido variaciones desventajosas perecerán y disminuirá su número hasta desaparecer.

6.3 ARGUMENTOS DEL EVOLUCIONISMO

- 1) Tendencia vital al desarrollo.- Lamarck encuentra en los organismos una tendencia interna que los impulsa a aumentar la perfección, y, por tanto, a desarrollar y acrecentar su complejidad.
- 2) La constatación de cambios morfológicos.- La observación científica constata multitud de cambios en la constitución de los organismos. Estos cambios pueden deberse a mutaciones internas en la dotación germinal o ser efecto de la domesticación que animales y plantas reciben desde hace milenios. Así en toda generación se dan algunos cambios en la dotación de los cromosomas.
- 3) Morfología comparada.- En grupos distintos de especies se dan órganos semejantes en su estructura, relación orgánica, origen, desarrollo embriológico... Su forma y función invita a considerarlos como variaciones de un mismo tipo fundamental.
- 4) Órganos rudimentarios.- En algunos animales se encuentran hoy una especie de órganos imperfectos, que no parecen tener ahora función ni utilidad, pero poseen el mismo lugar y estructura de órganos que en otros organismos, considerados como antecesores suyos, son plenamente funcionales.
- 5) Ley biogenética o de la recapitulación.- Las formas que un embrión recorre desde el germen hasta su plena formación son una repetición abreviada, o recapitulación, de las formas por las que pasó la especie a través de su historia anterior
- 6) Biogeografía.- El estudio de la distribución geográfica de los seres vivos muestra que la separación espacial hace que los miembros de una misma especie puedan ir tomando formas distintas, siendo las diferencias tanto más profundas cuanto más prolongada y distante haya sido la separación.
- 7) Paleontología.- El análisis de los restos paleontológicos permite observar un orden sucesivo en la aparición de los seres vivos, unido a un aumento de su complejidad.
- 8) Grado de certeza de la evolución.- Para algunos filósofos la evolución ha sido la consecuencia de una concepción dinámica de la realidad.

6.4 COMO FUE EL PROCESO EVOLUTIVO

6.4.1 Mecanismos de la evolución

Los mecanismos explicativos y los factores causales que en el nivel físico originan los procesos evolutivos son muy complejos y su incidencia es variada en la producción de cambios perdurables en los organismos. Los fundamentales son:

- 1) Las mutaciones: Son cambios, mayores o menores, en el material genético.
- 2) La recombinación genética: Los genes interactúan unos con otros; por tanto, cualquier cambio repercute en el conjunto.
- 3) La selección: Sólo sobreviven los más aptos frente a las condiciones ambientales.
- 4) La adaptación: Favorece para que se impongan ciertas modificaciones, oponiéndose a otras, que desaparecen.
- 5) La migración y el correlativo flujo genético: El traslado de un grupo de individuos de un área geográfica a otra siempre ocasiona la mezcla de dotaciones diferentes, cuyo efecto crece con la consiguiente recombinación genética.
- 6) La deriva genética: Es la variación por azar de las frecuencias genéticas.
- 7) El aislamiento geográfico: Evita el cruzamiento que los homogeneiza y favorece la acumulación de variaciones.

6.4.2 Leyes de la evolución

Un proceso cuyo desarrollo y resultados se articulan según un orden semejante al de los demás procesos biológicos, regidos por leyes determinadas y concretas. Las leyes observadas en la evolución son:

- 1) Ley de la complejidad progresiva de la biosfera: Un aumento cuantitativo y una diversificación cualitativa.
- 2) Ley de la ortogénesis: La evolución no oscila en su avance, sino que parece seguir un camino definido.
- 3) Ley de la irreversibilidad: Este es un proceso único, donde no hay repeticiones ni retornos hacia atrás.
- 4) Ley de la especialización: Es el perfeccionamiento de una función determinada y la mejor adaptación al medio.
- 5) Ley del ciclo evolutivo: Se pueden distinguir tres fases: tipogénesis o desarrollo, tipostasis o equilibrio, y tipolisis o extinción.

- 6) Ley del equilibrio de la biosfera: El equilibrio biótico, presente en cualquier biotopo, existe también en el conjunto de la biosfera. Pero es éste un equilibrio dinámico que constantemente cambia, y cada cambio exige nuevos reajustes.
- 7) Ley de la adaptación: Los organismos están en una constante adaptación a las condiciones del ambiente.
- 8) Ley de la independización progresiva del medio ambiente: Las especies nuevas posibilidades de conquistar ambientes distintos y estimula el avance evolutivo.

6.5 SENTIDO FINALISTA DE LA EVOLUCIÓN

La teoría de la evolución describe la historia de los vivientes. Da los datos sobre cómo ha sido. Pero es también necesaria una interpretación que aclare el sentido, el fin, por qué último a nivel racional del proceso evolutivo.

6.5.1 El finalismo y sus fundamentos

El finalismo sostiene que el despliegue evolutivo de los vivientes, con su observable dirección ascendente hacia el hombre, es debido, al menos en sus líneas fundamentales, no sólo a la acción de unas causas eficientes físicas, que son de suyo totalmente ciegas, sino también a la acción polarizadora de un fin al que, según la filosofía perenne, se subordina y orienta toda acción eficiente.

El primer argumento del finalismo es la consideración del conjunto del proceso evolutivo. De él se deduce que ni la casualidad ni otros agentes inferiores pueden explicar la tendencia progresiva que ha hecho aparecer en el transcurso del tiempo organismos cada vez más complejos, en un proceso histórico al final del cual aparece, como culminación armónica de todo lo anterior, el hombre.

El finalismo se apoya en argumentos positivos, como los siguientes:

- A) *La convergencia de los órganos*: Organismos morfológicamente muy diversos y genéticamente no afines muestran a veces órganos, incluso complejísimo, casi iguales.
- B) *La adaptación a las condiciones ambientales*: Se observa que organismos genéticamente muy diversos, en condiciones ambientales semejantes, adoptan estructuras similares.
- C) *Las coaptaciones*: Es la correspondencia de dos partes independientes del mismo organismo o de organismos distintos.
- D) *La tendencia al dominio y la libertad*: En el desarrollo de los Vertebrados, ya desde el Primario, se observa un proceso estructural de ascenso hacia la eficiencia-libertad, que culmina en el hombre. Crusafont en 1966 establecía las siguientes líneas de avance:
 - 1) Regresión del exoesqueleto y aligeramiento del endoesqueleto.
 - 2) Adquisición de la mandíbula, complicación de la dentadura y adquisición del paladar secundario.

- 3) Solidificación progresiva de la caja craneana por fusión y desaparición de huesos, y diferenciación del cuello.
- 4) Progresiva cerebralización con creciente desarrollo de los hemisferios cerebrales y del cerebelo.
- 5) Adquisición de la tetrapodia, alargamiento de las extremidades y estabilización de sus articulaciones y falanges.
- 6) Perfeccionamiento del proceso reproductor por la adquisición del amniotismo y viviparismo.
- 7) Tendencia a la homeotermia y alejamiento de la poikilotermia.

6.5.2 Finalismo y causalidad trascendente

El finalismo no es un dato experimental, es pues una explicación filosófica fundamentada de un proceso como el evolutivo, que avanza hacia estadios superiores más complejos, libres y autónomos respecto de la materia inorgánica, y cuya meta es la eclosión y desarrollo del espíritu en el hombre, es en su fondo radicalmente antimaterialista.

En cuanto a su relación con la acción de Dios, debe decirse que el evolucionismo no es de suyo ateísta. El finalismo es sostenido generalmente por los antropólogos de orientación espiritualista y religiosa. Han sido finalistas Teilhard de Chardin, Lecomte de Noüy, Leonardi, V.Marcozzi, Crusafont, B.Meléndez, E.Aguirre y otros.

6.5.3 Sistema de Teilhard de Chardin

Para Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) la evolución integral sería el título que mejor comprende su visión. No sólo admite la evolución, sino que hace de ella el principio clave de su cosmovisión, presentándola como la expresión real de la voluntad creadora de Dios sobre el mundo. El mundo en que vivimos no es un mundo hecho, sino que está en creación continua, en cosmogénesis. La ley básica de la evolución es la ley de complejidad-conciencia. Todo el devenir del mundo se define como un proceso de complejificación y espiritualización progresivas.

De ahí que sea lo espiritual el fin y lo que da sentido a la evolución, la cual viene así a significar un progresivo dominio del espíritu sobre la materia.

A) Fases de la evolución:

La evolución comprende tres fases que progresan desde la materia inorgánica hasta el hombre.

- 1) Previda: A partir de esa materia elemental, por el movimiento universal de «interiorización» o «enrollamiento» sobre sí mismo de lo simple a lo complejo, se formaron los cuerpos celestes, entre ellos nuestro sistema solar. Sigue la formación de los átomos, de las moléculas más sencillas y, luego, de las macromoléculas proteicas.

- 2) Biogénesis: A partir de las proteínas se origina la Biosfera, donde la Vida va ramificándose y complejificándose. Entonces acude a la ley de cefalización, según la cual va creciendo y concentrándose el sistema nervioso.
- 3) Antropogénesis: Es la Noosfera, donde la evolución se hace consciente de sí misma.

Acabada la Antropogénesis es decir, la vida, al llegar al hombre, rebota hacia adelante, , «hacia un segundo punto crítico de reflexión, colectivo y superior».

B) Hacia el Punto Omega:

Teilhard identifica «la socialización humana con el eje principal terrestre de la Evolución» y cree que ésta ahora se orienta directamente a su pronta culminación. Este superorganismo en el que piensa Teilhard es una «colectividad armónica de conciencias». Su unidad será interior, obra de la simpatía y el mutuo amor.

Para él no hay otro superorganismo real que el Cuerpo Místico de Cristo. «Para agruparse «céntricamente», las partículas humanas, por comprimidas que estén, deben, finalmente, AMARSE (amarse unas a otras y todas juntas).

C) Condiciones para la acción humana:

Tan elevado porvenir en avance hacia el Punto Omega no puede realizarse sin la libre cooperación del hombre. Condiciones de posibilidad:

- a) Que la acción tenga un sentido.
- b) La inmortalidad.
- c) Dios.
 - 1) Razón de irreversibilidad: La evolución se ha mostrado como una ascensión hacia la mayor y mejor conciencia.
 - 2) Razón de polaridad: En la evolución se ha realizado una marcha laboriosa hacia lo improbable.
 - 3) Razón de unanimidad: La gran comunidad de conciencia.

7 ANTROPOGÉNESIS

7.1 LA EVOLUCIÓN DEL HOMBRE COMO RUPTURA

La antropogénesis comprende los procesos concernientes a la aparición de la especie humana. Se trata de unos hechos históricos y reales. Han acaecido en el pasado, pero no de forma aislada, sino en estrecha conexión, tanto biológica como temporal, con lo anterior y lo posterior. En sentido estricto, la antropogénesis es el proceso filogenético en el que el hombre llegó a constituirse como tal por medio de la progresiva transformación de un grupo primate del Cenozoico. El estudio de la antropogénesis comprende la fijación de las líneas filéticas de evolución homínida y la delimitación de los estadios de su desarrollo.

El evolucionismo en la especie humana se argumenta porque en ella se cumplen las pruebas generales de la evolución. Así en el hombre se observan pequeñas variaciones genéticas en la actualidad; se detectan analogías morfológicas con los animales próximos taxonómicamente; hay residuos de órganos rudimentarios e indicios de la ley biogenética; presenta variabilidad biogeográfica y sucesión de formas paleontológicas.

Es cierto que los primates actuales muestran unos caracteres especializados divergentes del hombre, que excluyen que éste pueda proceder de ellos, sin embargo, las diferencias psicofísicas, también enormes, entre ellos tienden a disminuir según retrocedemos en el tiempo, esfumándose las diferencias morfológicas entre ambos y apuntando los fósiles de ambos a un tronco ancestral común. Las diferencias llegan a ser tan imperceptibles, sobre todo tras el descubrimiento de los australopitecos y del *Homo habilis*, que no hay un criterio morfológico o cultural seguro para clasificar algunos fósiles como humanos o animales, y tampoco es posible determinar el nivel cerebral a partir del cual deba ciertamente hablarse de humanidad.

Las semejanzas entre el hombre y los primates, así como la convergencia pretérita de sus fósiles no quedan razonablemente explicados con una formación inmediata y directa del hombre a partir de la materia inorgánica. La explicación más coherente es la que los presenta como un desarrollo progresivo y continuo a partir de unos troncos vivientes comunes a ambos.

Sin embargo, la aparición del hombre no es mero desarrollo de las características biológicas de unos primates prehumanos, pues, junto a elementos o aspectos de continuidad, introduce una verdadera ruptura o discontinuidad cualitativa, que impide entender al hombre como el simple producto de la evolución de unas formas animales.

El salto humano es tan grande que origina un orden nuevo y superior. Se manifiesta en pensamiento abstracto, en uso de conceptos, en juicio reflexivo y en autoconciencia. Estos no se pueden derivar por una evolución continua y gradual del conocimiento o de la actividad animal. El cambio de nivel y la introducción de distinto orden, que supone la aparición del hombre, da a ésta unas características distintas a las que se encuentran en la aparición de otras especies.

Por ello los científicos hablan de mutación radical, de salto, de cambio de estado, de momento crítico en la evolución con propiedades completamente nuevas. Términos que quieren expresar la ruptura o

discontinuidad cualitativa entre el ser puramente animal y el ser humano. En consecuencia, cabe afirmar que el hombre deriva evolutivamente del animal, pero que no puede derivar totalmente de él.

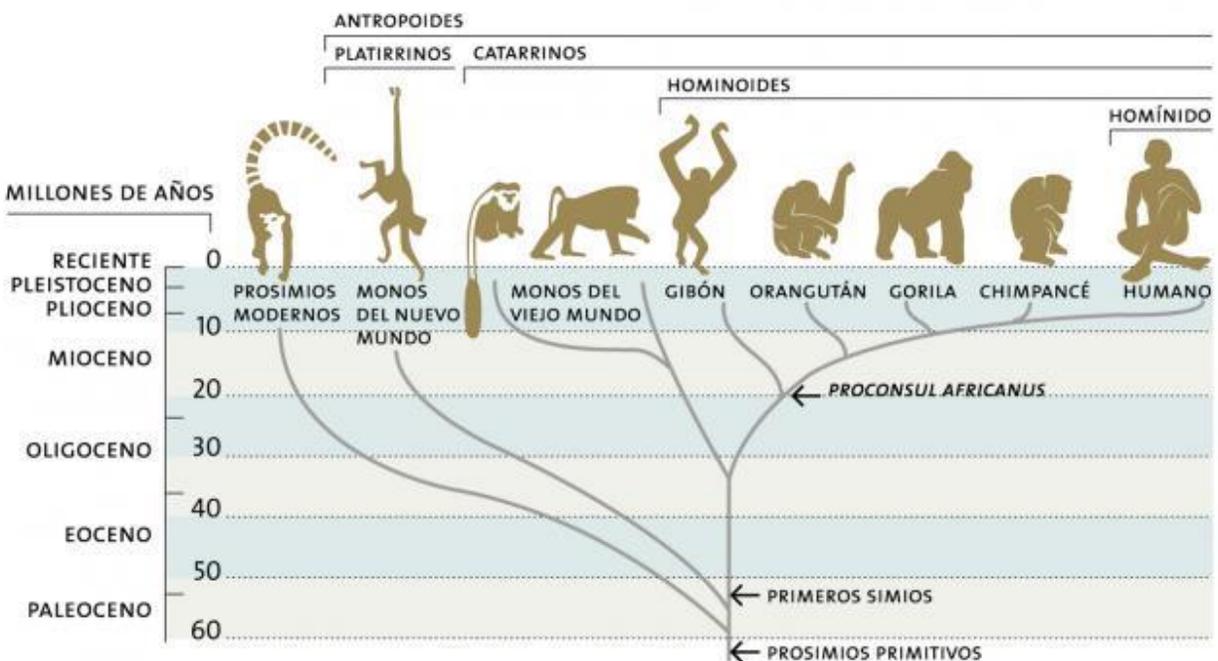
7.2 ESTADIO PREANTRÓPIDO

Comprende las fases prehumanas en que se van dando pasos hacia la antropogénesis. La formación del hombre vino preparada (y prevista, según el finalismo) por la evolución animal anterior, sobre todo por la de ciertos grupos que se consideran sus antecesores directos. El marco inmediato en el que se define el tronco específicamente homínido es el despliegue de las ramas primates en el Cenozoico.

7.2.1 Evolución de los Primates del Cenozoico

El grupo ancestral de los Mamíferos está formado por los reptiles Terápsidos, aparecidos ya en el Pérmico. En el Jurásico se encuentran ya verdaderos mamíferos. Estos durante el Jurásico y Cretácico fueron pequeños organismos de estructura muy generalizada y carácter insectívoro, con dientes similares a los de las musarañas actuales.

Partiendo de este tronco se multiplicaron las ramas primates a lo largo de los períodos terciarios.



A) En el Paleoceno (iniciado hace 63 millones de años):

Aparecen Prosimios, como los Plesiadapiformes. De ellos surgieron los primitivos Lémures y Tarsios, también prosimios.

B) En el Eoceno (iniciado hace 58 millones de años):

De un lemúrido surgieron los Platirrinos o monos de América. Los Catarrinos o monos del Viejo Mundo, con formas muy progresivas, surgieron de un tarsioide.

C) *En el Oligoceno (iniciado hace 36 millones de años):*

Muchos de los Prosimios desaparecen, quedando reducidos a puntos de África y sur de Asia. Aparece el *Parapithecus*, forma sintética de transición entre los Prosimios y los monos; de él parecen provenir tanto los Cercopitécidos como los Antropomorfos. Los fósiles de éstos ya van definiendo las grandes familias posteriores

- el *Aelopithecus*, inicia la línea hilobátida (gibones);
- el *Siamopithecus* es probable antepasado del orangután;
- el *Aegyptopithecus* de Fayum, inicia la línea de los póngidos africanos (gorila y chimpancé).

En la línea homínida el *Propliopithecus*, es un homínido generalizado que no una rama descendiente de los póngidos, sino una rama paralela.

D) *En el Mioceno (iniciado 25 millones de años):*

- Los hilobátidos avanzan hacia los gibones con *Prohylobates* y *Limnopithecus*.
- La gran variedad de *Dryopithecus* antecedente del orangután
- El *Dryopithecus indicus*,
 - a) al gorila en el *Proconsul major* y
 - b) al chimpancé en el *Proconsul africanus*.

La línea homínida se define claramente con el *Kenyapithecus* o *Ramapithecus*.

E) *En el Plioceno (de 13 millones de años al comienzo del Pleistoceno):*

En su fase inicial la línea homínida muestra el tipo *Kenyapithecus/Ramapithecus*, pero luego se da un gran vacío de formas hasta llegar al *Ardipithecus*.

Ahora o a fines del Mioceno (entre 14/8 millones de años) aparece el *Oreopithecus*, homínido aberrante, que ha dejado diversos restos en Europa y África.

7.2.2 Punto de partida de la línea homínida

Es difícil precisar el punto de partida de donde arranca la línea de los homínidos. Como escribe Paul Overhage, «de todo el Terciario no tenemos ni un solo fósil del que pudiera derivarse la forma típica humana de un modo claro y satisfactorio». De ahí la variedad de hipótesis sobre la forma antecesora de la familia donde va formarse el hombre.

Las teorías aceptables en la discusión actual se reducen a tres:

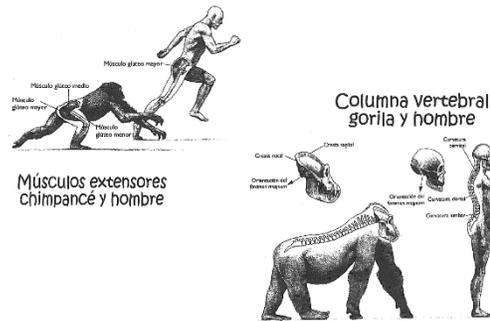
- a) Teoría de los Haplorrinos: Según ella el tronco homínido se habría independizado a partir de un prosimio tarsioideo, o incluso un lemúrido, de comienzos del Cenozoico. Teoría poco aceptable.

- b) Teoría de los Antropomorfos: Sostiene la procedencia de los homínidos desde un primate póngido, o incluso un hilobátido, especializado para la braquiación.
- c) Teoría de los Protoantropomorfos: Según ella los homínidos aparecieron a la vez que los otros Antropomorfos a partir de un antropoide no especializado, antepasado común de hombres, Póngidos e Hilobátidos. Esta parece la posición más fundada y aceptable.

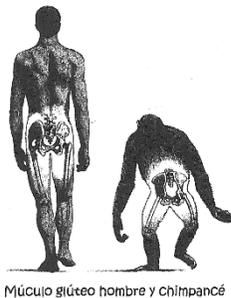
7.2.3 Tendencias evolutivas de los homínidos

A lo largo de la evolución de los Homínidos se acentúan de modo continuo ciertos rasgos que separan este grupo de los demás primates y lo acercan progresivamente a la forma humana. Son destacables:

- 1) La tendencia a la marcha bípeda por adaptación, que le facilita la visión a distancia, moverse con ahorro de energía y libera las manos.
- 2) Las extremidades anteriores se acortan. Las manos van quedando libres de la locomoción, convirtiéndose en instrumento de prensión, universal y preciso por el desarrollo del pulgar oponible y por el desarrollo nervioso táctil, apto incluso para el lenguaje gestual.



- 3) El esqueleto facial se acorta por reducción de la mandíbula, se reduce cada vez más el hocico. Aparece el hueso nasal saliente, importante para la percepción del espacio.
- 4) Correlativamente la dentición experimenta modificaciones importantes: implantación vertical de los dientes; ausencia de diastema o separación interdental; alineación de los dientes en un arco parabólico...



