

DOCTOR IGNACIO ELLACURIA

FILOSOFIA POLITICA : ANTROPOLOGIA POLITICA

I. FILOSOFIA Y POLITICA

1.1. El ejemplo de Sócrates:

Sócrates a los 70 años (en el año 399) es acusado y condenado por su intervención filosófica en la polis, porque le han acusado según lo que parecía y no según lo que era:

"existe un cierto Sócrates, hombre sabio (sofós), que se ocupa de los fenómenos celestes y que busca todo lo que pasa bajo la tierra, capaz de hacer prevalecer la mala causa" (18, b); se supone que los que se dedican a eso no creen en los dioses,

"Sócrates es ~~existe~~ culpable de corromper a los jóvenes y de no creer en los dioses en los que cree la ciudad y de sustituirlos por divinidades nuevas (daimonia), 24b

La ciencia de Sócrates es una ciencia humana (anthropine sofía) y no como la de los otros una ciencia más que humana:

el oráculo de Delfos dijo que no había nadie más sabio que Sócrates. Cómo puede ser el más sabio quien tiene conciencia de no serlo ni grande ni pequeño. Se puso a comprobarlo.

Fuí a buscar hombres que pasaban por sabios:

ante todo, un político (tis ton polátkon, y al demostrarle que no sabía, que no era sabio, me gané su enemistad,

los poetas, que como los profetas y los adivinos dicen cosas bellas, pero no saben lo que dicen (isasin de ouden on legosi),

los artesanos (jeirotechnas), porque sabían bien su oficio, creían saberlo todo bien.

Soy más sabio que todos ellos en cuanto no creo saber lo que no sé (oti a me oida oude oiomai eidēnai). Es por dar la razón al dios que yo demuestro a la gente su ignorancia y me gano su enemistad.



La misión de Sócrates la ha adoptado porque su preocupación es hacer lo que es justo y lo que su vocación divina le exige:

nopodía desertar de la tarea que un dios le había encomendado, la tarea de vivir filosofando (filosofonta me dein dsen) y de escrutararme a mí mismo y a los otros (exetadsonta emauton kai tous allous),

y aunque esto me cueste la muerte, no cesaré, porque yo obedeceré antes a los dioses que a vosotros (peiso mai de mallon to theo e ymin), y son los dioses los que me obligan a decir a los atenienses que se preocupen más de la razón, de la verdad y del alma, que de la fortuna, la reputación y los honores,

mi tarea es decirles que la fortuna no hace la virtud (ouk ek jrematon arete gigmetai) sino la virtud hace las riquezas (all' ex aretes jremata) y todo lo que es ventajoso tanto a los particulares como al estado,

soy un hombre dado por la divinidad a la ciudad; preguntaros si es posible despreciar, como yo, todos los intereses personales y soportar las consecuencias de este desprecio durante años, para ocuparme únicamente de vds. a fin de que sean mejores. Y como prueba de esto sólo tengo un testigo: mi pobreza (ego parrejomai ton martyra os alethe lego, ten penian) 31b, c.

Sin embargo, me he abstenido de entrar en los asuntos públicos:

si me hubiera dedicado a la política (ta politika pragmata), hace tiempo que estaría muerto,

no hay quien pueda evitar el sucumbir por poco que se oponga generosamente a los políticos o a la multitud, si es que se dedica a impedir en su ciudad las injusticias e ilegalidades (adika kay paranoma),

si alguien quiere combatir verdaderamente por la justicia y quiere sobrevivir algún tiempo es mejor que lo haga como particular y no como político (idioteuein, alla me demostheuein),

; una vez tuve un puesto público, como miembro del consejo, y preferí peligrar con la ley y la justicia más bien que asociarme con los demás en su voluntad de injusticia por temor a la prisión y a la muerte,

cuando quisieron asociarme a medidas injustas para que fueran muchos los injustos, también lo rehusé en tiempo de la oligarquía.

Los discípulos de Sócrates:

estoy a disposición de todos, ricos o pobres, porque no espero que se me pague,



a la gente le agrada el que se desenmascare a quien se dice ser sabio y se cree ser sabio y no lo es; y esto es algo que me ve forzado a hacer porque la divinidad por todos los medios se lo indica.

La recompensa que la ciudad le da por este servicio constante:

qué trato, qué recompensa he merecido por haber creido que debía renunciar a una vida tranquila y abandonar lo que la mayor parte de los hombres gusta: fortuna, intereses privados, mando militar, éxitos en la tribuna, magistraturas, coaliciones, facciones políticas... para que los ciudadanos se preocupen menos de lo que les pertenece y más de lo que son, se preocupen menos de lo de la ciudad que de la ciudad misma (mete ton tes poleos prin autes tes poleos, 36c). Ha nadie he hecho nada injusto voluntariamente.