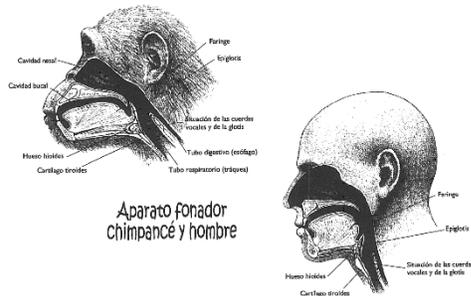
- 5) En el esqueleto del cráneo hay cambios fundamentales: el acortamiento del hocico y de la mandíbula y la emigración del *foramen magnum* occipital desde la parte posterior del cráneo hacia la inferior. Esto acabó provocando el aligeramiento de la pared craneana y el desarrollo compensatorio de las partes superiores (frontal y parietal), aumentando su globosidad y así su capacidad.

7.3 LA HOMINIZACIÓN

El hombre entronca en sus orígenes con el mundo animal; aparece al fin de los pasos antes descritos, cuyos tipos se van acercando progresivamente a lo humano. Pero como Julián Huxley escribió en 1964: «Cabría decir que en el hombre la evolución se ha hecho consciente de sí misma». Por ello la aparición del hombre introduce una «discontinuidad cualitativa» que implica un salto radical, con una esencial diferencia sobre la animalidad.

7.3.1 Signos indicadores de lo humano

Desde un punto de vista morfológico se puede decir que aparece el hombre en la adquisición de un gran cerebro, de la postura erguida, manos liberadas y formas correlativas de los dientes y la cara.



Desde un punto de vista psíquico hay hombre desde el momento en que se manifiesta la reflexión sobre sí, creación y expresión de símbolos, percepción y búsqueda de valores, donación de sentido al conjunto de las cosas y de la vida, actividad de dominio y manipulación de los objetos del mundo, superación hacia la libertad de los determinismos instintivos y reconocimiento del misterio de la muerte. Finalmente, en el desarrollo sistemas de comunicación por medio del lenguaje y de grupos sociales complejos en que la

agresividad se controla establemente en orden a una cooperación y se establecen vínculos afectivos, particularmente entre individuos de sexo opuesto.

En el estado actual de la investigación resulta difícil precisar el momento exacto en que se realizó la transmutación decisiva que determinó la aparición de la humanidad.

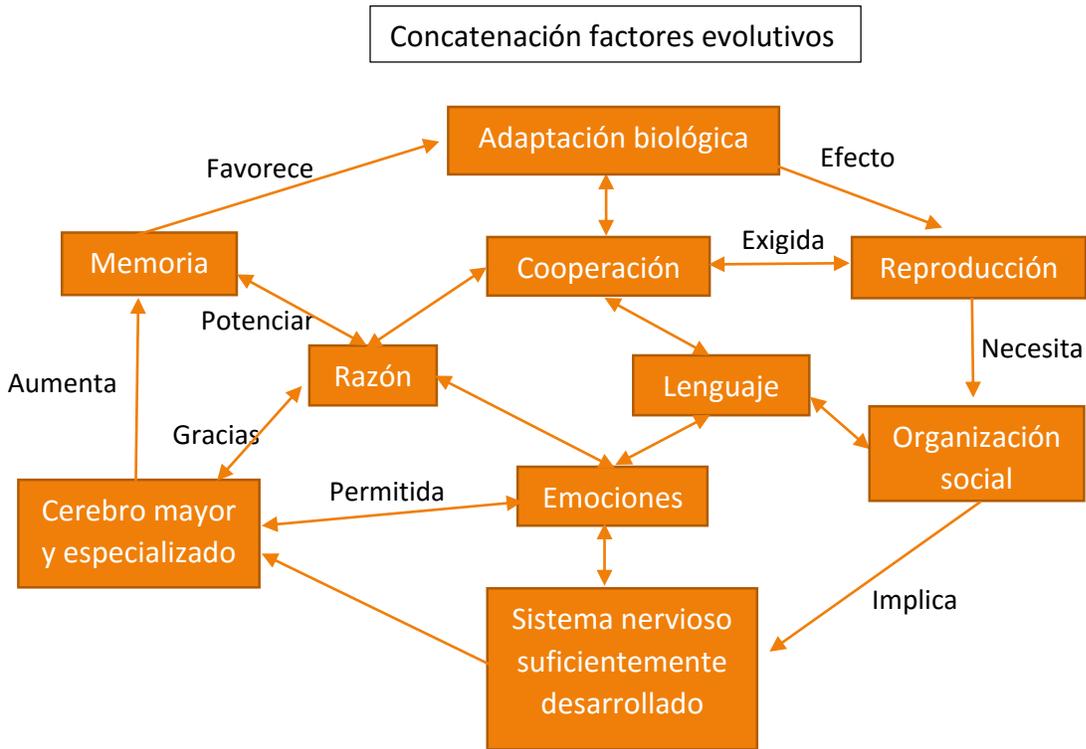
La presencia de la inteligencia supone la presencia del alma espiritual.

7.3.2 Factores de la hominización

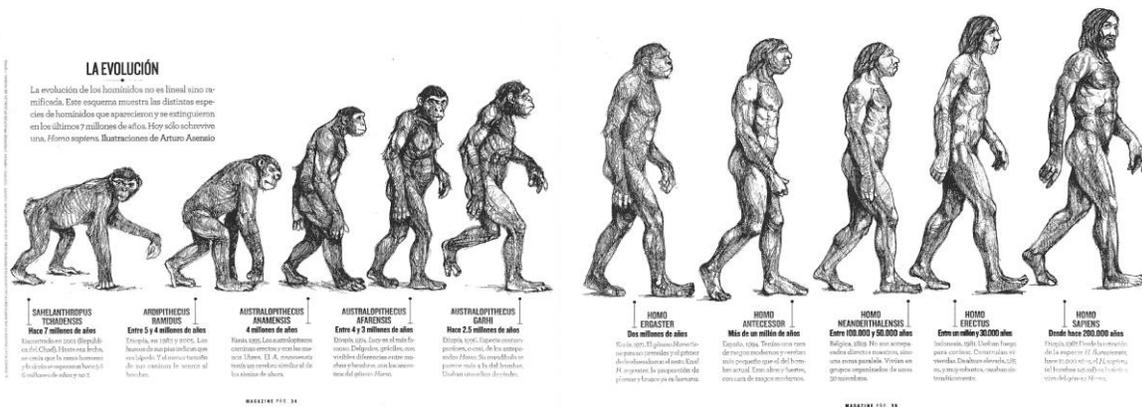
Se señalan las siguientes:

- A) *Un desboscamiento imprevisto*: Diversas circunstancias obligaron a los primates antecesores a vivir fuera del bosque. Esto provocó una modificación general del esqueleto, estimuló la vista, liberó la mano para utilizar objetos o preparar alimentos y defenderse. La mano libre y móvil facilita la representación central del espacio (dirección, distancias, coordenadas espaciales centradas en el sujeto). Esto crea el marco para una visión del conjunto ambiental, lo que favorece la fabricación de instrumentos, el razonamiento... El desboscamiento también obligó a buscar refugios, a almacenar alimentos. La variación en la dieta llevó a una proporción creciente de carne que obliga a la caza, la cual exige cooperación social y desarrollo de instrumentos.
- B) *Una fetalización retardada*: lo que llevó a un lento desarrollo del niño que prolongó el tiempo de dependencia y contacto con los progenitores.
- C) *Otras causas naturales*: Una ha sido el fuego que favorece la vida social con su luz y calor; otra se debe al trabajo y una tercer el lenguaje y los instrumentos.

D) Unión de causas naturales y causación transcendente:



7.4 HISTORIA BIO CULTURAL DEL HOMBRE

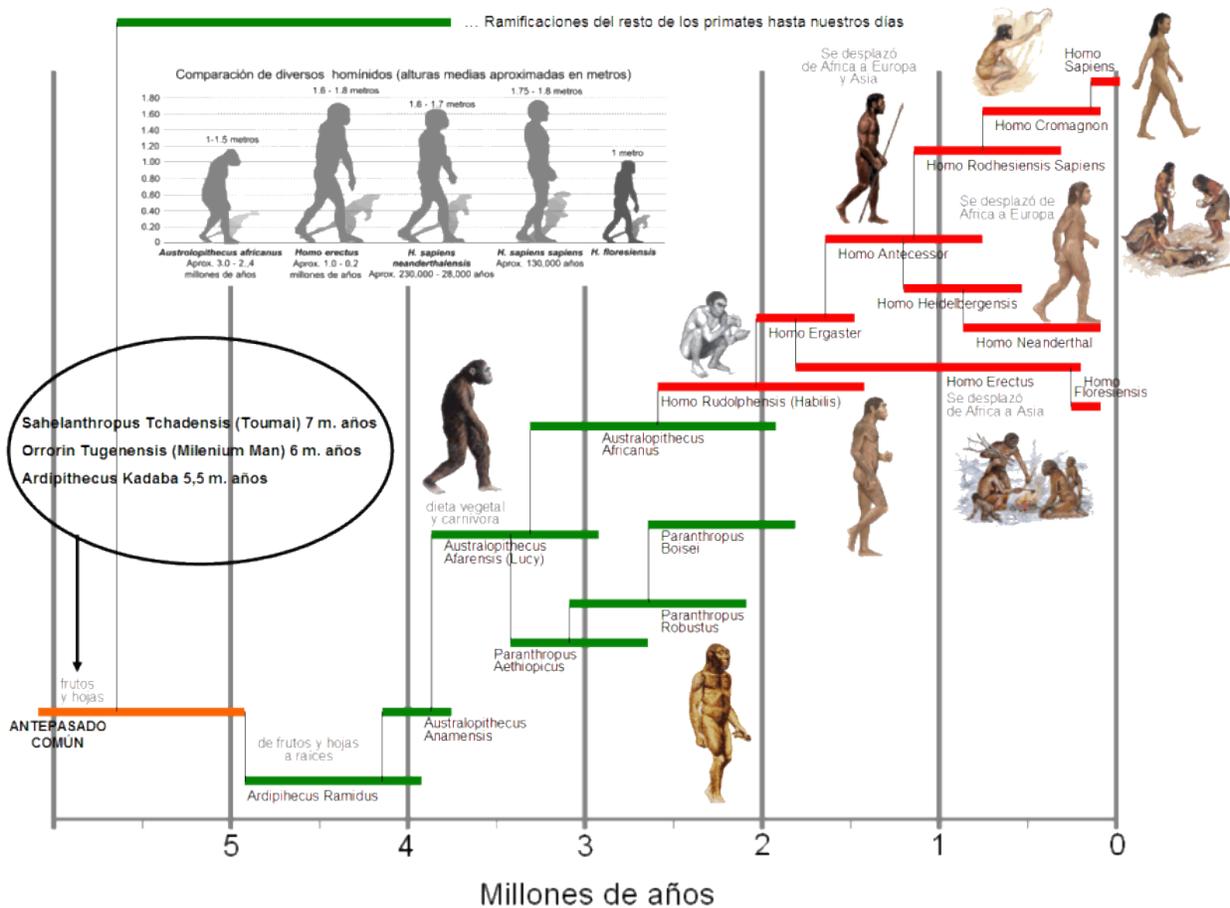


Realizada la hominización, comienza la presencia del hombre en la Tierra, que dura desde hace 5/4 millones de años hasta hoy. Pero durante este tiempo el hombre no ha permanecido estático, sino que ha sufrido una evolución biológica constante, en correlación a la cual se han venido sucediendo las etapas decisivas de la evolución cultural humana. Se destacan, a grandes rasgos, las fases siguientes:

- Estadio protoantrópido, desde el principio hasta hace algo más de 500.000 años, con los australopitecos y el *Homo habilis*, que crearon los primeros rudimentos de la cultura.

- Estadio arcantrópido, desde hace 1 millón hasta hace 150.000 años, con el *Homo erectus* y sus culturas chelense y acheulense.
- Estadio paleantrópido, desde hace 300/200.000 años hasta hace 35.000 años, con los primitivos *Homo sapiens praesapiens* y *Homo sapiens neandertalensis* y sus culturas del acheulense tardío y del musteriense.
- Estadio neantrópido, desde hace 40/35.000 años, con el *Homo sapiens sapiens* y las culturas del Paleolítico superior.

A partir del *Homo sapiens sapiens* se han originado las variedades raciales modernas como formas adaptativas a los distintos ambientes. Al retirarse los hielos a fines del Pleistoceno, cambia el clima y el hombre adapta su forma de vida al nuevo ambiente en el Mesolítico (10.000 a.C.). Se prepara así para la gran revolución cultural del Neolítico (desde 8.000 a.C.) que introduce la economía de producción. Termina con la aparición de los metales (bronce h. 3.500 a.C. y hierro h. 1.500 a.C.) y la invención de la escritura. Sobre estas bases surgen las grandes civilizaciones históricas de la India, Oriente y Egipto. Vienen luego las creaciones de Israel, Grecia y Roma, que ponen las raíces de nuestra cultura occidental. En todo tiempo el desarrollo cultural ha condicionado también los cambios biológicos y viceversa.



HISTORIA DE LA VIDA

"Preparado el lecho adecuado, la acción divina hizo aparecer allí la vida", S. Cerra.
 Paleontología: ciencia que estudia los estadios que recorrió la Tierra primitiva y los seres que sobre ella vivieron.
 Estratigrafía: análisis de las capas geológicas y de sus contenidos

ERA	PERÍODO	Desde hace... ...años	hasta hace... ...años	MUNDO VEGETAL Y CLIMATOLOGÍA	MUNDO ANIMAL Y HUMANO	GEOLOGÍA	
ARCAICO	Agostozoico	4.500 millones	3.000 millones	No existe ningún rastro de vida		Formación de la corteza terrestre	
	Algónquico	3000 millones	600 millones	Organismo primordiales que subsisten sin oxígeno. Fotosíntesis. Bacterias, algas y hongos	De organismos unicelulares a pluricelulares	Formación de la capa de ozono que protege la vida fuera del agua.	
	Cámbrico	600 millones	500 millones	Algas, hongos	Gusanos, moluscos, primeros invertebrados	Pizarras del Narcea	
	Silúrico	500 millones	405 millones	Las algas conquistan la tierra	Crustáceos, escorpiones con respiración aérea	Formación de Asturias occidental, hasta Cabo Vidio	
	Devónico	405 millones	345 millones	Helechos	Edad de los Peces. Insectos, primeros anfibios.		
	Carbonífero	345 millones	280 millones	Musgos, líquenes, helechos gigantes	Anfibios, conquistan la tierra	Formación del resto de Asturias	
	Pérmico	280 millones	230 millones	Gimnospermas: coníferas	Reptiles	Movimientos sísmicos y volcánicos	
	Triásico	230 millones	181 millones	Clima seco. Gimnospermas	Dinosaurios	Dos bloques terrestres: Norte/Sur	
	Jurásico	181 millones	135 millones	Angiospermas	Primeras Aves y mamíferos	Zona costera central: GIJÓN	
	Cretácico	135 millones	65 millones	Flores	Insectos, Marsupiales. Desaparecen los dinosaurios. ¿Meteorito?		
TERCIARIO	Paleoceno	65 millones	58 millones	Expansión cuantitativa de la flora	Insectívoros, primates		
	Eoceno	58 millones	35 millones	Máximo climático	Caballos, carnívoros	Colisión India con Asia: Himalaya	
	Oligoceno	35 millones	25 millones	Mínimo climático	Rebaños de herbívoros	Plegamiento alpino	
	Mioceno	25 millones	13 millones	Grandes Selvas	Aves y primates	Mar mediterráneo	
	Plioceno	13 millones	3 millones	Clima seco y frío	Primates adaptados a medio deforestado y hostil	Picos de Europa	
	Pleistoceno	3 millones	10.000 años	Glaciaciones	EL HOMBRE		
	Holoceno	Desde 10.000 a.C.	hasta hoy	Estabilidad climática	Las razas humanas		
			3.100 a.C.		Civilización sumeria. Escritura		
			1.800 a.C.		Abraham		
	CUATERNARIO						

7.4.1 Ecología básica del Cuaternario

Los seres humanos dependen en su tipo físico y actividad cultural de la herencia y del medio ambiente, aparte de sus decisiones libres. Hasta hace pocos siglos el entorno natural y sus cambios ejercían un influjo determinante sobre la constitución somática y sobre el tipo de vida y actividad del hombre. El clima no cesó de cambiar desde la formación de la Tierra, por causas naturales, dependientes del calor y los movimientos profundos del planeta, de la radiación solar recibida o de impactos de meteoritos.

El clima del Terciario fue cálido en general.

En cambio, el clima del Cuaternario se caracteriza por sus fuertes oscilaciones, que hacen alternar épocas glaciales de frío y lluvias con épocas interglaciares secas y templadas. Durante las glaciaciones el frío (de 8 a 14° inferior a la media actual) amplió enormemente los casquetes glaciales del polo hasta Europa Central y los Grandes Lagos de Norteamérica, formando casquetes secundarios en los núcleos montañosos (Alpes, Pirineos...).

El Pleistoceno empieza con la aparición del hombre y se divide según las oscilaciones climáticas en estas fases:

- a. Villafranquiense, época inicial de clima templado. La primera glaciación del Cuaternario aparece hace 2,5 millones de años. En Europa se han detectado en esta fase las glaciaciones Donau y Biber, pero no están claras. Su fauna es de transición; aparecen y se desarrollan los primeros hombres y sus culturas.

- b. Glaciación de Günz (600.000-540.000). Quizá se localice sólo en los Alpes. Coincide con restos culturales prechelenses. En África se corresponde con el diluvial Kagueriense.

Interglaciación Cromeriense (con el que termina el Pleistoceno Inferior). Sus depósitos europeos muestran cultura abbevillense, clactoniense y acheulense inicial. De ahora es el *Homo erectus* de Heidelberg.

- c. Glaciación de Mindel (480.000-430.000). Coincide con el diluvial Kamasiense. Siguen más o menos las culturas anteriores.

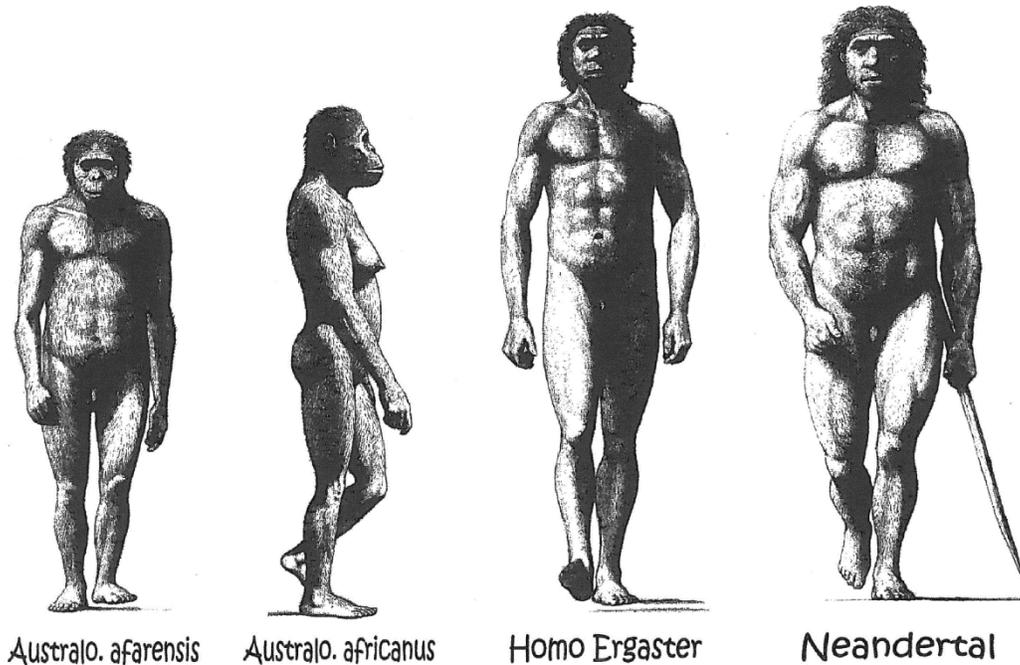
Gran interglaciación Holsteiniense. Se dan las culturas acheulense, clactoniense, tayaciense y levalloisiense. A este momento pertenecen los hombres de Swanscombe y Steinheim de tipo *praesapiens*.

- d. Glaciación de Riss (240.000-180.000). Sigue el diluvial Kamasiense. Siguen las culturas acheulense y tayaciense.

Interglaciación Eemiense. Coincide con el acheulense final, con el levalloisiense y con el musteriense inicial. Aparecen los primeros hombres de Neandertal. Esta fase inicia el Pleistoceno Superior.

- e. Glaciación de Würm (120.000-10.000 a.C.). Esta glaciación tuvo cuatro momentos de gran frío, separados por intervalos más suaves. Coincide con el diluvial africano Gambliense. En su momento culminante los casquetes polares eran tres veces mayores que hoy y el nivel del

mar estaba entre 100 y 150 metros más bajo. Sigue y desaparece el hombre de Neandertal. Aparece el *Homo sapiens sapiens*. Sus culturas son el levalloisiense y musteriense finales, así como las culturas del Paleolítico Superior: auriñacense, solutrense y magdalenense, con amplia representación en Asturias.



7.4.2 Esquemas de la evolución, desde el Australopithecus al Neandertal

AUSTRALOPITHECUS
AFRICANUS

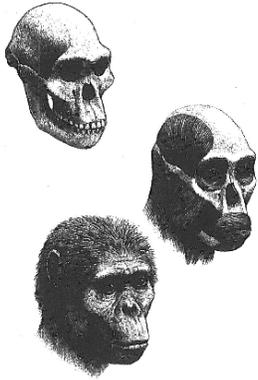
(Mono del sur
africano)



Australopithecus afarensis

Área de distribución	Sudáfrica
Hábitat	Bosque subtropical
Período	3 - 2,5 millones de años
Dieta	Vegetariana
Capacidad craneal	Alrededor de 500 cm ³
Estatura	---
Peso	40 - 45 kgs
Tecnología	---
Principales yacimientos	Sterkfontein, Makapansgat y Tuang, en Sudáfrica

AUSTRALOPITHECUS
AFARENSIS
(Australopiteco de la
región del Afar)



Área de distribución

Este de África

Hábitat

Tanto bosques cerrados y húmedos como bosques más abiertos

Período

3,9 - 2,9 millones de años

Dieta

Vegetariana

Capacidad craneal

Alrededor de 500 cm³

Estatura

Las hembras 100 cm. y los machos sobre 150 cm.

Peso

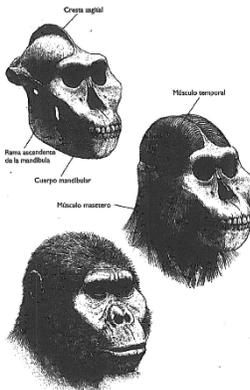
Las hembras sobre 30 kg y los machos 45 kg

Tecnología

Principales yacimientos

Hadar (Etiopía) y Laetoli (Tanzania)

PARANTHROPUS
ROBUSTUS
(Parántropo robusto)



Área de distribución

Sudáfrica

Hábitat

Período

2 - 1 millones de años - Plioceno

Dieta

Vegetariana

Capacidad craneal

Alrededor de 500 cm³

Estatura

110 - 135 cm

Peso

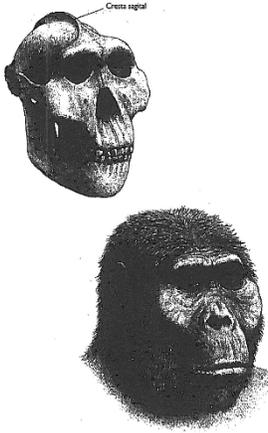
30 - 50 kgs

Tecnología

Principales yacimientos

Drimel, Kromdraai, Swartkrans, en Sudáfrica

PARANTHROPUS BOISEI



Área de distribución

Este de África

Hábitat

Período

2,3 - 1 millones de años - Pleistoceno inferior

Dieta

Vegetariana

Capacidad craneal

Alrededor de 500 cm³

Estatura

120 - 135 cm.

Peso

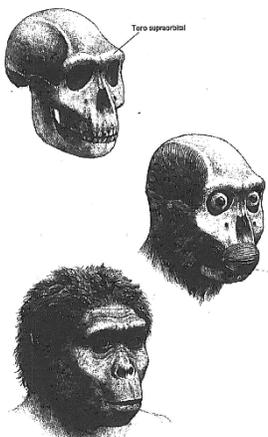
30 - 50 kg

Tecnología

Principales yacimientos

Valle del río Omo, Konso (Etiopía) y Olduvai (Tanzania)

HOMO HABILIS
(Hombre hábil)



Área de distribución

Este y sur de África

Hábitat

Período

2,3 - 1, 6 millones de años - Plioceno - Pleistoceno inferior

Dieta

Omnívora, con preferencia por los vegetales

Capacidad craneal

600 - 700 cm³

Estatura

120 - 130 cm

Peso

35-40 kgs

Tecnología

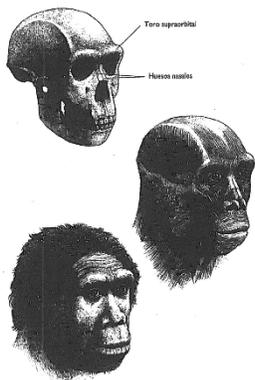
Modo 1, Olduyayense

Principales yacimientos

Olduvai (tanzania), Formación Hadar, Formación Shugura, Valle del río Omo (Etiopía), Koobi Fora (Kenia), Sterkfontein (Sudáfrica)

**HOMO
ERGASTER**

(Hombre
trabajador)



Área de distribución

Este de África

Hábitat

Período

1,8 - 1 millones de años Plioceno - Pleistoceno inferior

Dieta

Omnívora, con predominio de los vegetales

Capacidad craneal

800 - 1.000 cm³

Estatura

150 - 180 cm

Peso

60 - 70 kg

Tecnología

Principales yacimientos

Koobi Fora, Lago Turkana (Kenia), Konso Gardula, Formación Bouri (Middle Awash, Etiopía), Danakil (Eritrea)

**HOMO
ERECTUS**

(Hombre que
camina erecto)

Área de distribución

Centro y sur de Asia y tal vez el norte, este y sur de África

Hábitat

Período

1.800.000 - 100.000 años - Plioceno - Pleistoceno inferior, medio y superior

Dieta

Omnívora

Capacidad craneal

900 - 1.200 cm³

Estatura

150 - 170 cm

Peso

60 - 80 kgs

Tecnología

Principales yacimientos

Zhoukoudian, Hexian, Lantian, Yunxian (China), Sangiran, Ngandong, Sambungmacan, Trinil (Isla de Java)

HOMO ANTECESOR (Hombre explorador)	Área de distribución	Europa meridional y probablemente este de África y Próximo Oriente
	Hábitat	---
	Período	900.000 - 780.000 años - Pleistoceno inferior
	Dieta	Omnívora
	Capacidad craneal	1.000 - 1.200 cm ³
	Estatura	160 - 185 cm
	Peso	60 - 90 kg
	Tecnología	---
	Principales yacimientos	Gran Dolina (Sierra de Atapuerca, España) Ceprano (Italia)

HOMO HEIDELBERGENSIS (Hombre de Heidelberg)	Área de distribución	Europa
	Hábitat	---
	Período	600.000 - 200.000 años - Pleistoceno medio
	Dieta	Omnívora
	Capacidad craneal	1.100 - 1.400 cm ³
	Estatura	160 - 185 cm
	Peso	60 - 100 kgs
	Tecnología	Modo 2
	Principales yacimientos	(1)

HOMO
NEANDERTHALENSIS
(Hombre de
Neanderthal)

Área de distribución

Europa, Próximo Oriente, este de Asia

Hábitat

Período

200.000 - 28.000 años - Pleistoceno medio y superior

Dieta

Omnívora

Capacidad craneal

1.300 - 1.750 cm³

Estatura

150 - 180 cm.

Peso

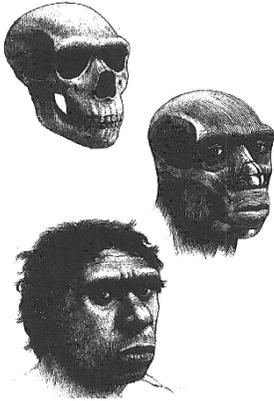
60 - 95 kg

Tecnología

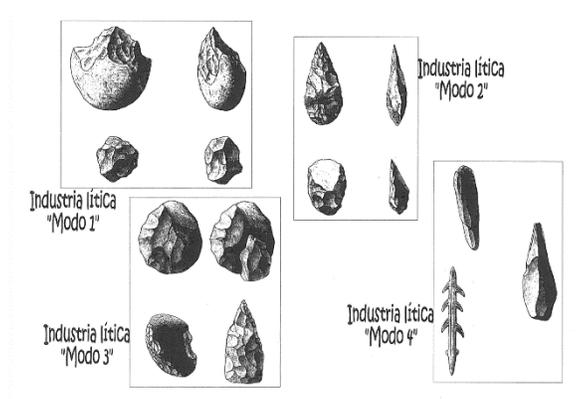
Modo 3

Principales yacimientos

(2)



- 1) Bilzingsleben, Mauer, Steinheim (Alemania), Boxgrove, Pontnewydd, Swanscombe (Reino Unido), Arago, Montmaurin, Le Lazaret (Francia), Lezetxiki, Sima de los Huesos de la Sierra de Atapuerca (España), Petralona (Grecia), Vertesszöllös (Hungría).
- 2) Principales yacimientos: Spy (Bélgica), Valle de Neander, Ehringsdorf (Alemania), La Quina, Le Moustier, La Ferrassie, Hortus, La Chapelle-Aux-Saints, Montmaurin, La Chaise, Regourdou, Arcy-sur-Cure, Peyrards, Montgaudier, Chateauneuf, Petit-Puy-Moyen, Maccasargues, Le Portel, Genay (Francia), Cova Negra, Mollet, La Carigüela, Pinilla del Valle, Bañolas, Zafarraya, Valdegoba, Villafamés, Axlor, Abric Romaní (España), Saccopastore, Monte Circeo, Marina de Camerota (Italia), Krapina (Croacia), Amud, Tabun (Israel), Shanidar (Irak), Teshik-Tash (Uzbekistán) Gibraltar.



7.4.3 El homo sapiens sapiens

➤ MESOLÍTICO (10.000 – 8.000 a.C.).

- Lo fundamental: el **cambio climático**. Se suaviza el clima y se retiran los glaciares. Suben la temperatura, la humedad y el nivel del mar.
- **Adaptación** del hombre a las **nuevas condiciones climáticas**:
 - Complementa su dieta carnívora con **vegetales**, sobre todo semillas, por lo que el Mesolítico es una **época de forrajeo intenso**. Comienza la conservación de alimentos y el ahumado de pescados.
 - Aparición de **piedras de molino, morteros y microlitos** incrustados en mangos con forma de sierra.
 - Desaparición del utillaje óseo.
 - Domesticación del perro.
 - **Inicio de la sedentarización** (cementeros, silos y poblados), lo que hace **que aumente la población**.
- **Arte y religión**: piedras pintadas con representaciones simbólicas y rituales de fecundidad.

➤ NEOLÍTICO (8.000 a.C. 3.500 a.C.). PASO DE LA PIEDRA TALLADA A LA PIEDRA PULIMENTADA.

- **Paso de la economía de subsistencia a la economía de producción.**
- La caza y la recolección son acompañadas y sustituidas por la **agricultura y la ganadería**.
- La revolución neolítica se dio en muchos lugares y en distintos tiempos.
- **Cultura material**:
 - A lo largo de esta era se pasa de la piedra tallada y los microlitos a la **piedra pulimentada** y luego a los útiles de metal.
 - **Desarrollo de la cestería, la cordelería y los tejidos (desarrollo del vestido)**.
 - Invención de la **cerámica**: revolución en el sistema de recipientes que conlleva la **conservación y el almacenamiento de líquidos, la fabricación de bebidas y la cocción de alimentos**.
 - Ganadería como símbolo de riqueza y poder: comienzo de la **diferenciación social**.
 - El aumento de excedentes alimenticios estimula el **aumento demográfico**. Esto permite la dedicación a tareas especializadas de algunos miembros de la comunidad (**creciente división del trabajo**).
- **Desarrollo social**:
 - La **vida social** se hace **más compleja**: primeros poblados fijos con casas bien construidas y murallas. Esto implica una **sociedad unida con un sistema de jefes** (Jericó, Chatal Hüyük).
 - El crecimiento del poblado da lugar al **nacimiento de la vida urbana** (organización social más rica y mayor **especialización laboral**).
 - Aparición de los **primeros códigos sociales** para regular la vida social; **obras públicas; ejércitos y las primeras guerras; primeros imperios**.
 - Competencia de los grupos neolíticos con las sociedades cazadoras y recolectoras. Rechazo de estas a las novedades neolíticas por su carga de trabajo, su ritmo estacional, etc.

- **Cultura espiritual:**
 - En el Neolítico se da un **progreso en la espiritualidad** al disponer el hombre de más tiempo libre.
 - **Arte:** estatuillas, placas grabadas, cerámica decorada, bisutería metálica, pinturas rupestres. Todo ello con una tendencia abstracta y geométrica.
 - **Arquitectura megalítica** en Europa occidental a partir del **V milenio a.C.** Magnas edificaciones funerarias o religioso-conmemorativas que requieren grandes trabajos.
 - **Religión en doble dirección: uránica** con dioses del cielo para los pueblos patriarcales de pastores y **telúrica** con divinidades de la tierra en los pueblos matriarcales de agricultores.

- **Irradiación del Neolítico:** durante el Neolítico **se difunden los grandes troncos lingüísticos actuales.** En la **Edad del Bronce** comienza el **desarrollo de la escritura.** En el 1.100 a.C. comienza la difusión de la escritura fenicia, de la que surgen nuestros actuales alfabetos.

8 EL HOMBRE COMO CULMEN DE LA CREACIÓN

8.1 EL HOMBRE ENTRE LOS ANIMALES

El viviente humano no puede ser considerado aparte de la biosfera. Su relación con el reino vegetal es genérica y remota. Mas su relación con el reino animal es inmensamente más profunda, pues el hombre incorpora la animalidad y crece a partir de ella. Su organismo es el de un vertebrado.

El hombre está incluido en la magna taxonomía zoológica. Tiene afinidades con todos sus niveles. Tales afinidades son mayores cuanto más se asciende en la escala. Por ello en el hombre se dan todos los caracteres y propiedades de los seres vivos.

8.1.1 El hombre como vertebrado

Los Vertebrados son los animales mejor conocidos, todos muestran una básica afinidad en los siguientes puntos:

- 1) Su cuerpo se Organiza en torno a un plano de simetría bilateral.
- 2) Están dotados de un esqueleto interno o endoesqueleto.
- 3) El cráneo se compone del neurocráneo, donde se albergan el cerebro y los órganos de los sentidos.
- 4) Los movimientos son producidos por un conjunto de músculos de fibra estriada.
- 5) Las funciones biológicas elementales se llevan a cabo por medio de aparatos orgánicos especializados.
- 6) La respiración se realiza tomando oxígeno del aire.
- 7) La circulación es llevada a cabo por el corazón que impele la sangre y la guía por un sistema de tubos elásticos que la conducen a todas las partes del cuerpo.
- 8) La reproducción continuadora de la especie se realiza con la separación de sexos, masculino y femenino.

8.1.2 El hombre como mamífero

Propiedades:

- a) Los Mamíferos están dotados de sangre caliente y mantienen el cuerpo de modo permanente en una elevada temperatura (homeotermia).
- b) El desarrollo embrional mamífero se realiza dentro del cuerpo de la madre, lo que significa mejor cuidado y protección.
- c) El esqueleto se refuerza y consolida.
- d) El cráneo mamífero es mucho más amplio que el de los animales inferiores y está mejor solidificado.

8.2 EL HOMBRE ENTRE LOS PRIMATES ANTROPOMORFOS

8.2.1 Semejanzas entre los Antropomorfos

Las referidas semejanzas aparecen en la anatomía, fisiología, embriología, patología e incluso en el comportamiento de todos ellos.

Las similitudes se hacen patentes en la morfología general de todos ellos. El sistema esquelético, el sistema muscular o de los aparatos respiratorio, circulatorio y excretor. En el aparato digestivo, poseen la misma fórmula dentaria y hasta idéntica constitución de las papilas linguales.

En referencia a la reproducción, ambos tienen vida sexual permanente, no limitada a ciertos períodos de celo. En su larga gestación en todos los primates que nacen inmaduros y necesitan prolongada atención de los adultos.

Todos los Antropomorfos muestran agilidad y viveza de reacción, así como una gran habilidad para adaptarse a los ambientes cambiantes.

8.2.2 Diferencias entre el hombre y los otros antropomorfos

- A) *Diferencias esqueléticas*: Lo primero que surge ante el observador es el bipedismo. La mano en el hombre está liberada de la locomoción y conserva un carácter menos especializado. El pie humano se ha especializado para el sostén firme y estable del cuerpo, con el alineamiento del dedo gordo y la adopción de una estructura en arco.
- B) *Diferencias cefálicas*: los simios tienen la nariz plana, mientras que el hombre la tiene elevada. El ángulo facial, el *foramen magnum* está en el hombre en posición central e inferior, por lo que mantiene la cabeza erguida, sin que los músculos del cuello tengan que ser fuertes ni ejerzan presión sobre el cráneo. En cuanto a la dentición los dientes del hombre son más pequeños y están más unidos entre sí, con el consiguiente acortamiento y aligeramiento de la mandíbula. Esto cambia el perfil de su cara.
- C) *Diferencias neurológicas*: Las diferencias más grandes y significativas entre los humanos y los otros antropomorfos se dan en su estructura nerviosa, sobre todo en las medidas y estructuras del cerebro. Aparte de los aspectos de índole más bien cuantitativa, la estructura cerebral al llegar al hombre presenta tal novedad que, como escribió J. Anthony en 1958, se puede hablar de modificación en la calidad cerebral, por la que el cerebro humano no es el cerebro de un póngido desarrollado, sino otra cosa distinta.
- D) *Diferencias genéticas*: La dotación cromosómica consta en el gibón de 22 parejas de cromosomas; en los Póngidos de 24 parejas; en el hombre de 23 parejas. Esto implica importantes diferencias entre las dotaciones genéticas y, por tanto, en la herencia transmitida, diferencia que resulta decisiva para toda la configuración del viviente.
- E) *Diferencias psíquicas*: La vida psíquica animal está ligada y es proporcional a la perfección de su sistema nervioso y motor. En la vida psíquica animal son decisivos los reflejos. Otro factor de la vida psíquica animal son los instintos. El psiquismo humano desborda los instintos y reflejos. Son algo esencialmente nuevo, un nuevo tipo de ser. El hombre posee ciertamente sensibilidad, instintos, reflejos... Pero lo posee subordinado a la inteligencia superior. Y en un

último grado puede saltar hasta pensar, contemplar y querer el Bien, el Valor o la Persona Absoluta.

8.3 SINGULARIDAD PSICOLÓGICA DEL HOMBRE

Aspectos fundamentales:

- 1) Inteligencia: Comprende las cosas como realidades.
- 2) Voluntad o tendencia superior: Es una aspiración hacia el bien.
- 3) Actividad creativa: El pensamiento creativo, apoyado por la imaginación.
- 4) Lenguaje: Ofrece posibilidades indefinidas de comunicación.
- 5) Vida social: El hombre se vuelca desde su entraña más íntima hacia los otros.
- 6) Dimensión histórica: El hombre vive su existencia distendida en el tiempo.
- 7) Percepción y apropiación de valores.
- 8) Transcendencia religiosa: El dinamismo de los conocimientos y de las tendencias termina en un Absoluto.

8.3.1 La psique humana desborda lo orgánico

Un organismo más perfecto y un cerebro superior son causa de una sensibilidad más fina, de unos movimientos más adecuados, de una retención de imágenes más tenaz, de unos sentimientos más intensos... Todo ello influye en la actividad intelectual y en la libertad.

9 LA PERSONA

9.1 EL HOMBRE COMO PERSONA

Todas las antropologías (marxismos, estructuralismos, existencialismos,...) intentan definir al hombre, todas ellas acentúan unas u otras dimensiones del ser humano. Todas recogen cierta parte de verdad y todas olvidan algún aspecto, también necesario para comprender al hombre. Es preciso llegar a una teoría de la persona que permita desarrollar una respuesta integral que comprenda el ser y funde el obrar humano.

9.2 LA NOCIÓN DE PERSONA EN LA HISTORIA

El término persona deriva de **«per-sonare»**, que significaba hacer resonar la voz a través de una máscara en el teatro antiguo. De ahí que “persona” significase la máscara del actor teatral, llamada *«prósopon»* en griego, y luego acabase indicando al personaje mismo del drama, para designar finalmente *el personaje que uno es en la vida*. Este sentido aún inspira la concepción actual para la que ser persona o personaje es asumir o representar el propio papel en la vida, el rol social. En un sentido menos social y más ontológico, los etimologistas medievales, en línea con san Isidoro de Sevilla, explicaban el significado de persona derivándolo de la expresión «per-se-una».

Fue el teólogo y jurista Tertuliano quien tradujo la palabra griega al latín como «persona» y la aplicó a todo hombre, con lo que extendía el concepto de persona no sólo a los ciudadanos libres, sino también a las mujeres, a los esclavos y a los niños, incluso a «quien está en camino de serlo».

Aunque el término es invención de la Antigüedad, entonces no se logró un concepto adecuado de persona. Así el pensamiento griego no tuvo idea clara de la peculiaridad del hombre por su intelectualismo universalizante, por su naturalismo y porque el principio supremo divino no tenía un carácter personal bien definido. Entonces el hombre era considerado por ellos desde lo general, como un ejemplar de la especie universal o como una cosa o formación particular del cosmos físico, y destinada, por tanto, a perderse en lo indefinido tras su muerte.

Igualmente en la Roma clásica ningún individuo tenía relieve especial fuera del que le otorgaba la estructura jurídica del Imperio. Y ante el derecho sólo alcanzaba categoría de persona el ciudadano pleno o *«civis sui juris»*, mientras que los niños, las mujeres y los esclavos no poseían tales derechos; por tanto, no eran personas. Tal olvido de la transcendencia de cualquier individuo humano impidió al pensamiento antiguo llegar a un concepto justo del hombre como persona.

Fue la reflexión cristiana la que difundió los supuestos precisos para el desarrollo de la moderna noción de persona. Esta noción, hoy decisiva para la comprensión adecuada del hombre, surgió en relación con las discusiones teológicas sobre los misterios de la Trinidad de un solo Dios en tres personas distintas, y la Encarnación, que presenta en Cristo una sola persona subsistiendo en dos naturalezas. Las ideas de substancia, naturaleza, persona y relación fueron discutidas por los primeros teólogos y concilios. De aquí la idea de persona pasó a la filosofía.

Al comenzar la Edad Media, San Agustín (354-430) desarrolló una influyente concepción de la persona en referencia primordial a la Trinidad, cuya comunicación interna no puede explicarse con la noción clásica

de substancia. Emplea entonces la categoría aristotélica de relación. Concibe así a las personas divinas como relaciones subsistentes, concepción en parte aplicable luego al hombre.

El pensamiento medieval insistió luego en los aspectos ontológicos de la persona. Destaca Boecio (480-525) que inicia la concepción substancialista de la persona con su definición: «*Persona est naturae rationalis individua substantia*» o sea, «**la persona es una substancia individual de naturaleza racional**». Entonces para la personalidad se requiere ante todo subsistencia, independencia y autonomía, incomunicabilidad y autoposición ontológica, es decir, el ser «en-sí» y «por-sí». Ahora bien, la racionalidad implica también intencionalidad, autoconciencia, creatividad y voluntad libre, es decir, relación con los demás seres, lo cual indica que esta concepción substancialista no olvida los aspectos de apertura, dinamismo progresivo y sociabilidad.

Los escolásticos posteriores han seguido con preferencia esta concepción substancialista de la persona. Así Tomás de Aquino presenta como su elemento definitorio a la subsistencia, al ser un yo. Cuyo ser y carácter es el alma racional. Defiende enérgicamente su individualidad y una consideración axiológica al decir que «persona significa lo que es máximamente perfecto en toda la naturaleza, a saber, lo subsistente de naturaleza racional».

Ya algunos autores antiguos, como los griegos, ofrecen un concepto relacional de la persona. Este es formulado luego explícitamente por Ricardo de San Víctor en su definición: «*Persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia*», o sea, «**la persona es una existencia incomunicable de naturaleza intelectual**».

Los pensadores modernos, consideran la substancialidad como algo cerrado y estático. Por eso prefieren la definición relacional. Así tanto neoscolásticos como existencialistas o personalistas destacan en la persona su dinamismo, apertura y comunicabilidad, es decir, su «ex-sistencia», su «ser-hacia». Los personalistas Buber y Nedoncelle definen la persona como relación yo-tú, existencia dialógica y comunión, aunque no pierden de vista la independencia y subsistencia propia, pues esa relación, constituyente de la persona, es pensada como subsistente.

La concepción tradicional ha definido siempre a la persona acentuando sobre todo categorías metafísicas, como substancia, subsistencia, relación... Algunos modernos han insistido en la función cognoscitiva, como Descartes para quien la persona es una cosa pensante. Otros la han definido desde aspectos psicológicos, como Leibniz que pone la persona en la conciencia de sí; o incluso éticos, como Fichte, que la definen como responsabilidad ética en la decisión y en la acción.

Una síntesis de elementos psicológicos y éticos aparece en Kant. Según éste, el hombre es una persona, lo que le eleva infinitamente sobre los demás seres vivientes, porque tiene un yo en su representación. Además, la unidad de la conciencia, por encima de todos los cambios, revela que es una sola e idéntica persona. Pero lo más interesante es cómo se constituye la persona mediante el ejercicio de sus capacidades activas. Por el desarrollo de éstas, el hombre se va perfeccionando. Se libera del dominio mecánico de la naturaleza para elevarse al reino de los fines en sí donde impera la vida moral.

Es evidente la inmensa significación teórica y práctica que encierra una definición del hombre que logre aclarar la especificidad propia de un ser tan ambiguo, complejo y variable, pero a la vez tan universal y abierto, capaz de ensimismarse en su intimidad solitaria y de volcarse en la transformación del mundo,

capaz de la negación radical y de la comunicación plena, capaz de realizar una destrucción total y una creación ilimitada, de un ser que después de querer conocer todas las cosas, busca también conocerse a sí mismo y descubre que, entendiendo todo lo que le rodea, no es homologable con nada de ello.

Para lograr una noción integral y adecuada del hombre en su especificidad personal debe tenerse en cuenta toda la reflexión histórica que ha descubierto y explicitado su aspecto personal. Cada una de las aportaciones del pasado encierra elementos aprovechables. No deben rechazarse, sino integrarse para completar la visión sintética total de la persona.

Podemos aventurar un esbozo definitorio de la persona, pero sin aspirar a presentar una definición formal y cerrada, sino a trazar unos vectores esenciales en torno a los que debe girar, oscilar y articularse la persona. Serían los siguientes:

- a) **Subsistencia propia.** Es la aportación del substancialismo, que implica conciencia y afirmación de sí, y también autoposición, autonomía, independencia el «ser-en-sí» y «ser por-sí». La persona existe por sí. El yo no puede ser algo inherente a otro sujeto, sino que él mismo es sujeto que sustenta otras realidades, entre las que se cuentan las relaciones. Por tanto, la subsistencia es su forma primaria y fundamental de ser, sobre la que pueden existir las otras formas.
- b) **Apertura.** Es la proyección que sale hacia las cosas del mundo, pero sobre todo hacia los otros tú humanos o hacia el Tú absoluto. Esta apertura expresa la intencionalidad de nuestro espíritu y funda la relación, comunicación y entrega personales, tan acentuadas por los modernos. La esencial comunicabilidad hacia el tú, al encontrarse con la proyección recíproca que viene del prójimo, engendra el diálogo, la amistad y la comunión.
- c) **Trascendencia.** Es lo que hace saltar más allá de sí mismo y de las cosas. La persona trasciende al paso del tiempo, a la angostura del espacio, a cada acto, a cada cosa, al mundo, a sí misma. Tal posibilidad nace de la apertura del hombre, que no está preso en sus límites (como un ente material, reducido a su fórmula química), sino que constantemente los supera. Si la persona no se trascendiera, quedaría encerrada dentro de los muros de la individualidad psicofísica y acabaría al final nuevamente inmersa en la realidad impersonal y anónima. De ahí la posibilidad de hablar de valores, ideales o utopías.
- d) **Intimidad y Libertad.** Son atributos esenciales del hombre. El ámbito de donde fluye la creatividad y donde se realizan la reflexión, las valoraciones y decisiones fundamentales. Nunca será completamente perceptible por la propia intuición, a la que siempre quedarán zonas oscuras de su interior. Nunca se podrá exponer al público, al que sólo llegan lo que revelan las palabras de la propia persona. Además, no está determinado o prefijado en su conducta, sino que es libre, o sea, hace brotar su conducta desde su espontaneidad que, aunque piense y evalúe los motivos para obrar no está predeterminada para ser arrastrada a escoger necesariamente uno de ellos.
- e) **Encarnación.** Es lo que enraíza el ser humano a través del cuerpo y luego a través de su cultura, lengua y tradiciones en toda la realidad. En nosotros se concentra la historia del cosmos y luego la historia inmensa del trabajo y la cultura humana. La persona no aparece sin coordenadas, sino poseyendo una constitución somática y estando situada, en un momento del tiempo y en un punto del espacio. Su desarrollo debe asumir estas conexiones que le han sido dadas. Sus aspectos (salud, sexo, época, familia, país) por una parte representan un límite, más por otra ofrecen los medios reales desde los que la persona abre sus posibilidades.

Estos rasgos definitorios de la persona no se presentan aquí como notas en estado puro, completo o, menos aún, estático. Más bien tienen el aspecto de caracteres vitales que, sin perderse jamás del todo, oscilan, progresan, vacilan, crecen o disminuyen. Así la persona, manteniendo su núcleo y tendencia fundamental, se vive en constante dinamismo y realización, sin fijarse jamás. La complejidad y dinamismo del ser humano impiden confeccionar sobre él un saber acabado, definitivo y completo. El hombre renueva su vida sin cesar, y crea nuevos modos de actuar y relacionarse. A este ser de la persona debe responder su conocimiento, abierto, expansivo, progresivo.

Los anteriores rasgos descriptivos revelan la grandeza y capacidad del hombre para adaptarse, abarcar, y de este modo dominar, la realidad. Pero dejan ver también su carácter paradójico en las tensiones entre autonomía y relatividad, entre transcendencia y encarnación, entre intimidad y exterioridad...

De estas polaridades brota la dialéctica de la persona con su ilusión y su dramatismo, con su riqueza y sus rupturas, con su impulso y sus límites. Esa identidad oscilante de la persona, frágil e insegura, pero dinámica y plena de posibilidades, reviste gran importancia existencial. Y no debe olvidarse cuando un educador tropieza en los cambios y vacilaciones del educando.

Son las estructuras esenciales de la persona las que han de determinar las líneas formativas de la personalidad individual, tanto al confeccionar su autoimagen y autoconcepto, como en su proyección en sentido ético, social o político. Un concepto justo de la persona debería ser el criterio orientador de toda iniciativa pedagógica, jurídica, económica, política, técnica... digna de llamarse humana.

En algunos círculos actuales se pretende contraponer la definición de individuo (entidad psico-física, cósmica, cerrada, negativa) con la de persona (espiritual, abierta, libre, transcendente). Pero ambos no se contraponen. Más bien son inseparables y complementarios, pues lo psicofísico está integrado en la persona, y ésta no disminuye, sino que acentúa la individualidad. Parecidos problemas se plantean a veces contraponiendo persona y sujeto o persona y yo.

9.3 DESCRIPCIÓN DE LA PERSONA

Los anteriores rasgos de la persona, expresión del ser somático-espiritual del hombre, no sólo manifiestan su identidad y sus proyecciones fundamentales, sino que ya revelan en la inabarcabilidad de su contenido el carácter indefinible e inobjetivable de la persona. En línea con el existencialismo y el personalismo, no se ha pretendido aquí presentar una noción estricta de la persona. Sería vano intento, pues todos sabemos que la persona es «inefable», es decir, nunca su realidad podrá encerrarse en una definición.

Esto nos lleva a la afirmación de que la persona es un misterio; no un problema. Un problema siempre puede encontrar una solución que lo resuelva de una vez. En cambio, la persona es un misterio. El interior humano, como decía Heráclito de Éfeso, es «tan *profundo que nunca llegarás a sus confines, aunque recorras todos sus caminos*». Pero que sea misterio no significa que no sepamos nada de ella. Al contrario, podemos saber y decir muchas cosas, pero nunca las sabremos todas, ni del todo. Nunca quedará totalmente clara y evidente la hondura de la persona. Por mucho que conozcamos, aún quedará mucho por conocer y descubrir.

El hombre es vida y libertad, dinamismo y fantasía, expansión y descubrimiento. Por tanto siempre ofrecerá nuevos horizontes en su desplegarse por el tiempo y el espacio. Nunca se podrá encerrar en las

paredes rígidas de una fórmula. Sus dimensiones fundamentales (existencia, relación, subsistencia, corporeidad, encamación, afectividad, limitación, sexualidad, historicidad, intimidad, libertad, mortalidad...) no soportan las medidas de una definición estricta.

Pero son susceptibles de una descripción que ilumina amplios y profundos aspectos de lo humano. Veamos algunos rasgos constitutivos de la persona, sin olvidar que nuestro lenguaje es inevitablemente teórico y general. La vivencia e intuición concreta de las dimensiones explicadas es algo propio de cada uno. En su realización existencial reciben aspectos diversos en cada caso. Sin embargo, la insistencia reflexiva en los mismos, aunque siempre deficiente, no deja de aportar sugerencias positivas para enriquecer el autoconcepto y la orientación de cada uno.

9.4 DIMENSIONES INDIVIDUALES

La persona en sí misma, en su ser individual, nos ofrece una serie de aspectos propios, que se viven en el ámbito de la singularidad, a la que constituyen. Así:

- a) **Corporalidad:** Es dato de evidencia inmediata. Es imposible saberse existir o sentirse existir y no conocerse inmediatamente como un yo encamado. Al descubrir el yo, el cuerpo aparece como integrante esencial del mismo. De ahí que el cuerpo no sea algo que tengamos, sino que es nuestro mismo yo. El cuerpo configura los límites físicos del yo; proporciona el substrato que sostiene y expresa en signos la vida psíquica del sujeto y es su entronque con el mundo, tanto inorgánico como viviente, del que recibe influjos y sobre el que actúa con el trabajo. El cuerpo determina también la constitución, el temperamento y el sexo, que condicionan las demás facetas de la persona.
- b) **Mundanía:** Por el cuerpo nos vinculamos «hacia-abajo» con todos los demás cuerpos y con el cosmos en general: «somos-con-los-demás-cuerpos» y a través de él asumimos todos los grados (mineral, vegetal, animal) que se suceden en el mundo. El cuerpo también nos vincula, cruzando todas las generaciones de nuestros antepasados y a través de los animales antecesores del hombre a los orígenes de la vida, y al origen y evolución primitiva del cosmos. Todos los pasos y adquisiciones del tiempo pretérito se concentran en nosotros.
- c) **Espacialidad:** Cada hombre vive inevitablemente un espacio que permite el movimiento y expansión de su vida y su cuerpo. Se instala en él y de él se preocupa. El espacio vivido enmarca la persona y la configura. Su distancia exige esfuerzo; su ámbito abre posibilidades. El espacio, bajo la forma de paisaje, es un envoltorio de impresiones. El cuerpo es el primer ámbito propio, y por él vivimos los sucesivos horizontes y formas de nuestro espacio. El espacio propio se va ampliando desde el vestido a la casa, pueblo, a la comarca... a la Tierra y a todo el cosmos.
- d) **Temporalidad:** La persona en su integridad psicofísica vive distendida en el tiempo. Está inscrita en el presente temporal que rueda entre los vacíos del pasado, que ya no existe, y del futuro, que todavía no existe. Tal instalación en el tiempo no es casual o exterior, sino brota de la entraña misma de nuestro ser finito y temporal, que no puede vivir, conocer ni actuar en simultaneidad, sino un punto tras otro. Ser hombre es pasar sin vuelta, avanzar sin retomo, gastarse sin remedio. Al final, la muerte inexorable corta ese hilo. Somos seres históricos; es más, somos historia. Incluso al realizar lo que tenemos de intemporal y eterno lo realizamos desde nuestra vivencia temporal.
- e) **Espiritualidad:** El carácter espiritual de su intimidad anímica es una propiedad del hombre que le eleva sobre los demás seres del mundo. La espiritualidad se manifiesta en las ideas abstractas que desbordan los límites de la sensación, en la reflexión que mira su propio interior, en la libertad que

supera el determinismo de lo material o somático, en la creatividad indefinida, en la afirmación de los valores ideales, en las tendencias hacia lo superior que hasta pueden contradecir las inclinaciones instintivas.

La esfera espiritual de la persona no es algo transitorio o accidental, sino su unidad y permanencia bajo la dispersión inestable y fugaz de los actos psíquicos. La espiritualidad posibilita la creatividad, la trascendencia, la intimidad, la libertad y la subsistencia de la persona.

- f) **Unicidad:** Cada persona es radicalmente original, no sólo respecto a la naturaleza, sino también a los demás hombres. Ya nuestra constitución somática se edifica sobre una dotación genética singular y única. Pero es en la vivencia radical de nuestro yo, donde sentimos soledad, separación y distancia, insalvables e insuperables en cualquier comunicación. Tal soledad, que puede ser más o menos intensa, es la base del ensimismamiento por el que ahondamos nuestra intimidad y nos hacemos conscientes de nuestra independiente singularidad. Como escribió Ortega y Gasset: «*La vida humana, por intransferible, esencialmente es soledad, radical soledad... Sólo en nuestra soledad somos nuestra verdad*». Esa soledad y unicidad no es egoísmo o exclusividad, sino que exige y hace posible la comunicación. Volviendo a Ortega: «Desde ese fondo de soledad radical que es, sin remedio, nuestra vida, emergemos constantemente en un ansia no menos radical de compañía».

Tal soledad se experimenta en la libertad, la responsabilidad, la opción vocacional, el amor, las entregas o renunciaciones y la muerte. Al tomar las grandes decisiones de la vida, se percibe cómo ese arranque hacia el misterio lo emprende solamente el yo, sin que nadie lo supla ni siquiera participe en él. La persona es un punto único de recepción y de salida de las líneas clave de la existencia. Pero la unicidad, para ampliarse y confirmarse, lleva a la compañía y a la amistad. Estas nunca pueden borrar la individualidad singular. Existir como seres singulares ante los otros supone existir con los otros. La comunicación es tanto más rica cuanto mayor sea el ser singular que se comunica. Y éste será tanto más él mismo cuanto más se comunica.

9.5 DIMENSIÓN SOCIAL DE LA PERSONA

En el acto de autoconciencia mediante el cual se autodescubre el yo, éste se percibe ya como distinto de lo que no es yo, o sea, las cosas y los otros yo. El otro yo es un tú, descubierto en el mismo acto originario en que uno descubre su propio yo y el ser real externo. Por tanto, el tú no es conocido desde lo exterior por una deducción o razonamiento, sino que se descubre como constitutivo del yo: el yo sólo es yo implicando un tú.

Esta proximidad está presente en las raíces de la naturaleza humana constituyéndola. La filosofía personalista ha insistido en que toda realidad posee una estructura dialógica y relacional. El ser humano no se puede entender como un sujeto aislado. El hombre, en efecto, es social desde su constitución básica como persona. Y para su realización humana debe cultivar la relación originaria con el tú. Tal relación es de distinción, pues yo no soy el otro, y de unión, pues yo no puedo ser sin el otro. Como proclama Karl Jaspers: «*El individuo no puede llegar a ser hombre por sí mismo. El ser-sí-mismo únicamente puede realizarse en comunicación con otro ser-sí-mismo. Únicamente en común con los otros puedo yo patentizarme en el movimiento por el cual nos abrimos los unos a los otros. La propia libertad únicamente puede existir cuando también el otro es libre*».

De una forma más empírica la sociabilidad de la persona se prueba por la existencia de hondas inclinaciones sociales en el hombre, tanto biológicas como espirituales, por el lenguaje que reclama

interlocutor, así como por la necesidad de los otros para suplir las indigencias humanas y lograr la perfección.

La sociabilidad exige una superación del individualismo mediante la unión, pero no permite la anulación física o mental de nadie. Nadie se puede diluir, ni siquiera el sujeto que inicia la relación, como sugiere Levinas al decir que «*el hombre es alteridad*». No se puede disminuir al yo para afirmar la alteridad del otro, porque eso sería también rebajar al otro. Hay que afirmar rotundamente al sujeto, pero proyectado hacia los demás, con lo que su grandeza aporta riqueza hacia los relacionados. Se expresa esto con la categoría de comunión, que es comunicación sin fusión, pero sin oposición. De este modo se salvan la unión y la distinción. Este equilibrio entre soledad y compañía, yoidad y proximidad, unión y distinción debería ser el criterio-guía para las relaciones humanas.

10 EL ALMA HUMANA

10.1 SOBRE EL PROBLEMA DEL ALMA

Bastaría con poder llegar a la convicción razonable de que el concepto de alma no es un pseudoconcepto, una idea irrelevante o inútil, sino que denota lo que en el hombre late de más irrenunciablemente humano. Y que, consiguientemente, a una antropología donde este concepto no entre en consideración o se rechace, se le escapará siempre lo que le debiera ser más propio; ya no será *antropología* sino otra cosa.

Para decirlo con una expresión de Thielicke: tiene que haber en el hombre un “momento óntico” que respalde *objetivamente* su inalienable singularidad frente al resto de lo real. Por otra parte, no conviene minimizar las dificultades que entraña el cometido de definir positiva o “esencialísticamente” el alma. El que no podamos definir la naturaleza esencial de una realidad no autoriza a desechar su existencia. Como observaba Popper contundentemente, si no sabemos qué es la materia, a nadie debería escandalizar que no sepamos qué es el espíritu (Armstrong).

La aserción teológica del alma es *funcional*; está en función de la dignidad y valor absoluto del único ser creado que es “imagen de Dios”. Desde tal perspectiva, la teología puede derivar de la Biblia su discurso sobre el alma, independientemente de que el término sea o no bíblico y de que la concepción bíblica del hombre se ajuste o no al modelo antropológico que ha originado la pareja conceptual alma-cuerpo.

Alma es, *al menos*, la estructura, la “forma del cuerpo humano”, como declarara el concilio de Vienne. La diversidad funcional, estructural, cualitativa, del ser *cuerpo* propio del hombre está demandando una peculiaridad entitativa, ontológica, del mismo ser *hombre*.

En este sentido *alma* es, cuando menos, un postulado de todo discurso ajustadamente antropológico que aspire a proferirse acerca de la condición humana. Con esta acepción *funcional*, al menos este contenido mínimo del mismo se encuentra en el humanismo de Bloch o Heidegger, así como en el emergentismo de Bunge. Todos estos pensadores otorgan al hombre un *plus* que lo yergue sobre la realidad circunvecina.

Recapitulemos. El concepto *alma* es irrenunciable para toda antropología humanista desde el momento en que se convenga en designar con dicho concepto, como mínimo, la diferencia cualitativa, entitativa, que destaca al hombre de cualquier otra realidad mundana. Entendida como función de la singularidad de lo humano. Decir “alma” (o “mente”, o “espíritu”) equivaldría a decir *materia autotranscendiéndose realmente hacia lo nuevo, lo distinto, lo ontológicamente más rico y superior*.

10.2 “IMAGEN DE DIOS”

Antes de exponer sintéticamente la tesis tomista del *anima forma rnateriae*, superadora tanto del monismo como del dualismo antropológico, es oportuno evocar el trasfondo bíblico que la precede e inspira.

El hombre es, en efecto, según la Escritura, “imagen de Dios”. Con esta expresión se reivindica para el ser humano su carácter único, su singularidad entitativa, su condición de valor absoluto e intangible, de fin no mediatizable. En cuanto *representación* (ésa es la función de la imagen) del creador, el hombre preside la creación y la gobierna; siendo inmanente al orden de la realidad mundana, la trasciende y se destaca

de ella para domiciliarse en los aledaños de la realidad divina. En cualquier caso, no es una realidad como las demás; con su aparición se abre en el espacio de la creación una brecha incolmable.

De la categoría bíblica “imagen de Dios” es menester deducir lo que denominamos *concepción funcional del alma*; en dicha categoría se implica la repulsa del monismo materialista-fisicalista.

Por otra parte, el hombre es visto en la Biblia como unidad psicósomática. El vocabulario antropológico bíblico desconoce el binomio alma-cuerpo y describe al ser humano indistintamente como carne animada o como alma encarnada en todo caso, no como composición de dos realidades yuxtapuestas, sino como una única realidad, no por pluridimensional menos unitaria.

La lectura bíblica del fenómeno humano no podrá ser ni monista ni dualista.

La búsqueda de este justo medio entre monismo y dualismo discurrió generalmente por los inciertos caminos del compromiso más o menos afortunado y el equilibrio inestable. Consecuencia de lo cual es la sorprendente imprecisión y fluidez que revisten a lo largo de la entera edad patristica las nociones clave de *alma*, *cuerpo* y *unión alma cuerpo*. Con el nacimiento y desarrollo de la teología las cosas no mejoran; la situación en la teología anterior a Tomás de Aquino oscila entre el platonismo extremo de Hugo de S. Víctor y el unitarismo de Gilberto Porretano.

El empleo de las categorías aristotélicas permite dar al fin con la precisa vía media entre monismo y dualismo, que mantiene intacta, por un lado, la intuición bíblica del hombre-unidad psicofísica y autoriza, por otro, el empleo de la terminología alma-cuerpo, mas exonerada ya de la hipoteca dualista que gravitaba sobre ella desde sus orígenes.

Según Santo Tomás (y éste será el punto de partida de su antropología) el hombre consiste en la unión sustancial del alma y la materia prima, y no del alma y el cuerpo. Lo que existe realmente es lo unido; en el hombre concreto no hay *espíritu* por un lado y *materia* por otro. El espíritu en el hombre deviene *alma*, que no es un espíritu puro, sino la forma de la materia. La materia en el hombre deviene *cuerpo*, que no es una materia bruta, sino la informada por el alma.

Pero volvamos a lo que en realidad nos importa. El hombre (venimos diciendo) es, según la fe cristiana, “imagen de Dios”. Para desarrollar esta concepción del ser humano en el lenguaje filosófico de la tradición occidental, Tomás de Aquino ha elaborado una antropología en la que los términos *alma-cuerpo* adoptan una significación enteramente nueva; sólo así se salvaguardaba la originalidad del paradigma antropológico bíblico, para el cual el hombre es *cuerpo*, lo avecindado en la tierra, lo genéticamente emparentado con ella (pues de ella fue sacado), y es a la vez lo entrañablemente familiar a Dios, su doble, su icono y, en consecuencia, *persona*, sujeto dialogalmente referido a El *alma*.

Precisamente porque la fe cristiana no cree que el hombre se baste a sí mismo ni se agote en el coto cerrado de su inmanencia, ha de asignarle una capacidad de apertura hacia lo otro, de comunicación con lo diverso y trascendente, de recepción de esa trascendencia; ha de hablar de él, en suma, en términos de sujeto, espíritu, *alma*, y no sólo en términos de objeto, materia, cuerpo. *Alma* mienta así la idoneidad única del hombre para vivir en referencia constitutiva, irrenunciable, *personal*, a Dios.

11 EXISTENCIA CORPÓREA

11.1 EL PROBLEMA

La realidad del cuerpo, la relación del sujeto con él y el significado de la existencia corpórea condicionan ampliamente la comprensión del hombre.

Puntos de la reflexión desde la experiencia con el cuerpo:

- profunda unidad
- imposibilidad de identificarse

Concluye: el hombre es su cuerpo, también podemos decir que tiene un cuerpo porque no puede poseerlo del todo...al llegar la muerte, la libertad personal pierde por completo el control del cuerpo.

11.2 EL HECHO DE LA EXISTENCIA CORPÓREA

Existencia como UNICIDAD: personas individuales y radicalmente irreducibles vinculadas orgánicamente por la materialidad genética.

Los enfoques religiosos o morales cargados de prejuicios terminan por impedir un correcto acercamiento al problema antropológico...se concluye que el cuerpo es algo de lo que hay que liberar al hombre.

Todo debate en torno al hombre: historia, trabajo, valores, ecología...acaban determinados por el enfoque y las interpretaciones al problema del cuerpo humano que se disuelve en tres problemáticas clave:

1. la unidad del hombre con su cuerpo y distinción dentro de la unidad del hombre
2. significado de la existencia corpórea
3. igualdad entre el hombre y la mujer

11.3 ANTROPOLOGÍAS DUALISTAS Y UNITARIAS

Nadie pone en duda que el hombre tiene un cuerpo y vive su existencia por medio del mismo. Los problemas surgen en ese vínculo con tres posturas:

- a) Antropologías pre filosóficas o religiosas

En **Homero**: no aparecen significaciones dualistas que aparecerán más tarde en Platón, presenta una *psyche* (alma) NO en oposición al cuerpo – *soma* (cuerpo) meramente material, el cadáver. El cuerpo es una yuxtaposición de órganos o elementos separados. Así la interioridad del hombre se vive en la exterioridad sin que haya una verdadera distinción [ej. Miedo: sentimiento a la vez que huida ante un peligro].

En la **antropología judía** tampoco se da el dualismo, *sarx*: como la parte del ser vivo del hombre, su materia viva. *Nefesh*: la respiración vital recibida de Dios, una especie de alma. *Ruah* – espíritu: capacidad de escuchar a Dios. Esta visión no significa dualismo de contraposición espíritu-carne sino una relación distinta del hombre con Dios o el enfoque fundamental de la vida en relación –orientación a Dios. Lectura del hombre como creatura y su relación con Dios.

La antropología del Nuevo Testamento tiene gran influjo judío y trazas helenísticas, la contraposición carne-espíritu solo pretende distinguir al hombre renovado por la gracia divina de la salvación del pecaminoso.

b) Antropologías filosóficas de corte dualista

En el **dualismo platónico** aparece el alma con naturaleza divina e inmortal y el cuerpo como lo corruptible, material y temporal. El alma es superior al cuerpo y no está contenida en él pues pertenece a otra realidad superior. Platón no pretende remarcar la división cuerpo y alma sino el significado del cuerpo y del mundo material para que el hombre se realice moral y religiosamente.

Pasando al **dualismo cartesiano** vemos como el cuerpo (*res extensa*) se distingue ontológicamente del alma espiritual (*ego*, sujeto). El cuerpo es definido como mero mecanismo, no necesita del alma para explicar su funcionalidad. El alma es conciencia pura en interacción real con el cuerpo, vínculo esencial. [ej. Barca y barquero].

El **dualismo de Malebranche** absolutiza el dualismo cartesiano y el vínculo alma-cuerpo es el pecado original. Formula el ocasionalismo: el entendimiento y la voluntad del hombre no pueden regir los movimientos del hombre, así hace a Dios un verdadero ‘*deus ex machina*’ que toma el control con ocasión de los pensamientos y los actos de la voluntad. Sin embargo, **Leibniz** le reprocha el uso de un milagro continuo para explicar la relación alma-cuerpo y recurre a la ‘armonía preestablecida’.

c) Antropologías filosóficas que defienden la estricta unidad del ser humano

Aristóteles y Tomás de Aquino son las figuras clave.

Aristóteles se desarrolla su teoría del *hilemorfismo*: el *cuerpo* es la materia viva y su forma sustancial es la *psyche* o alma. Son aspectos de un mismo compuesto vivo. A pesar de la inseparabilidad del cuerpo y el alma, introduce la *nous* o entendimiento que necesita al cuerpo para actuar y es introducida en el hombre por Dios. Solo la *nous* perdura tras la muerte.

Tomás de Aquino reformula a Aristóteles y así en la relación del alma con el cuerpo aparece una doble unidad, de naturaleza (solo naturaleza humana, sin componentes divinos) y de ser (todo hombre es un ser singular). El cuerpo recibe su existencia y dignidad del alma espiritual, todas las funciones corporales orientadas a la vida específicamente humana. Sin embargo, a diferencia de los sistemas aristotélicos, todo sujeto es capaz de ejercitar activamente la inteligencia –elimina el *nous*. El alma es sustancia espiritual creada por Dios, existe tras la muerte pues es incorruptible aunque ha sido creada para animar un cuerpo.

11.4 INSUFICIENCIA DEL DUALISMO ANTROPOLÓGICO

a) Puntos débiles del dualismo antropológico

- La existencia de dos elementos contrarios **no se capta** en la experiencia concreta
- La historia muestra teorías estrambóticas para **negar lo evidente** de la unicidad del hombre

b) La unidad vivida

Se advierte inmediatamente en la **vida**: cada individuo se tiene por sujeto único de sus acciones que experiencia en el cuerpo la vida misma. Cuando la conciencia –entendida como actividad sensorial y corporal– se pierde, se pierde toda actividad humana. El pensamiento va unido a una

palabra que lo expresa...estos pensamientos dan lugar a una cultura: realización personal, desarrollo, etc...el mundo se constituye como espacio de interacción e intercambio.

c) Cuerpo orgánico y cuerpo humano

Gabriel Marcel apela a revisar la expresión yo “tengo” un cuerpo. No es una posesión exterior, no puedo deshacerme de él, lo identifico conmigo mismo...debemos decir yo “soy” mi cuerpo. Por tanto cada hombre puede ser considerado como: *cuerpo orgánico y cuerpo humano*. **Cuerpo orgánico**: a estudiar los aspectos físicos, químicos, etc...sólo aproximación parcial a la realidad del cuerpo humano. **Cuerpo humano**: al considerar la intervención en la realización de la persona, no es un organismo ajeno a la voluntad o el entendimiento sino que se expresa y realiza a través del cuerpo.

11.5 EL SIGNIFICADO DEL CUERPO HUMANO

HUMANO: Toda la persona humana en sus relaciones y aspectos constitutivos. Las estructuras biológicas y fisiológicas del cuerpo orgánico y objetivo forman parte del significado humano del cuerpo, pero por sí solas no pueden expresar ni garantizar su significado humano. Ej. Mano se diferencia de una garra animal, la calificamos de “humana” al ver el uso que el hombre tiene de ella.

Significados a la luz de la totalidad de la existencia humana

- Respecto al **individuo**: lugar de actuación y realización
- Respecto a **los demás**: comunión, el cuerpo es lugar de dependencia y encuentro, de reconocimiento
- Respecto al **mundo**: intervención humanizadora, instrumentalización y cultura del mundo

El cuerpo lugar de actuación del hombre: Todo ser humano desarrolla su inteligencia, voluntad, libertad....trabajando y esforzándose en el trabajo o estudio. Toda actividad se limita por el propio organismo: tiempo, lugar, enfermedad, muerte...

El cuerpo como orientación fundamental hacia los demás: la primera forma fundamental de presencia consiste en el hecho de existir en este mundo, ser constitutivamente con y frente a los demás. También se da con la pertenencia a un grupo humano concreto en el que cada individuo busca reconocimiento. Se da una tercera forma en la voluntad de amar, promover a otro individuo...en sentido más profunda es presencia creadora. Estas formas de presencia tienen su contrario en las formas de ausencia, la separación o el dolor son una sombra de la existencia humana.

El cuerpo como lenguaje: la dimensión humana se muestra profundamente como lenguaje; desde el más primario del llanto o la risa, el tacto o los más creativos como la danza, vestimenta. Lo que el hombre es y quiere ser se expresa de forma parcial mediante la palabra. Para realizarse plenamente, debe vivir y realizarse junto a otros y en beneficio de otros.

El cuerpo como principio de instrumentalidad: en su actuar sobre el mundo, el cuerpo no es un instrumento que adaptar para tener funcionalidad sino que el cuerpo es quien manipula, humaniza, mejora y construye el mundo...lo que denominamos principio de instrumentalidad. Es el cuerpo quien se sirve de instrumentos – a base de aprendizaje y adiestramiento – para transformar el mundo, reconociendo al otro. Solo lo instrumentalizamos cuando donamos los órganos para que otro pueda salvar su vida.

El cuerpo como límite: tenemos límites reales e indiscutibles, muchas veces no logramos expresar nuestras intenciones. Por otro lado, el cuerpo es limitado: podemos fallar, padecer o seguir impulsos hacia algo que realmente no queremos llegar...pero sobre todo...estamos irremediabilmente “condenados” a morir.

11.6 CONDICIÓN SEXUADA. IGUALDAD HOMBRE - MUJER

El carácter intersubjetivo del ser humano y su corporeidad encuentra una expresión peculiar en la bipolaridad varón y mujer. Se mantiene una polaridad de complementariedad psicológica a la par que biológica: hombre y mujer se expresan de distinto modo en perfecta tensión. Estas diferencias, se entienden en la actualidad como productos culturales ya que se da la plena igualdad en el encuentro de los sexos, encuentro de dos libertades. Pero sin ignorar el condicionamiento biológico y psicológico, nunca habrá una identidad perfecta entre el varón y la mujer...antes que ser una persona de otro sexo, una mujer es libre y se proyecta en el mundo de manera radicalmente igual al hombre.

A causa de la unidad del hombre con el cuerpo, la sexualidad es también un **rasgo característico de la persona**. El carácter humano del cuerpo está marcado por la sexualidad. No se puede infravalorar la importancia del dinamismo sexual en el logro de una persona equilibrada. No se puede tomar a la ligera la orientación de la mujer a la maternidad, con las consiguientes repercusiones en el ámbito psicológico y en los comportamientos sociales. Por eso las teorías antropológicas que quieren separar la sexualidad de esta base corpórea resultan abstractas y racionalistas.

A nivel psicológico es indiscutible que se dan resonancias y rasgos distintos en el hombre y en la mujer. Si las **polaridades psicológicas** son en gran parte creaciones culturales, en todas las culturas hay una división de tareas y se diseñan polaridades peculiares. En el encuentro interpersonal entre personas libres, en el ámbito de una cultura determinada, la libertad tenderá a crear polaridades complementarias que expresan a la vez la alteridad de las personas y su orientación mutua. **El varón se constituye como tal frente a la mujer, y la mujer se constituye como tal frente al varón.**

11.6.1 Significado “humano” de la sexualidad

El significado «humano» del varón y de la mujer radica esencialmente en la relación entre personas, es decir, en la reciprocidad del encuentro de seres personales encarnados. Todo el misterio de la sexualidad «humana» está en este encuentro intersubjetivo o interpersonal, que no puede separarse de las condiciones corpóreas.

En este contexto del **encuentro personal** es donde se revelan ahora las **posibilidades «humanas»** de todos los componentes del varón y de la mujer: las diferencias fisiológicas, el erotismo, los rasgos psicológicos, las variables culturales, sociales y económicas. Todas son posibilidades de lenguaje y reconocimiento del otro como otro.

A la sexualidad le corresponde específicamente la **fecundidad** que no sólo está prevista en la estructura biológica y fisiológica del varón y de la mujer, sino que humanamente posee también una dimensión interpersonal: instauración de un nuevo diálogo con un nuevo ser, transmitir verdad y valores que dan a la existencia humana su razón de ser, vivir el mutuo reconocimiento como varón y mujer en el trabajo común por el hijo.

La estructura varón-mujer manifiesta, pues, profundamente la **naturaleza interpersonal** del ser humano. Y es, al mismo tiempo, el camino principal para realizarla.

12 EXISTENCIA CON LOS OTROS

Hacia el año 1920 se empieza a producir un cambio profundo en el pensamiento moderno sobre el hombre. Por un lado la insatisfacción ante la psicología empírica y la psicología racional conduce a la creación de la antropología filosófica. Algunos pensadores critican radicalmente una de las tesis principales que ha mantenido la interpretación del hombre en la época moderna, a saber, el hombre concebido principalmente como conciencia individual que se centra sobre todo en la interpretación racional y científica del mundo. Al mismo tiempo **se trata de recuperar la conciencia primaria de que el hombre es un sujeto personal que existe en el mundo con otros sujetos humanos**. Sin embargo, habrá que esperar al final de la Guerra mundial para que este enfoque se vaya consolidando en el ámbito de la antropología filosófica.

Esta transformación del pensamiento antropológico tiene mucho que ver con la experiencia histórica del hombre occidental del siglo XX. Algunos hechos mayores han puesto en crisis la verdad y el cimiento de las antropologías que sustentan la civilización moderna: las Guerras mundiales sin precedentes; la pobreza y miseria de gran cantidad de población; la violación de la libertad y de los derechos humanos en nombre de grandes ideologías históricas; el vacío interior y, recientemente, el desmoronamiento de estas ideologías y la crisis de los grandes sistemas de sentido; la soledad del hombre moderno, que en medio de una cierta abundancia de bienes, se halla sin casa en este mundo, etc. **Los excesos de miseria humana han revelado el carácter unilateral y la idea errada del hombre que ha presidido en buena parte la cultura moderna.**

12.1 DE LA «EGOLOGÍA» A LA DIMENSIÓN INTERPERSONAL

La reflexión sobre el hombre ha estado condicionada durante siglos por el planteamiento que se hizo del problema antropológico al comienzo de la época moderna. Es, pues, importante que nos refiramos, aunque sea brevemente, a ese planteamiento.

12.1.1 Exaltación y pérdida del yo en el racionalismo

a) *Absolutización del ego en la filosofía de Descartes*

El pensamiento de Descartes (1596-1650) se caracteriza por una cierta absolutización del *ego*. Su filosofía se sitúa en el «giro antropocéntrico». El sujeto individual es tan grande y poderoso que puede encontrar en sí el fundamento incontestable de la verdad y del conocimiento. La verdad del hombre más aún, el fundamento de la filosofía reside, pues, en el hombre mismo, es decir en la conciencia individual.

Este modo de entender el sujeto (*ego*) como una conciencia cerrada y autosuficiente plantea ya problemas hondos en la filosofía de Descartes a la hora de pensar la relación con los demás. Si el *ego* se conoce con una evidencia especial, de forma inmediata y sin intermediarios, para afirmar la existencia del otro se requiere algún juicio de la razón, una especie de razonamiento. Pero este razonamiento no nos proporciona una certeza absoluta.

b) *Eclipse del sujeto individual en el idealismo poskantiano*

El idealismo kantiano lleva hasta sus últimas consecuencias la línea antropológica de Descartes, o sea, la insistencia en el *ego* como fuente de pensamiento racional —filosofía y ciencias—.

Los grandes filósofos idealistas posteriores a Kant, sobre todo J. G. Fichte, F. W. Shelling y G. W. Hegel afirman explícitamente la inconsistencia metafísica y la insignificancia del sujeto individual. Este idealismo filosófico ignora y niega ampliamente el problema antropológico del sujeto concreto que existe con otros en el mundo. En él no hay lugar para la dimensión de la finitud, de la libertad y de la responsabilidad personal. Tampoco hay lugar para la esperanza. No se presta atención a la trascendencia del otro, el cual de ningún modo puede ser constituido por mi razón.

12.1.2 Exaltación y pérdida del sujeto en el pensamiento social

Respecto al pensamiento social, se perfila una evolución similar en la época moderna. Las antropologías implícitas que dominan durante mucho tiempo las relaciones sociales y en gran medida también el pensamiento pedagógico y religioso, exaltan el valor del *ego*. Las miserias de esta antropología, demasiado centrada unilateralmente en la autosuficiencia del sujeto individual (sobre todo en el plano económico y social), acaban provocando la reacción contraria, a saber, la ideología colectivista, donde el sujeto individual se pierde por completo (degradándose al nivel de cosa u objeto).

12.1.3 La relación constitutiva con otros seres humanos

M. Buber y E. Levinas son dos exponentes significativos del gran giro en la antropología filosófica del siglo XX.

a) *La antropología dialogal o intersubjetiva de M. Buber*

En el conocido libro **Yo y tú** se rechaza la comprensión antropológica del hombre exclusivamente a partir de la relación con la materia y se insiste en la relación con el otro, la relación con la materia se denomina generalmente experiencia, y la relación con los demás seres humanos se llama encuentro. A las mismas dimensiones del hombre se las llama «saber» y «diálogo». Al hombre no se le puede definir como conciencia cerrada (Descartes), ni como ego absoluto (idealismo), ni como número en la colectividad (marxismo), sino que es, por definición, un ser en relación con otros sujetos humanos. Es indudable que la relación yo-tú no se puede separar de la relación con el mundo.

La tesis fundamental de M. Buber es que la relación con el tú no es una relación cualquiera, sino la relación por excelencia, el hecho primario de toda antropología e incluso de toda filosofía. Es en el encuentro con los demás seres humanos donde el hombre individual toma conciencia de que es un sujeto. Respecto a la relación con el mundo material puede compararse con la relación patrono-esclavo (según la terminología de Hegel). Está regido sobre todo por la praxis y por la voluntad de dominar el mundo. La relación con el tú es muy distinta. Antes de relacionarse con el mundo, el sujeto se relaciona con el otro (tú). En la relación con el tú, se excluye todo señorío del yo sobre el tú y del tú sobre el yo.

En el pensamiento de M. Buber la realidad intersubjetiva no está separada del Dios creador que hace que el hombre exista. Por eso el encuentro con el tú se interpreta también como una especie de apertura hacia Dios. La relación con el tú está vinculada a la relación con el Tú absoluto.

El tú es, para M. Buber, un misterio incomprensible que se escapa a la experiencia científica. Del tú no se puede disponer. El tú no es jamás un «objeto». Al otro jamás se le llega a «conocer» del todo, sino que se impone como un misterio incomprensible en el que se refleja el parentesco divino.

b) *E. Levinas: el primado del otro desde la ética*

La antropología de E. Levinas se centra radicalmente en la primacía del otro.

Según E. Levinas, las antropologías dominantes en el ámbito europeo desde Descartes son «egologías» por estar dominadas por el *ego* y por la búsqueda de totalidad, bien reduciendo todo lo real al ego racional (Descartes y el idealismo), bien reduciendo todo a la absoluta libertad del yo (Sartre), o bien reduciendo todo a una clase social (dictadura del proletariado). Conocer, gozar y transformar el mundo se consideran unas realidades solitarias. Ahora bien, estas antropologías llevaron a las dos Guerras mundiales y a una profunda negación del prójimo.

La segunda idea central de la antropología interpersonal de Levinas es la decidida primacía del otro. La presencia del otro rompe la autosuficiencia del mundo «económico», cuyo centro es el yo. La novedad radical del otro presenta dos aspectos:

- 1) la certeza del otro como otro se impone por sí misma, y lleva al hombre a una verdadera experiencia metafísica;
- 2) el reconocimiento del otro no se produce solamente a nivel personal y privado, sino que asume un carácter esencialmente ético: el otro exige que se le reconozca en el mundo, porque constitutivamente es un ser indigente.

El otro no existe porque yo piense en él o porque sea capaz de formular teorías fundamentadas que confirman su existencia. El otro irrumpe en mi existencia, se impone por sí mismo, se asoma con su propia luz y se presenta con una certeza que no admite duda.

Según Levinas, la certeza o el reconocimiento del otro—a nivel metafísico y cognoscitivo— no se puede separar del reconocimiento concreto del otro en el mundo.

Es importante señalar que la relación interpersonal es para Levinas, el lugar donde se manifiesta Dios, el totalmente Otro. La necesidad del otro, su presenciasoberana, es algo trascendente y absoluto que trasciende la voluntad arbitraria del otro. En el fondo, que exista de este modo no depende de él. Encontrarse cara a cara con el prójimo es encontrarse en cierto modo ante el Altísimo, que exige que se le reconozca mediante el reconocimiento del otro. «La dimensión de lo divino se abre a partir del rostro humano». «Dios se eleva a su presencia última y suprema como correlativo de la justicia con que se trata a los hombres».

12.2 SER CON LOS OTROS Y PARA LOS OTROS

Atisbamos una primera certeza sobre el hombre, a saber, que el sujeto (*ego*, persona) halla al encontrarse con los otros no sólo la certeza sobre sí misma como sujeto originario, sino también un rasgo fundamental del ser humano. Ser con los demás y para los demás pertenece al núcleo de la existencia humana: la relación con otros sujetos constituye y forma parte de la definición del hombre.

El significado profundo y genuino de ser con los demás es que el sujeto humano consciente de sí mismo no carece nunca de referencia a otros sujetos humanos. Su existencia está siempre orientada hacia los demás, vinculada a los demás, en comunión con los demás. La existencia personal se desarrolla y realiza junto con otros en el mundo. El propio sentido de la existencia está ligado a la llamada del otro que quiere ser alguien ante mí, o que me invita a ser alguien ante él, amándonos y construyendo un mundo más justo y humano.

El vínculo de mi existencia personal con el Otro y la orientación hacia el otro es tan central que es imposible negarlo en la práctica.

Para mostrar lo evidente que es la relación primaria con el otro se recurre mucho al lenguaje. Para no desnaturalizar el significado exacto de la palabra como ámbito en el que el hombre se hace consciente de sí, es preciso subrayar que la palabra, en definitiva, viene de un sujeto personal y se dirige a otro sujeto personal. Siempre es uno quien interpela a otro llamándole por su nombre, dirigiéndose a un tú.

Una dimensión fundamental de la palabra ha permanecido hasta ahora oculta en la sombra. La palabra no es solamente desvelamiento del mundo y de las cosas. Es también esencialmente revelación de las personas. En la palabra el otro en persona se anuncia y explica, manifestando y comunicando la propia riqueza, su misterio, sus alegrías y esperanzas, la inconfundible novedad de su existencia. La palabra es el lugar mismo de la «revelación», en el que la realidad metafísica y trascendente del otro se anuncia a sí misma.

Mirando las cosas más de cerca se comprueba fácilmente que no se adquiere ningún contacto activo y dinámico con el mundo sin el contacto con los demás. En un nivel precientífico, el hombre aprende todas las actitudes prácticas de la cultura en que vive. En las culturas de alto nivel científico y tecnológico, se precisan largos años de estudio y de práctica antes de familiarizarse suficientemente con el mundo. Los mismos productos culturales son el mejor testimonio de largos siglos de investigaciones y de colaboración. La tecnología que transforma el mundo es indudablemente una empresa colectiva. El trabajo científico moderno se hace en colaboración.

El sujeto se percibe como persona, como ser bueno y libre, cuando alguien de fuera lo trata como tal. Por la palabra y el lenguaje amoroso de otra persona para con él, el hombre toma conciencia de sí mismo y de su dignidad humana.

Si se quiere resaltar la importancia del amor afectivo y del amor en general, se puede recurrir a la imagen negativa. El día en que un hombre o una mujer creen que ya no les ama nadie o que su vida ya no significa nada y es totalmente irrelevante, es como si el vacío más absoluto invadiera su existencia. Y muchos no son capaces de soportar esta sensación de inutilidad y les empieza a pasar por la cabeza la idea del suicidio.

El amor a los demás es también indispensable para que el hombre se realice. La realidad es que el hombre se desarrolla de verdad a sí mismo y alcanza la madurez respondiendo al amor y a la llamada del prójimo. Escuchando y respondiendo a la llamada del otro (de la persona amada, del pobre, del necesitado...) el hombre libera en sí las energías creativas que pone al servicio de los demás.

Resumamos lo que hemos dicho. Lo fundamental en la existencia radica en que cada hombre es interpelado como persona por otro ser humano en la palabra, en el amor, en las obras. La madurez humana se alcanza gracias a los otros, amando, hablando, respondiendo.

12.3 FORMAS FUNDAMENTALES DE LA INTERSUBJETIVIDAD

Podemos distinguir, con W. Luijpen, cuatro formas básicas de relación interpersonal: el amor, la justicia, el odio y la indiferencia.

1. *El amor como «querer el bien del otro».*- El amor se refiere al encuentro con la subjetividad del otro. El amor concreto se caracteriza generalmente por ser un sentimiento o afecto que varía según la relación de amor. Así, por ejemplo, se puede hablar de amor esponsal, el amor de los hijos hacia los padres, el amor de amistad rebasa la esfera familiar y finalmente, la caridad que se extiende más allá de la amistad.
2. *La justicia como concreción del amor.*- El amor entre personas concretas es imposible en último término si no se promueve al otro material y socialmente. De ahí que el deseo de reconocer al otro como otro llevara a todas las culturas a crear un sistema de justicia y derecho (derechos fundamentales). El amor debería ser el motor y el alma de las estructuras existentes y de todas las expresiones jurídicas que regulan las relaciones humanas.
3. *El conflicto.*- El conflicto es una forma real de intersubjetividad. Ese conflicto no se debe solamente a la agresividad natural del hombre, sino también, y específicamente, a su deseo de realizarse. Las opciones son siempre parciales y chocan con las opciones de los demás. El bien es múltiple y está dividido. La comprensión de las situaciones es limitada. Por eso resulta inevitable que surjan conflictos, incluso cuando todo el mundo tiene buena voluntad. Pero eso no es todo. El amor no es incompatible con situaciones conflictivas. El amor auténtico, que quiere el bien objetivo y real del otro, se opondrá a las alienaciones a las que el otro se encuentra atado y que a veces defiende encarnizadamente. En un mundo dominado por posturas de poder, el amor que trabaja por la justicia se convierte a menudo en signo de contradicción y de conflicto.
4. *Indiferencia y relaciones marcadas por la funcionalidad.*- Las relaciones con muchísimas personas se caracterizan por una actitud de «indiferencia». No se conoce a esa gente por su nombre. El encuentro con ellas se debe exclusivamente a la función que desempeñan. El modelo emblemático de esta relación es el «funcionario», al que se le pide un servicio o una información. La existencia cada vez mayor de relaciones despersonalizadas suele ir acompañada por la soledad, algo realmente frecuente en las grandes ciudades y empresas. Para M. Heidegger la relación con los demás se define vigorosamente como «masa» o «multitud». Es una relación que no enriquece en absoluto al sujeto. Para realizarse, el sujeto debe tomar distancia respecto a la masa perdida y anónima, aislarse, concentrarse en sí mismo, encerrarse en su pensamiento autónomo.

12.4 EL SUJETO O LA PERSONA

Para mostrar el verdadero sentido del *ego*, distinguiéndolo de su dimensión biológica (sujeto biológico), de los roles sociales (yo social), de la personalidad (yo psicológico) y de la epistemología (sujeto del conocimiento), se suele utilizar frecuentemente la palabra «persona», aun reconociendo que es un término no carente de equívocos. ¿Qué es lo que se trata de resaltar al decir que todo ser humano es una persona o un ser personal?

En realidad resulta imposible ofrecer una verdadera y propia definición de la persona, porque su núcleo es el sujeto y éste es algo que, por su propia naturaleza, se sustrae a todo intento de definición. Por tanto, optaremos por recurrir a algunas características que resaltan más el contenido positivo de la persona, aunque no se trate estrictamente de una definición.

En todo ser humano, la idea de persona va unida sobre todo al ***carácter único del sujeto***.

«Sujeto» indica precisamente algo que no es naturaleza, que rompe todas las categorías, que está por encima de ellas: no es algo, sino *alguien*. Al afirmar que todo ser humano es persona, queremos subrayar, que cada uno es un ser singular, inconfundible e insustituible, un sujeto único. Para conocerlo, hay que encontrarse con él.

La unicidad de la persona se revela sobre todo en la comunión interpersonal. La persona no es un ser cerrado y aislado. La persona es, por excelencia, el ser de la palabra y del amor, mientras que la cosa es una realidad de la que se puede disponer. La persona es el ser que interpela y al que debo responder.

Palabra y respuesta no son aquí algo meramente intelectual, sino una relación concreta, una «implicación» ante los demás. El carácter único de la persona en la relación interpersonal se vive como *interioridad*. Encontrarse con el otro, escuchar su llamada, responderle... significa siempre encontrarse ante «otro».

Existe una larga tradición que considera a la persona como el ser humano capaz de pensar y obrar conscientemente y de decidir autónomamente. La persona es el yo que responde de sus propias acciones.

La persona tiene también un **carácter sagrado o in metafísico**. Su carácter único no viene de su contacto con las personas, porque se manifiesta e impone en todos los contactos y comuniones como una realidad que, en definitiva, no procede ni de mí ni de ti: una realidad que existe antes que tú y que yo, y que hace posible el encuentro, la comunión interpersonal. En este sentido, la realidad de la persona es la realidad trascendente, la realidad metafísica por excelencia. Se manifiesta ante todo en que no puedo «disponer» de ella, en que no la puedo utilizar sencilla y radicalmente como medio para conseguir otros objetivos. Es sagrada, la única realidad sagrada que encontramos en el mundo.

13 EXISTENCIA EN EL MUNDO

Existen muchos significados de la palabra mundo. El autor se limita aquí a la idea de mundo en cuanto es utilizado para definir una dimensión fundamental del hombre.

Entran en juego dos clases de problemas:

1. La idea de que el mundo no solo es dimensión fundamental de la existencia del hombre, sino que también la categoría básica de la antropología. El sujeto queda reducido a la expresión de las virtualidades de la materia o de las realidades sociales y culturales en las que se encuentra.
2. Propio de la filosofía de la existencia. ¿Qué significa para el sujeto humano estar en el mundo y pertenecer al mundo? La consistencia del sujeto humano dependerá decisivamente de la interpretación que se dé a esta pertenencia al mundo.

Estos problemas se pueden agrupar en torno a cuatro temas:

1. El mundo y su relación con las ciencias modernas.
2. El mundo como sociedad y cultura.
3. Insuficiencia del materialismo antropológico.
4. Significados principales del estar en el mundo.

13.1 LA PERTENENCIA AL MUNDO ANTE LAS CIENCIAS MODERNAS.

13.1.1 La relativización del sujeto en nombre de la ciencia.

El empirismo inglés: ya Descartes al insistir en el cuerpo como res extensa hace al hombre, en cuanto cuerpo, formar parte del mundo. Es un objeto que se puede explicar con ayuda de las ciencias que estudian los fenómenos y los demás seres del mundo.

El empirismo absolutiza esta pertenencia al mundo, relativizando así el sujeto humano. Presento este enfoque cartesiano del hombre perteneciente al mundo como interpretación exhaustiva del sujeto humano.

Locke: quería aclarar el problema del conocimiento y de la conciencia humana a la luz de las ciencias naturales. Para él todos los contenidos de la conciencia se pueden reducir a impresiones sensibles y a las representaciones que éstos causan en nosotros. Esta base sensible basta para explicar todo el contenido y la estructura de la conciencia.

Hume: quería fundamentar científicamente la ciencia del hombre y de sus facultades. El sujeto no tiene consistencia propia, es el resultado de una serie de impresiones sensibles e ideas ordenadas según las leyes de asociación. El sujeto existe como creencia o convicción común, en la ética o la religión, pero no es un dato científico.

El eclipse del sujeto en el objetivismo de las ciencias: surge desde la ciencia moderna, que concibe la realidad solo bajo su aspecto objetivo y cuantificable, una idea peculiar de mundo. La objetividad de las ciencias modernas no tiene en cuenta los rasgos de la realidad que no se puedan cuantificar. Prescinde metodológicamente de toda referencia al sujeto humano. El hombre forma parte integral de este mundo. Está sujeto a las leyes que rigen la realidad material. Se le estudia como un ser material más, cuantificable. El hombre es una aparición tardía de las virtualidades de la materia en continua expansión y transformación. Puede ser comprendido por completo con las categorías con que se explica los fenómenos materiales.

13.1.2 La relativización del yo en el enfoque evolucionista.

Concepto de mundo marcado por la teoría del evolucionismo general. El hombre es un fruto tardío de la cadena evolutiva de las especies vivas y puede ser comprendido desde las virtualidades de la materia evolutiva.

Teilhard de Chardin: la evolución humana forma parte de la evolución general de la materia. Creciente complejidad de la realidad. Punto Omega como punto terminal del movimiento unificador que rige la evolución, donde alcanza su plenitud = Dios, que actúa en Cristo para la unificación del género humano. Todo el movimiento de la evolución se dirige hacia el hombre.

Monod: se opone a Teilhard. La evolución avanza por casualidad. No tiene sentido hablar de que la evolución esté orientada hacia la aparición del hombre.

13.1.3 La negación del sujeto personal en nombre de la psicología.

Planteamientos psicoanalíticos que niegan el sujeto personal por pertenecer al mundo de los dinamos biológicos.

Freud: la libido sexual es el factor fundamental del ser humano. Es la fuerza que anima y produce todos los aspectos de la vida humana. Las grandes energías de la libido, que no se pueden satisfacer directamente debido a la censura social, buscan otros objetos culturales como el arte, la religión o la filosofía. Al hombre se le puede comprender partiendo de los factores instintivos, biográficos y culturales. La inteligencia y la libertad personales serían una ilusión.

13.2 EL MUNDO COMO SOCIEDAD Y CULTURA.

Muchas filosofías siglo XX toman como referencia el mundo del hombre, es decir, la cultura y la sociedad.

13.2.1 El materialismo histórico de Karl Marx.

Afirma: la pertenencia del hombre al mundo es un “reflejo” del conjunto social y cultural al que pertenece. El sujeto humano aparece como una ilusión. Lo que de humano se encuentra en él (el hombre) procede del conjunto donde se halla inserto. El hombre (sujeto) se puede explicar totalmente a partir de los factores sociales y culturales que se reflejan en él. Es conjunto de relaciones sociales. El materialismo histórico trata de explicar la sociedad y la civilización humana desde una base económica y social. Lo fundamental del hombre es el trabajo, que transforma el mundo material y genera plusvalía. La realidad humana progresa dialécticamente (tesis, antítesis, síntesis). Por las luchas y confrontaciones, la historia avanza cualitativamente. Esta dialéctica se realiza en la realidad económica y social.

Las transformaciones de la base económica y social conducen a transformaciones de la superestructura. (Estado, política, moral, religión, etc. dependen de la base económica.)

13.2.2 El estructuralismo y la muerte del hombre.

Idea fundamental: en numerosos fenómenos, aparentemente heterogéneos, se pueden descubrir estructuras invariables subyacentes, llenas de elementos variables según las culturas.

En el estructuralismo el sujeto personal se diluye, solo se comprende a partir de la conexión estructural entre fenómenos. El hombre como centro subjetivo resulta una ilusión sin consistencia real, el sujeto es una ilusión (=muerte del hombre; Foucault).

13.3 INSUFICIENCIA DEL MATERIALISMO ANTROPOLÓGICO.

Algunas consideraciones críticas sobre las interpretaciones anteriores.

13.3.1 Interpretación materialista del hombre.

Todas las interpretaciones del hombre anteriormente expuestas son variantes de una interpretación materialista. El ser en el mundo se convierte en la primera y última palabra del ser humano. La materia es el componente último de la realidad. Lo que el lenguaje y la filosofía consideran que no son de naturaleza material, ahora se reducen a materia y a las leyes que la rigen. Materia y realidad llegan a ser sinónimos. El hombre en último término no es sino una expresión de la materia evolutiva. El materialismo filosófico reduce todas las expresiones personales a la realidad neutra e impersonal. El materialismo es al fin y al cabo una doctrina monista, porque se considera que la realidad neutra del mundo, que se alcanza por las ciencias es un sistema unitario de causalidad.

13.3.2 Carácter científicista del materialismo.

La interpretación materialista del hombre va unida a la tesis de que las ciencias pueden explicar exhaustivamente la realidad. Su rasgo es pues la absolutización de las ciencias positivas.

La cuestión es que a priori y dogmáticamente se toma un aspecto de la realidad –verdadero y real- como si fuera el todo. Se afirma a priori que no existe más realidad que la que abordan las ciencias y no hay más verdad que la científica.

Las ciencias –sin menoscabar el aprecio que merecen- ofrecen inevitablemente una imagen empobrecida de la realidad natural, reduciéndola a una red de relaciones causales objetivas. Se olvida por completo que la naturaleza tiene un significado riquísimo para el hombre.

13.3.3 Las contradicciones latentes.

Numerosas incongruencias.

Una se manifiesta cuando se intenta concebir el lugar único del hombre en el marco de una explicación materialista. Ningún materialista actual piensa al hombre como un animal más. El lugar único del hombre en el universo resulta tan evidente que nadie lo puede negar en absoluto. Los árboles, los animales y las cosas no piensan en nada, no crean ciencia, pero los diferentes materialismos afirman que las mismas categorías que sirven para explicar las cosas naturales, sirven para explicar exhaustivamente al hombre.

La incoherencia clave está en que la teoría materialista niega y elimina la función del sujeto singular y libre, pero recurre a él para que funcione la explicación materialista del hombre. Por ejemplo, Marx protesta contra la injusticia y alienación en la que se encuentra la clase obrera. Protestar es afirmar y proclamar que las cosas no deben de ser así. Ahora bien, si Marx puede protestar y juzgar es porque puede evaluar personalmente las situaciones, y no en virtud de un reflejo determinista.

13.4 DIMENSIONES FUNDAMENTALES DEL SER EN EL MUNDO.

13.4.1 El mundo como dimensión de la existencia humana.

E. Husserl realiza una profunda crítica del enfoque objetivista del mundo. El mundo es el contexto u horizonte, previo a toda actitud científica, donde cada sujeto humano se halla ya inserto y profundamente modelado cuando toma conciencia de sí mismo. Es el “mundo vital” (Lebenswelt) donde cada uno vive la experiencia directa de las personas y las cosas. Cada ser humano vive en un mundo propio, construido a

lo largo de su vida a base de sus experiencias. Este mundo personal forma parte del propio yo, sin el cual resultaría imposible percibir la propia identidad. Ser en el mundo es pues, constitutivo del ser humano.

Es importante señalar que la construcción del mundo vital está determinada por esquemas sociales y culturales. El mundo vital es anterior a todas las interpretaciones científicas y constituye el horizonte desde donde éstas se realizan. El mundo vital es subjetivo, relativo, está ligado a la cultura y al tiempo.

Heidegger: insiste en que la conciencia humana no es una conciencia cerrada ni extraña al mundo, sino todo lo contrario, y que se debe definir como relación con el mundo en el que vivimos. (apertura, existencia como proyecto abierto a la multitud de posibilidades.)

13.4.2 Aspectos fundamentales de ser en el mundo.

En las antropologías de corte personalista se tiende a una síntesis entre los elementos válidos de las distintas concepciones del mundo. Sobre todo, los de las ciencias modernas y los de la fenomenología existencial.

a) El vínculo vital con el cosmos, la naturaleza y la vida.

Mediante su existencia corpórea el hombre se encuentra inserto en el mundo físico y está sometido a las leyes que lo rigen. El hombre forma parte también profundamente de la realidad de la naturaleza y la vida. Se trata de solo un aspecto que no puede pretender convertirse en la expresión exhaustiva del mundo humano.

b) El mundo como mundo vital.

El mundo real y concreto del hombre no se puede pensar sin incluir en él la relación con la subjetividad humana. Para comprender el mundo del hombre es preciso tener en cuenta su biografía, su mundo vital.

c) El mundo como sociedad y cultura.

El mundo del hombre está también determinado por el contexto social y cultural. La asimilación de este mundo social no es solo pasiva, desde el principio es selectiva y activa y está regida por sensibilidades y preferencias personales.

Por eso el mundo del sujeto no es jamás el resultado de sus relaciones sociales y de la cultura donde crece.

d) El mundo como lenguaje.

Ser en el mundo equivale a insertarse dentro de un sistema simbólico. El comportamiento simbólico es lo que lo distingue de los demás seres. El lenguaje constituye un sistema complejo de signos simbólicos. Y lo que lo caracteriza es que hacen presente el significado de una realidad ausente. El desarrollo del lenguaje ha hecho posible que el mundo se convierta en "mundo", es decir, una realidad que recibe un nombre y empieza a formar parte de un conjunto ordenado. Por la lengua el individuo se humaniza.

e) Homo Faber

Pertenecer al mundo es interactuar operativamente con las personas y las cosas del entorno. Tener la capacidad de transformar el mundo mediante el trabajo y la técnica.

f) El mundo como historia.

La pertenencia del sujeto al mundo se manifiesta sobre todo en su dimensión histórica. Cada persona está inserta en un concreto del desarrollo histórico.

La idea de mundo debe respetar por igual dos aspectos inseparables: la comunión con otros seres humanos que quieren ser reconocidos en este mundo; y la pertenencia e inserción de un todo natural y material que se rige por sus propias leyes

La expresión ser en el mundo se refiere a la inserción en una comunidad humana con un determinado nivel de desarrollo histórico y cultural. El mundo humano es el espacio histórico y cultural en el que el hombre, junto con otros, trata de realizar su existencia creando un mundo más humano. La naturaleza y el mundo material se presentan como posibilidades.

La muerte separa radical e irreparablemente de la presencia en el mundo.

14 CONDICIÓN SEXUADA

15 DIMENSIÓN TRANSCENDENTE

16 ACCIÓN HUMANA Y LIBERTAD

16.1 LA LIBERTAD EN LA EXISTENCIA HUMANA

La “libertad” es la suprema aspiración del hombre, meta de sus esfuerzos (libertad de pensamiento y movimiento, para la mujer, para los pueblos del 3er mundo). Evoca libertad de alienaciones y ‘ser uno mismo’.

1. Observaciones generales sobre la libertad humana

a) Libertad significa obrar con responsabilidad

La semilla de libertad que hay en el hombre, la llaman los antiguos filósofos “*liberum arbitrium*”. Escoger = libertad.

La libertad se opone al comportamiento no consciente (del animal), a la locura e irresponsabilidad. La persona no está totalmente determinada por la naturaleza, el Estado, la sociedad; sino que puede determinar su propio obrar.

b) Libertad como madurez humana

La meta que debe alcanzar el hombre es la libertad. Libertad es el estado del hombre que **domina** su existencia y su obrar. En la religión cristiana, la libertad se define como “*libertad de los hijos de Dios*”. Esta libertad madura se opone a los estados de alienación: superstición, miedo, sometimiento social, político, económico, de las pasiones, vínculos inmaduros con padres u otras personas.

La libertad madura jamás se realiza por completo, es difícil describir su contenido y sus límites.

c) Libertad como conjunto de condiciones de libertad

Estas “libertades” son el conjunto de las condiciones -políticas, sociales, culturales- concretas que **permiten ejercitar** y realizar **la libertad** en una sociedad o cultura determinada.

Hoy se reconocen en todo el mundo libertades fundamentales que son la base para garantizar la libertad efectiva del hombre. 1º en Revolución Francesa y 2º Declaración universal de los derechos del hombre de las Naciones Unidas (1948).

2. La raíz de la libertad humana

La libertad es un factor estructural de la existencia humana y no se puede negar sin negar la propia existencia. Es imposible ‘demostrar’ la libertad, todo intento presupone lo que se quiere demostrar. El hombre es libre sobre todo en el plano del **obrar**, en cuanto inteligencia (*lumen naturale*) puede distanciarse de las cosas, conocerlas y escoger.

3. La dimensión interpersonal de la libertad

La libertad del sujeto es presencia ante otro sujeto, capacidad de responder a la llamada de “**el otro**”. Encuentro con otras libertades en el mundo.

a) Libertad y dimensión ética

E. Levinas insiste en que la libertad es capacidad de escuchar la llamada del otro y de responder a él. Desde el momento en que el otro aparece como ‘otro’ la libertad está marcada por la **dimensión ética**.

b) Libertad y perdón

La teoría de Levinas sitúa la libertad casi exclusivamente en una perspectiva de la obligación moral, corre riesgo de empobrecimiento. Por encima de la ética, la libertad humana es capacidad de amor y de reconciliación.

16.2 UNA LIBERTAD LIMITADA Y SITUADA

A pesar de la grandeza de la libertad humana, hay que reconocer que es limitada, es una libertad en situación.

1. Libertad en situación: observaciones generales

Al tener que realizarse en el mundo, la libertad humana se halla necesariamente en situación. Observaciones generales: El **tiempo** obliga al hombre mediante sucesión de actos (no puede todo al mismo tiempo, ni ya), el **espacio** está sometido a leyes rígidas, **fuerzas naturales** (no puede bilocarse), el **cuerpo** es clave para realizar la libertad (defectos físicos, grupo étnico etc...), la **cultura** es el gran condicionamiento.

2. Determinismo de la naturaleza

La realidad se estudia como compuesta de relaciones deterministas entre fenómenos. Debido a que el hombre se puede distanciar de las cosas, puede constatar también que se dan en ellas procesos causales, vínculos deterministas.

Ejemplo: Nadie construye una casa sin tener en cuenta la ley de la gravedad; pero la ley de la gravedad no explica la construcción de una casa, ni mucho menos lo que significa una casa en la existencia humana.

3. La situación corpórea de la libertad

Las fuerzas y estructuras del cuerpo y de la *psyche* representan un condicionamiento especial para la libertad humana. El cuerpo no es un mero instrumento mecánico, es una **sede de dinamismos** involuntarios y sentimientos que debemos integrar para que haya verdadera libertad.

a) Los dinamismos involuntarios

Todo organismo tiene fuerzas dinámicas como: hambre, sed, sexualidad, necesidad de espacio vital, miedo, agresividad; todo esto está presente en el hombre.

Todos los dinamismos involuntarios se revisten de un aspecto cultural.

Estos dinamismos pueden ser asumidos por la sociedad (comer y beber como expresión de amistad, comunidad o la sexualidad como lenguaje de amor) o rechazados.

b) La negación de la libertad en el psicoanálisis

En el marco de un hombre "perfecto" en el que casi no existirían impulsos involuntarios, la **libertad** se concibe en clave **espiritualista**, porque se realiza en la interioridad de la conciencia, donde no hay pasiones ni dinamismos involuntarios.

La antropología de **Sartre** afirma la superioridad de la libertad sobre los impulsos, en el otro extremo: **Freud**, el humano es muy débil frente a los dinamismos involuntarios. El hombre equilibrado es, pues, el que acepta e integra estos dinamismos en su existencia humana global.

16.3 LIBERTAD Y LIBERACIÓN

El concepto de liberación ha sido formulado y estudiado en el ámbito de la religión judeocristiana, de ahí saltó a esferas profanas y seculares.

La liberación se presenta como la tarea específica que el hombre debe llevar a cabo. Nuestra época está profundamente marcada por la idea de liberación (económica, material, científica, política y moral). Tiene 2 aspectos: 1) Liberarse de un valor o una relación. 2) Eliminar mayores alienaciones a las que está sometida el hombre.

La liberación: **Personal** = tiene como meta alcanzar la madurez. **Social** = busca crear condiciones para realizar la libertad.

1. Aspectos materiales y sociales de la liberación

En el mundo actual, cuando hablamos de liberación, se trata normalmente de liberación económica, social y política, que son condiciones fundamentales para la liberación del hombre en el mundo.

Los bienes materiales y las estructuras sociales y políticas son sobre todo el espacio en que se vive y expresa la libertad. No son meras 'condiciones'.

El fundamento de la liberación humana en el mundo son las **cosas materiales**, que permitan que se desarrolle la cultura. Es necesaria una **estructura social** y jurídica que garantice el reparto equitativo de bienes, acceso a la cultura y ejercicio de los derechos fundamentales de la persona.

Para que la liberación histórica del hombre sea efectiva, en general, depende de un **régimen político** que permita participación ciudadana y garantice el respeto de opinión.

2. Aspectos personales de la liberación

a) La opción fundamental

La realización de la libertad personal tiene siempre lugar dentro de un proyecto fundamental, de cara a la realización del hombre. De esta opción dependen las acciones individuales.

b) La fidelidad

El hombre no puede vivir su libertad sin una proyección fundamental de amor a los demás. La fidelidad tiene que ver con las personas. (Cónyuges, padres-hijos, sacerdote-comunidad). G. Marcel: «*Sólo se es fiel a una persona, y no a una idea o un ideal. La fidelidad absoluta supone una persona absoluta*» En la fidelidad se pone de manifiesto la grandeza de la libertad, es capaz de renunciar a valores parciales con tal de ser fiel a alguien. Tiene que ver con Dios, porque Dios es persona.

c) Afrontar el riesgo

La liberación personal y social puede fallar en cualquier momento. Asumir un proyecto, vivir un ideal de libertad no es posible realizarlo sin asumir ningún riesgo.

2 Riesgos: Es posible que alguien no esté en disposición de realizar los proyectos, la fidelidad. Por otro, la traición siempre es posible: «*A la esencia de la libertad le corresponde el poder de traicionarse a sí misma*» G. Marcel.

Todas las cosas bellas implican un riesgo y son frágiles. La fidelidad de dos personas que se aman está expuesta a la enfermedad, muerte; un niño es algo maravilloso, pero puede enfermar, crear problemas, hacer sufrir.

Por muchas estructuras y medios que se pongan para sostener y garantizar la fidelidad, siempre será un don gratuito que el hombre puede traicionar.

17 HISTORICIDAD DE LA EXISTENCIA Y SENTIDO DE LA HISTORIA.

La dimensión histórica es característica de todos los aspectos de la realización humana. El hombre es realmente un ser histórico sin despreciar otras características de la esencia del hombre. La verdad humana orientada a lo absoluto a partir de una situación relativa y temporal, la relatividad del tiempo y el tema de la libertad y la liberación son aspectos que nos llevan a hablar de una dimensión histórica de la existencia del hombre.

17.1 LA DIMENSIÓN HISTÓRICA DE LA EXISTENCIA HUMANA.

El término historicidad designa el carácter histórico de la existencia humana, dado que el hombre vive y se realiza en diálogo con la realidad histórica dada. Para comprender por qué el hombre tiene como característica la historicidad hace falta comprender el término historia, que tiene dos sentidos principales:

- Superficialmente, es la sucesión cronológica de los hechos en el tiempo objetivo y natural. Historicidad, en este ámbito, alude a la historia objetiva del pasado, la de la historiografía.
- Más profundamente, historia tiene que ver con el hombre. Hay historia cuando en el hombre tiene lugar algo nuevo no predeterminado por las causas. Por lo tanto, para que se dé historia tiene que haber libertad. Este significado de historia conlleva una dimensión activa del hombre con un movimiento de novedad y creatividad. Toda persona realiza su existencia a partir de un nivel cultural ya existente en una tensión dinámica hacia un futuro mejor. Esta historicidad de la existencia humana conlleva que todo ser humano está en tensión entre el pasado y el futuro a realizar; es consciente de que puede intervenir histórico por su libertad y su trabajo; que puede asumir la historia como una tarea propia.

17.1.1 El concepto de historicidad en Heidegger.

Distingue entre la historia pasada (historiadores) y la historia viva que se realiza en el presente (*hic et nunc*). Solo en el presente, gracias a la libertad, se puede realizar auténticamente la existencia humana. Heidegger expresa, al contrario que Marx o Hegel, que la historia no tiene un final.

17.1.2 Componentes de la historicidad en la existencia humana.

- **Corporeidad: para humanizarse a sí mismo** y realizarse, el hombre debe humanizar el mundo creando una cultura humana. Los intentos por hacer esto siempre van a ser parciales y limitados. Ninguna cultura expresa perfectamente la riqueza del hombre. Toda cultura existente es parcial y puede mejorarse.
- **Dimensión temporal de la existencia:** el hombre no puede desvincularse del tiempo objetivo y matemático característico de todas las realidades materiales. Pero el tiempo humano es diferente. Mientras en el tiempo objetivo el presente tiende a desvanecerse entre el pasado que ya no existe y el futuro que aún no es, en el tiempo humano el presente es lo determinante y se extiende al pasado y al futuro. El hombre permanece en cierto modo en el pasado y el futuro es anticipado en el presente como llamada, proyecto y posibilidad. Es un presente en tensión dinámica hacia el pasado y el futuro. Así, el hombre es constitutivamente un ser de futuro y provenir que se realiza en el presente pero siempre en permanente visión del pasado. Historicidad significa tener un futuro con esperanza.

- **Dimensión social e interpersonal:** el hombre no puede ser hombre sin la mediación de los demás. No hay apertura al futuro sin una dependencia de los demás y sin solidaridad con ellos. Los hombres del pasado marcan todos nuestros conocimientos y nuestra realidad con lo que han hecho (herencia de lengua, cultura, leyes, etc.). solo partiendo de la cultura recibida por generaciones pasadas, el hombre puede cambiarlas y transformarlas. Hay, por tanto, una continuidad cultural que prima sobre la discontinuidad. El pasado es la expresión de los esfuerzos de todos por hacer un mundo más humano que en el presente que confluyen en las opciones presentes del hombre para realizar su existencia.
- **Libertad e historicidad:** la libertad es un factor decisivo de la historicidad. El hombre puede estar condicionado por su educación, pero llegará un momento en que, con libertad, podrá distanciarse del pasado y abrirse al futuro eligiendo las posibilidades que le lleven a realizarse humanamente. La libertad es el auténtico lugar en el que el hombre asume su responsabilidad ante el pasado y el futuro, ante los demás hombres.
- **Historicidad e historicismo:** muchos pensadores han interpretado la historicidad del hombre como un relativizar prácticamente todos los valores y virtudes. Esto lleva al relativismo. El historicismo reduce todo a hechos y realidades históricas y la realidad histórica no se puede conocer con conceptos universales. Solo se puede hablar de un hecho histórico refiriéndose a un momento concreto. El marxismo y el existencialismo son movimientos historicistas.

17.1.3 Conclusiones.

El significado primario y positivo de la historicidad no es el relativismo, sino la tarea a realizar durante el tiempo histórico. En resumen, que el hombre sea histórico significa que debe trabajar con otros en el mundo para que la verdad y los valores auténticos puedan realizarse. Es posible colaborar con la creación de un mundo más humano que ofrezca mejores posibilidades para realizarse.

Existir como ser histórico significa vivir llamado a construir un mundo futuro más digno del hombre porque será más verdadero, más regido por la justicia y el amor y más abierto a una esperanza humana. Por tanto, la historicidad es una característica de las antropologías modernas en las que el hombre es un ser que crea cultura y así se realiza a sí mismo. En este sentido cultura e historia son lo mismo.

17.2 TRABAJO Y CULTURA.

La historia es sostenida en su realización por la cultura y el trabajo. El trabajo siempre fue inherente al ser humano puesto que no le es posible al hombre realizarse sin el trabajo, su expresión hacia el exterior. En sentido amplio, la cultura es el fruto del trabajo de todas nuestras generaciones anteriores. Para que el trabajo sea humano y permita la realización del hombre tiene que depender de la cultura. Sin esta no podemos conocer e interpretar la obra de otras generaciones.

17.2.1 Importancia básica del trabajo.

El concepto trabajo tiene dos definiciones:

- En sentido estricto es el trabajo corporal y manual, el trabajo productivo. Consiste en transformar la materia y generar una plusvalía, distinguiéndose del mundo de la cultura.

- En un sentido más amplio trabajo es cualquier actividad humana realizada con el fin de conseguir algo serio y necesario, incluso cuando esta actividad no es productiva ni corporal. Así podemos incluir aquí a profesores, investigadores, sacerdotes, etc.

Estos dos conceptos son complementarios. Trabajo manual e intelectual tienen una relación dialéctica, ambos se necesitan mutuamente. Son dos modalidades inseparables de una misma creación de cultura e historia humana.

Trabajar es una dimensión fundamental de la presencia humana en el mundo. La existencia humana no puede llevarse a cabo sin la transformación y humanización del mundo. Esto no se ve en una interpretación dualista cuerpo-espíritu que concibe al cuerpo como impedimento. Sin embargo, no toda la humanidad del hombre se agota en el trabajo. No se puede confundir trabajar con producir, que es vivir el trabajo exclusivamente como presión. El hombre no vive para trabajar, sino que el trabajo debe servir para que el hombre sea cada vez más humano.

17.2.2 Ambigüedad del trabajo humano.

El trabajo es ambiguo en tanto que, por una parte, es instrumento y camino de humanización y, por otra, es el lugar donde se producen las mayores injusticias sociales. En el trabajo el hombre depende de la naturaleza y de los demás. Por ello, a lo largo de la historia, los hombres siempre han intentado aprovecharse de sus semejantes que dependen de ellos porque necesitan trabajar para comer. El hombre que no tiene nada tiene que vender su trabajo y es explotado para conseguir cosas indispensables para vivir. En toda las épocas ha habido formas de alienación (Biblia: ganar el pan con el sudor de la frente), aunque esto no quiere decir que las relaciones humanas siempre hayan sido amo-esclavo.

Las formas industriales actuales, muchas veces, embrutecen al hombre (repetición mecánica en el trabajo, sometimiento al ritmo de las máquinas, organización de la sociedad, valoración del hombre por lo que produce). Esto solo se podrá superar por la conciencia y el compromiso del hombre. Error de Marx al pensar que el fin del capitalismo y sus formas darían paso a una sociedad nueva sin alienaciones con un hombre más libre y digno. Lo que hay que hacer según Gevaert es insertar las relaciones laborales en una estructura ética en la que primen las relaciones humanas.

El trabajo es un medio para la liberación del hombre.

17.2.3 La cultura como dimensión fundamental.

Es complejo dar una definición de cultura, por lo que se han dado múltiples intentos de hacerlo. Lo que está claro es que la cultura es absolutamente indispensable para entender la realidad histórica del hombre porque la configuración concreta de la historia depende en gran parte de la dimensión cultural del hombre.

17.3 EL SENTIDO DE LA HISTORIA.

El hombre es un ser histórico que realiza su existencia histórica a través del trabajo. Por eso hay que interrogarse por el sentido de esta empresa común cuyos resultados se agrupan bajo el nombre *de filosofía de la historia*. Analizaremos aquí los problemas que tienen que ver con la comprensión histórica de la existencia humana, es decir, del sentido de la historia.

17.3.1 Origen del problema del sentido de la historia.

Las primeras concepciones de la historia se encuentran en los mitos y las religiones (eterno retorno, fatalidad trágica, etc.). La problemática moderna sobre el sentido de la historia parte del pensamiento judío y de la teología cristiana.

El judaísmo ve en la historia un diseño y una orientación guiados por la voluntad salvífica de Dios. Los acontecimientos se inscriben guiados por Dios hacia una meta. Esto lo recoge San Agustín en lo que es la primera teología de la historia: por encima de las decisiones de la libertad humana, los acontecimientos son guiados por el Espíritu de Dios en dirección a su Reino. Agustín rechaza el eterno retorno, la reencarnación y la metempsicosis.

El iluminismo y las corrientes evolucionistas modernas han retomado la idea del sentido de la historia.

17.3.2 La fascinación del determinismo histórico.

Modernamente, la reflexión sobre la historia se asocia al determinismo histórico. La primera visión secular de la historia (Hegel) ve esta como un proceso complejo que se dirige hacia una meta. Mediante la dialéctica de tesis, antítesis y síntesis la historia se mueve hacia la plena racionalidad del hombre. El marxismo traduce este planteamiento a términos económicos y políticos (mediante la lucha de clases se llegará a la dictadura del proletariado, una sociedad sin clases).

Teilhard de Chardin dice que la historia se mueve irremediamente hacia una complejidad mayor de las relaciones humanas y una manifestación progresiva del espíritu y la libertad. Spengler ve en la historia repeticiones de un ciclo de subida, plena expansión y decaimiento y desaparición de las civilizaciones debido a la preponderancia de la gran ciudad sobre el campo. Toynbee ve un progreso en la historia a base de la reflexión religiosa.

Todos estos ven cierto determinismo y un movimiento inevitable en el curso de la historia. Y ante este determinismo siempre nos encontramos en una contradicción: por un lado, el movimiento de la historia siempre seguirá necesariamente hacia adelante pero, por otro, con sus opciones y acciones, el hombre es quien lleva a cabo esta andadura. Es difícil conciliar estos dos aspectos, movimiento inevitable de la historia y libertad del hombre que la realiza.

Para Gevaert no se puede sostener una interpretación determinista de la historia de forma rígida, pero hay factores que influyen en la ilusión determinista de algunos autores:

- Que los hechos del pasado no se puedan cambiar, lo que lleva a pensar que estos tenían que suceder necesariamente.
- La impotencia del individuo o de grupos humanos ante los acontecimientos.

Sin embargo, esto no es en sí determinismo histórico, sino que los hombres no son capaces de controlar los procesos que ellos mismos comienzan. La libertad en la historia no es una libertad absoluta, sino condicionada, una libertad en progreso hacia una mayor liberación. Muchas veces la libertad de actuar en la historia choca con los intereses de otros grupos o personas.

También hay que decir que muchas veces el determinismo histórico se ha defendido con intereses totalmente ideológicos (triunfo de la revolución proletaria, creencia en la divina providencia).

Llevado al extremo, el determinismo histórico niega la historia en cuanto tal. Si hay historia es porque hay libertad y esperanza en que las cosas puedan ir mejor. Solo hay novedad cuando los fenómenos no están predeterminados en sus causas.

17.3.3 Historia y progreso.

Las interpretaciones más actuales de la historia dan más importancia a la idea de progreso que al determinismo. El progreso es avance de la humanidad desde sus primitivos comienzos hasta la sociedad actual como un dogma en relación con la ciencia, que supuestamente demuestra que la historia significa progreso para la humanidad. El progreso histórico es un proceso lineal y ascendente que va desde la fase religiosa, pasando por la metafísica hasta llegar a la humanidad perfecta gracias a las ciencias empíricas. Esto lo ha defendido el marxismo tomándose a sí mismo como la fuerza impulsora de este progreso. Estas ideas venían a ser una especie de fe sustitutoria de la religión.

Actualmente aún no se ha superado la idea de progreso, pero se ha desmitificado acudiendo a factores como las guerras mundiales, la carrera atómica, etc. Debido a esto mucha gente prefiere ser pesimista a aceptar la idea de progreso, aspecto de la posmodernidad.

Pero, ¿en qué se basa esta idea de progreso? Hay progreso cuando las condiciones y relaciones humanas mejoran. Considerada la historia en su conjunto, sí podemos hablar de progreso; por ejemplo, el hombre tiene mayor libertad que hace 3000 años. Así, aunque hay retrocesos sí se advierte un conjunto de progreso. En cambio, en cuanto a los cambios que se dan en la sociedad, muchos los interpretan como positivos y otros como el fin de los viejos valores humanos, lo que pone en duda esta idea de progreso.

En cuanto al futuro, este está abierto en relación con la libertad de actuación del hombre. Este confía en que es posible mejorar, pero las cosas no tienen por qué ir necesariamente por este camino. El hombre es libre, por lo que no hay nada que garantice el éxito, puede caer en momentos de barbarie.

El progreso se puede medir perfectamente en el aspecto material, pero en aspectos más humanos como la cultura o la moral es mucho más difícil definir el progreso.

17.3.4 La humanidad del hombre como sentido de la historia.

No tenemos idea de lo que sucederá en la historia futura, pero podemos hablar del sentido de la historia. El sentido tiene que ver con la meta a conseguir mediante el compromiso histórico. Por tanto, el sentido de la historia es el propio hombre, la realización de su humanidad. El sentido de la historia consiste en crear una cultura humana más libre y fraternal para el hombre. Pero este concepto de sentido de la historia es abierto, ya que el hombre existe solamente como persona libre e irreplicable. Por tanto, todo lo que crea cultura humana debe servir para realizar el sentido básico de cada persona. Otro aspecto de la historia es que conlleva dudas, rechazos y fracasos a la hora de realizar su sentido. Esto forma parte del problema del hombre que estudiaremos en otros temas.

18 LA MUERTE, PROBLEMA FUNDAMENTAL DE LA EXISTENCIA HUMANA.

Toda antropología que intenta explicar al hombre se enfrenta al misterio de la muerte como experiencia negativa de fracaso. Algunas filosofías ha intentado menospreciar el tema, pero todas han tenido que dar una explicación o aceptar que no tienen la respuesta (ejemplo el marxismo).

La antropología puede dar dos tipos de respuestas básicamente:

- Como asume el ser humano la muerte, las consecuencias en su vida. Con la idea que no es un ser inmortal.
- Las consecuencias, en su existencia y los intentos de luchar contra esta, salvaguardado el fundamento de la existencia.

18.1 LA MUERTE COMO PROBLEMA EXISTENCIAL.

18.1.1 Sentido general del problema

Lo primero, el ser humano es el único animal que es consciente de que se va a morir, y sabe que se dirige a su fin (es certeza innata, desde que tiene conciencia), y esto no le es indiferente, esto le interroga. Según E. Levinas la muerte es una amenaza inminente pero al mismo tiempo es un anticipo para prepararnos y escapar (si da tiempo).

Por otro lado, hay que decir que la muerte no es más que algo natural, todos los animales mueren algún día. En la naturaleza esto no es un problema, pero en el hombre es distinto. Es una amenaza distante y no opresora. Por eso el hombre, como ser racional tiene dos visiones: la muerte como un paso natural, que lo sabe y lo tenemos poco presente (J.K. Newman) o como algo que trastorna su existencia.

Según Heidegger, el hombre vive huyendo de la muerte, llenando su vida de trabajo, diversión, y más cosas para no pensar en ella. Pero al no encontrar solución, mucha gente deja de pensar literalmente y se olvida de ella. Mucha gente vive así hoy (en el s. XX). Pero hay momentos inevitables en los que no se puede ignorar ya que toca nuestro ser más profundo, como en las situaciones en que la muerte toca a un ser querido, o ante una enfermedad a la que es imposible escapar y que nos toca el fundamento de nuestra vida personal, o cuando la muerte rompe el vínculo más fuerte que tenemos, el amor a alguien.

No conocemos la muerte enteramente pero si experimentamos, desde pequeñas muertes hasta momentos en que nada tiene sentido, donde vivir ya no tiene sentido. Por lo que no es un problema biológico, sino existencial. Aunque se utiliza en psicología y biología, para expresar el fin de la vida humana.

Por eso se trata de medir cuanto queda de vida, porque hay que saber cuánto queda, la filosofía se pregunta qué sentido tiene la vida si al final morimos, es una realidad que nos atrapa y de la que no podemos escapar, y es de las pocas verdades que sabe de verdad el hombre.

18.1.2 La muerte y carácter absurdo de la existencia.

A continuación se hablara de los filósofos Heidegger, Sartre, Camus.

- a) Ser para la muerte: Heidegger ha sido uno de los filósofos que más empeño ha puesto en la muerte como una realidad del hombre, que no es nada extrínseca sino que lo acompaña desde que existe.
El, se refería a la muerte más como angustia, de no-ser, ser la nada, como se dijo antes el hombre piensa para olvidarse de la muerte, y la muerte no es más que el ser en su final, pero hoy se ve como la imposibilidad de la posibilidad. Él decía que había que esperar la muerte (erwarten) y anticiparse a ella y comprender nuestras posibilidades en la vida, el hombre es nada ante la muerte, el mundo es inhóspito (unheimlich) para el hombre que es ser-en-el-mundo (sein zum tode), pero concluye que el ser conscientes de la muerte nos da la libertad para la muerte (Freiheit-zum-tode).
- b) La muerte y el carácter absurdo de la existencia: Sartre piensa que la muerte no forma parte de la realidad del hombre (la muerte no es en absoluto una estructura ontológica de mi ser), y menos que esta le haga más auténtica su vida. Al contrario, la muerte es algo que irrumpe en la vida del hombre y le aniquila toda posibilidad de proyecto.
Sartre niega todo sentido por el hecho de que la muerte hace abusada la vida. Si me muero ¿qué sentido tiene vivir? Esto crea un conflicto ante nosotros porque la muerte beneficia al otro que se aprovecha de los bienes que le dejo, y mi subjetividad (importante), y proclama la NO ESPERANZA. FRENTE A LA MUERTE no podemos hacer nada, tan solo llevar a cabo todas las experiencias que nos permita la vida antes de morir (espíritu de rebelión) y cuando haya que morir se muere. Para Sartre no hay sitio para el suicidio, ya que este supone huir de la realidad y por tanto es algo más absurdo.
- c) La esperanza imposible: Camus considera al hombre un extranjero del mundo que como tantos un día llego y un día se irá y vivirá el anonimato de la vida, y concluye ¿Que se debe hacer ante la muerte? Vivir al máximo la vida, de duración limitada y siempre acechada por la muerte. Él no la trata como un horizonte que se acaba sino como un paso.
Heidegger y Sartre se plantean la muerte como un plano individualista generalmente, Sartre y Camus ven la muerte como el fin radical y existencial del hombre. Todos coinciden en que es algo trágico, absurdo e irracional.

18.2 LA NATURALEZA ANTROPOLÓGICA DE LA MUERTE.

18.2.1 La muerte afecta a toda la existencia humana.

Existen filosofías y pensamientos que no solo ven la muerte como algo dramático. Las posiciones dualistas en la antigüedad griega veían que el hombre era cuerpo y alma y la muerte no era mala, era un paso necesario e incluso una liberación del cuerpo, que era una prisión. La ciencia ha señalado su carácter natural y lo ha desmitificado.

Pero en el hombre es distinto, el hombre no es solo biología, es también existencia y la muerte toca este punto. No se puede negar como Sartre que morir es algo esencial en el hombre, fundamental y antropológico.

La muerte como dimensión no hace absurda la vida (según Sartre), la vida tiene sentido porque en ella llevamos a cabo actos y deseos. La muerte forma parte de la vida humana, y pueden estar juntas porque son condiciones de vida.

18.2.2 Naturaleza de muerte humana.

Vivimos la muerte, y es algo que no se evita al hombre. Éste la vive con violencia porque es más que simple descomposición, es la ruptura con la vida personal, las relaciones con otras personas que son amadas... El hombre es separado drásticamente de esta realidad, por tanto, el mismo cuerpo que le permitía ejercer estas relaciones ahora se lo impide y la muerte en su máxima expresión.

Este miedo a la muerte, esta angustia, nos viene de lo más profundo. Solo tenemos conocimiento de la muerte en los vivos, de los muertos no sabemos nada o no se puede hablar. El misterio de la muerte radica en que no conocemos nada de ella y que no podemos escapar de ella.

18.2.3 Definiciones poco satisfactorias.

- a) La muerte como separación del alma y cuerpo: Fórmula de origen griego. Es de origen dualista ya que defiende que el alma y el cuerpo son autónomos y están separados, aunque el alma está aprisionada en el cuerpo. Con la muerte se produce la liberación. Esta definición muy filosófica da dos problemas; primero, se da por hecho la inmortalidad del alma y no se demuestra; segundo, no toca el tema de los valores y el sentido existencial, que es importante verlo y se limita a decir que es un paso necesario.
- b) La muerte como fenómeno "no natural" o "contra la naturaleza": La definición que es un fenómeno contra la naturaleza es insuficiente. La muerte se ve como algo natural en muchas civilizaciones, en la teología cristiana se ve como una consecuencia del pecado (fenómeno no natural).

J. Pieper argumenta con una explicación filosófica, que la muerte es una tragedia porque es la separación del alma del cuerpo que por naturaleza tienen que estar unidas. Este rechazo es normal, el alma no tiene todas las dimensiones en sí, y el cuerpo tiene otras que con la muerte pierde y por tanto pierde una parte de su ser.

Al ser muy teórica y abstracta no es posible plantearlo a vivencias de la vida concretas, y porque es una teoría que no toca el problema fundamental el "Drama humano" de la muerte que no solo es la pérdida del cuerpo, es un "pero" a los valores y fe en unos fundamentos donde se apoya.

18.2.4 La muerte como problema entorno al significado último de la existencia.

La tradición griega, ha dejado un pensamiento de que el fin último en la vida es la liberación del alma (inmortal) del cuerpo. Aquí entra el debate que si el alma puede actuar y pensar separada del cuerpo, esto sería suponiendo la inmortalidad el alma. Pero los pensadores actuales plantean el problema desde otra perspectiva, la muerte como problema existencial. Bien que la vida es un intento de tener la libertad auténtica y plena el amor la comunión, la muerte suprime todo esto, interrumpe, el hombre se interroga sobre su existencia.

Viendo el problema de la muerte y dejando atrás la idea del alma inmortal solo nos podemos preguntar si hay una razón para la existencia, que nos permita afirmar que el amor, la libertad, la esperanza no son aniquilados por la muerte.

18.3 VIVIR CONSCIENTES DE LA MUERTE.

18.3.1 Valor pedagógico de la muerte.

La muerte nos enseña ya que es algo que priva, pero hace una cosa, nos hace conscientes de que somos mortales y podemos tener la respuesta de reprimirnos o de aceptarlo libre y abiertamente. Se pondrán puntos para explicarlo.

a) Reaccionar frente a la amenaza de la muerte: La muerte, nos hace huir, o mejor retrasar el encuentro. El tiempo es importante nos hace conscientes de lo que queda y las situaciones que nos recuerdan nuestra caducidad las tapamos con una sociedad de bienestar donde no haya enfermedad, injusticia, etc. Todos los que no creen en el más allá tienen este comportamiento, la sociedad se forja para luchar contra este miedo (H. Marcuse, M. Verrret y otros).

b) Significado del esfuerzo temporal de la persona: El ser consciente de la muerte nos hace más conscientes de nuestros actos, y hace que valoremos lo que tenemos.

En primer lugar plantea, si el sentido de la vida está en acumular bienes ¿qué sentido tiene si al morir no nos llevamos nada? La sabiduría antigua decía que no nos llevamos nada, que todo se queda, las filosofías espiritualistas y materialistas opinan lo mismo, y Sartre dijo “La muerte es absurda porque toda existencia es abandonada en las manos de los otros.” Lo que quiere decir es que los bienes están para compartirlos en común y construir una sociedad, y así salvarnos de la muerte.

E. Levinas, judío, veía la transmisión del amor y la vida como lo más grande, y por tanto habría que enseñar para que la siguiente generación también lo transmita. Es la idea, de vivir y que la siguiente generación pueda vivir también, y así perpetuar acumulando experiencia siempre.

c) Relativización de los roles sociales: La muerte nos iguala a todos ya que todos moriremos y tendremos que pasar esta prueba, por eso nos invita a ser iguales y tener una sociedad sin diferencias. De nada sirve el poder, la riqueza, la posición, esta es una faceta positiva de la muerte vista desde la igualdad.

d) Sentido de totalidad: La muerte da a la vida un sentido total. Por el hecho que sea un punto y final hace que la vida limitada y no rebobinable, que no podamos cambiar la historia pasada, hace que la tomemos en serio, tenemos posibilidades y algún día se agotaran con la muerte.

Simone de Beauvoir dijo, que un vida sin muerte sería un aburrimiento, no habría seriedad ni motivación, sería absurda.

18.3.2 La muerte como experiencia de finitud.

La muerte es cierto que tiene un efecto totalizante, pero nos recuerda que somos finitos (es la expresión más radical de finitud) y la respuesta es la necesidad de salvarse. Es verdad que el hombre tiene una capacidad de libertad e iniciativa, pero cuando se nos toca nuestro ser más profundo, como hace la muerte, y lo mejor que no la puede controlar, por eso el hombre ve cada segundo como una oportunidad, un “don” para seguir conociendo, amar, y ser amado viviendo y existiendo, porque somos limitados. La muerte me hace responsable de mis actos.

Hemos venido al mundo sin que nos pregunten y nos tenemos que ir del mundo sin que nos podamos quedar, cuanto antes entendamos que en nosotros no está el fundamento, ni el sentido del existir, por

eso el hombre se sitúa y se aferra a lo que se por vivir y escapar de este mundo que se lo lleva todo poco a poco.

Si hay una verdad una certeza absoluta no está en hombre solo, la metafísica busca este sentido final de todo, el hombre debe reconocerse criatura del universo o negarse a serlo, pero viviría en una fantasía.

Vamos a estudiar más de cerca el interrogante clave que plantean la muerte y la vida a la inteligencia del hombre, y que es el siguiente: ¿es posible alcanzar el sentido de la vida humana a pesar de la muerte?

Para la antropología occidental, que se encuentra influida por el pensamiento griego, se trata del problema de la inmortalidad del alma. Y para el pensamiento cristiano es sobre todo la cuestión de la resurrección de los muertos.

Todo hombre que quiere comprender de algún modo el sentido de su existencia tiene que enfrentarse necesariamente con esta pregunta: ¿es la muerte la derrota definitiva de la persona?, ¿desaparece por completo el sujeto humano que busca verdad, libertad y amor?, ¿existe algún resquicio para la esperanza superior a la muerte, que permita vivir, actuar y proyectarse personalmente, aunque seamos conscientes de que tenemos que pasar por la prueba de la muerte?

Esta pregunta surge inevitablemente del contraste entre la grandeza de la vida y la amenaza de la muerte.

Desde el punto de vista filosófico, el problema de la trascendencia personal respecto a la muerte se formula mediante dos interrogantes distintos y complementarios entre sí.

El primero intenta aclarar básicamente este problema: ¿Se puede conciliar la realidad concreta del hombre con la afirmación de que la muerte es la última palabra de la vida personal?

El segundo va aún más allá. Suponiendo que existan razones suficientemente fundadas para no considerar la muerte como última palabra de la existencia personal. ¿La reflexión filosófica está en condiciones de decir algo más preciso sobre la vida después de la muerte?, ¿cómo podemos concebir esta existencia personal?, ¿hasta dónde es capaz la razón humana de clarificar los entresijos de este misterio?

18.4 EL HOMBRE ES MÁS QUE LA MUERTE

18.4.1 Una presunta evidencia

En los siglos pasados, los creyentes profesaban comúnmente como realidades últimas la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. En nuestro tiempo, sin embargo, existe un profundo escepticismo sobre la inmortalidad del alma y, en general, sobre la posibilidad de que haya vida después de la muerte.

Las dudas no tienen que ver solamente con la idea o las representaciones de la inmortalidad. No se reduce a una actitud negativa ante eventuales pruebas filosóficas, sino que afectan a la propia realidad de la superación personal de la muerte. Las dudas se transforman a menudo en una decidida afirmación, a saber, que la existencia personal está totalmente encerrada en la historia y que, por tanto, encuentra todo su significado dentro de los límites históricos.

La muerte como presunto fin radical de la existencia humana no es en absoluto un dato demostrado en el sentido que las ciencias empíricas dan a esta expresión. Se trata de una afirmación estrictamente filosófica. Decir que la muerte es la última palabra de la existencia personal es emitir un juicio de orden metafísico y religioso.

Es evidente que el filósofo tiene derecho a plantear la siguiente pregunta: ¿La descomposición del cuerpo fisiológico incluye también la supresión total de la vida personal?

18.4.2 La muerte no es la última palabra de la existencia humana

Si tenemos en cuenta que la persona no es un mero reflejo de procesos naturales, entonces no se puede afirmar coherentemente en filosofía que la muerte es necesaria y evidentemente el fin de la persona individual.

Pero digamos algo más. La hipótesis de la muerte radical de la existencia personal debiera llevar también a afirmar el carácter radicalmente absurdo de la existencia. Si la muerte es el fin radical de la persona, la libertad es una ilusión, una pasión inútil. Es indudable que con mi muerte no desaparecen necesariamente los ideales por los que he gastado mi vida, ni cambia fundamentalmente el curso del mundo. Si todo queda en manos de los demás, no hay nada que garantice la construcción duradera de los valores. Incluso la idea de salvar la parte más valiosa de la propia vida transfiriéndola al futuro trascendente de la humanidad es una enorme ilusión.

Finalmente, hay que tener en cuenta que la existencia concreta y viva se rebela contra la conclusión filosófica de que al fin y al cabo todo es absurdo. El hombre está invenciblemente convencido y absolutamente seguro de que algo tiene sentido.

Podemos decir que la inteligencia humana, a pesar de sus límites y de su precariedad ante la muerte, puede lograr algunas certezas en torno a los siguientes puntos:

1. Toda persona humana intenta que su existencia tenga sentido, sentido que no se puede separar del ser de los otros.
2. No se puede concebir a la persona humana como simple y pura expresión de la materia evolutiva e histórica, porque en lo profundo de la existencia personal hay siempre un «don» trascendental o metafísico.
3. No se puede ver la muerte como fin radical de la persona humana, porque se caería en el materialismo y se negaría el significado de la existencia humana.
4. La superación de la muerte se debe concebir como inmortalidad personal, porque las personas son justamente la fuente y el punto de referencia de toda la empresa humana.

¿Debe quedarse aquí la filosofía?, ¿ha de contentarse con confesar su impotencia para clarificar más el misterio de la existencia humana?, ¿o es capaz de clarificar todavía más el fundamento en que se apoya la afirmación de la inmortalidad personal?, ¿es capaz la filosofía de fundamentar con certeza la existencia personal más allá de la muerte?

Las respuestas filosóficas a estos interrogantes siguen distintos rumbos. Muchos afirman explícitamente su escepticismo ante cualquier otro paso en este tema. Otros creen disponer de algunos elementos que permiten decir algo sobre él. Demos, pues, una ojeada a estos intentos.

Una amplia tradición ha intentado afirmar la inmortalidad personal a partir de la espiritualidad ontológica y metafísica. Pero hay también otra tradición —fundamentalmente religiosa pero con fuerte influjo filosófico— que sostiene que la afirmación de la inmortalidad personal depende esencialmente de la fe en Dios.

18.5 LA IDEA DE LA INMORTALIDAD COMO «ALMA SEPARADA»

La reflexión contemporánea encuentra muchas dificultades al afrontar la idea del *anima separata*. ¿Es una idea capaz de expresar la superación personal de la muerte?, ¿se puede demostrar filosóficamente la inmortalidad personal basándose solamente en el alma espiritual que no se corrompe?, ¿presentar la inmortalidad personal como *anima separata* responde de algún modo al problema de la existencia humana, que parece radicalmente comprometido por la muerte? Buscar la inmortalidad personal como una característica ontológica que el hombre tiene ya como ser humano, ¿no lleva quizás a negar el carácter trágico de la muerte y a banalizar el propio misterio de la vida y de la muerte? Estas son, a grandes rasgos, las dificultades que se contraponen a la idea del *anima separata*.

C. Tresmontant ha podido decir que hoy «en la perspectiva de la metafísica cristiana en que nos situamos y que, tras un profundo análisis, se ha mostrado lógica y racional, no disponemos de argumentos racionales decisivos que nos obliguen a asegurar, apoyándonos solamente en lo que somos, que seguiremos existiendo después de la muerte, una muerte que nos puede suceder quizás mañana. Para la metafísica cristiana, existir es un don.

¿Quién nos puede asegurar, pues, que este don nos será conservado, junto a bienes todavía mayores? Esta seguridad no la podemos hallar ni en nosotros mismos, ni en nuestra naturaleza. Sólo la hallaremos en Aquel del que recibimos hoy el ser. De él es del que esperamos el don de la vida eterna. La espera de la misma es una esperanza fundada en él y en nosotros.

Sería ingenuo pensar que la frecuente duda sobre la inmortalidad en el mundo de hoy tiene algo que ver con la filosofía del *anima separata*. La verdad es que la inmortalidad parece menos probable en la medida en que desaparece la fe en el Dios creador, que es el origen de la persona. Es decir, el ocaso del pensamiento metafísico y de la fe en Dios es el causante del ocaso de la inmortalidad personal.

18.6 FUTURO ABSOLUTO Y ESPERANZA

Existe indudablemente una segunda vía para hallar algún fundamento para la inmortalidad personal. Es la vía metafísica, que concibe al hombre como criatura de Dios. Pero es una vía que nos sitúa decididamente fuera del ámbito de la antropología filosófica.

El problema de la inmortalidad personal se identifica, en definitiva, con el problema del hombre como interrogante de Dios. Si se vive la espiritualidad humana dinámicamente como dimensión interpersonal,

orientada hacia el futuro de una comunidad perfecta de personas y de una libertad plena, ella nos conduce hacia el problema central de Dios, más aún, ella es el problema.

El misterio de la trascendencia como futuro absoluto y garantía de inmortalidad radica en primer lugar en la relación interpersonal entendida como dimensión ética.

Para Kant la experiencia ética, a nivel vital, lleva a percibir la inmortalidad personal vinculada a la existencia de un Dios que la garantiza y la consume.

Para Levinas el hombre se encuentra concretamente con el misterio de Dios cuando oye, reconoce y acoge la voz del otro.

Gabriel Marcel ha intentado formular la lógica inherente al amor afirmando que amar a alguien es decirle: eres inmortal.

Por otro lado, el descubrimiento del Dios creador y de la orientación constitutiva de la existencia humana hacia este misterio, ¿es una promesa y una garantía de la inmortalidad personal?

Constatar que se es una criatura significa que, al fin y al cabo, se es alguien ante los demás, con todas las dimensiones esenciales de esta existencia personal, porque se es alguien ante Dios.

Concebir la inmortalidad como una relación interpersonal con Dios es una forma de dar una respuesta al problema del sentido de la vida que preside toda la reflexión antropológica. El sentido último de la vida no es algo yuxtapuesto a la relación con Dios, sino la misma relación con Dios. La inquietud espiritual es, en el fondo, el deseo de ser alguien en presencia de Dios, de vivir una relación dialogal permanente en la fidelidad y en el amor.