ante esto no veo por qué se me castiga: ni la prisión, ni una multa que no podría pagar, ni exilio porque en otro lugar menos me iban a aguantar lo que dijera que en mi propia ciudad,

tampoco ~~en~~ puedo aceptar el vivir sin discurrir y comunicar mis discursos, porque en primer lugar esa es mi vocación y en segundo lugar es el mayor de los bienes para un hombre ~~h~~ascurrir todos los días sobre la virtud(ekastes emeras peri aretes tous logous poiesthai) y otros temas semejantes, así como el examinarme a mí y a los otros(kai emauton kai allous exetadsontos), ya que una vida no inquirente no merece ser vivida(o de anexetastos bios ou biotos anth~~e~~spo, 38a).

lo difícil no es evitar la muerte sino el evitar hacer el mal, porque el mal es más rápido que la muerte(alla me ou tout'e jalepon...thanaton exfygein, alla polu jalepoteron ponerian; thaton gar thanatou thei, 39a).

y si creen que con mi muerte y matando a la gente van a impedir que se encuentre quien les reproche el vivir mal (ouk orthos dsete), se equivocan. Esta manera de desembarazarse de los censores no es ni eficaz ni honorable; hay otra manera más eficaz y fácil y consiste no en cerrar la boca a los otros sino en hacerse hombre de bien (me tous allous kolouein, all'eauton paraskeuadsein opos estai os belistos, 39d),

de hecho la voz divina que siempre me habla para que no gaga nada que no esté bien, en ningún momento de este día me ha impedido hacer lo que he hecho y decir lo que he dicho. Es que no hay más posible para el hombre de bien, ni en esta vida ni en el más allá, y los dioses no son indiferentes respecto de su suerte(oti ouk estin andri agatho kakon ouden



oute dsonti oute teleutesanti, oude ameletai ypo theon ta toutou p~~ez~~gmata, 41d),

sólo pido una cosa: cuandos mis hijos hayan crecido, atenienses, castíguenlos, atormentándoles como yo les he atormentado a vds, a poco que parezcan precuparse más del dinero o de cualquier otra cosa que de la virtud, por descuidar lo que es lo esencial.

con esto ya nos podemos separar, yo para morir y vds. para vivir. ¿Cuál de las dos suertes es la mejor? Nadie lo sabe si no es Dios (adelon panti plen ei to Theo), 42a.

1.2. Sócrates como modelo del aporte del filósofo a la polis:

Lo que Sócrates aporta primariamente no es un estricto saber político sino las condiciones para un hacer político justo:

desde luego, dedica su pensar filosófico a lo que es el hombre, el ciudadano y la polis, sustrayéndolo de aquello que está por encima y por debajo de la tierra (supuestamente lo sublime y lo profundo),

con esta dedicación, él o sus discípulos, inician un verdadero pensar teórico sobre algunos de los temas fundamentales de la realidad política, tal como se puede ver ya organizadamente en Platón,

entre estas condiciones lo esencial es que las gentes y sobre todo los políticos busquen un estricto saber empezando por reconocer que no saben, y que procuren buscar ante todo lo que es justo.

su modo de intervención es filosófico y no estrictamente el propio de los políticos:

no quiere ocupar ninguno de los cargos políticos, porque lo que busca no es ejercitar el poder sino que el poder se ejerza bien,

su modo específico es el de despertar la conciencia tanto de los individuos como del pueblo:

la conciencia tiene en Sócrates una clara dimensión de saber pero también una dimensión de querer hacer lo justo. La justicia es algo que se sabe para hacer.

este despertar la conciencia de la ignorancia y de la injusticia, es lo que le causa la enemistad y la persecución.

su modo de vida es el del olvido de sí y de lo suyo para dedicarse al bien de los otros y de la ciudad:

por fidelidad a sí mismo y a su vocación se dedica a esta misión crítica y alentadora,

el gran testigo de su dedicación desprendida es su propia pobreza.



Lo que busca es que la ciudad y los ciudadanos se comporten éticamente, con lo que su percepción de la política está más relacionada con lo ético que con lo técnico:

para Sócrates lo ético es, por lo pronto, un saber y un saber estricto, que necesita de un especialista y un gran especialista por la dificultad y gravedad del problema político,

pero el objetivo no es el de lograr una persona y una ciudad rica, sino unas personas y una *polis* justa:

no es la fortuna la que hace la virtud sino la virtud la que hace la fortuna y todo lo que es ~~meritum~~ bueno tanto a los individuos como a la ciudadanía,^{30b} evitar que se cometan injusticias e ilegalidades, evitar el hacer el mal,

preocuparse más de lo que son los ciudadanos y la ciudad, que de lo que tienen, más de ellos mismos que de lo que es de ellos,

el comportamiento ético traería los bienes materiales y la felicidad, y no al revés.

en el comportamiento ético tiene especial significado la aceptación de las leyes de la ciudad, pues el que quiere vivir en la ciudad debe querer vivir según sus leyes:

Sócrates si ve la diferencia entre la ley y la justicia y, sobre todo, entre éstas y el modo de gobernar y de hacer justicia por los que están en el poder, pero su manera de actuar es, sobre todo, para que cambien las leyes y los comportamientos de quienes las ejecutan.

La intervención filosófica en la realidad política resulta estrictamente política:

se convierte en una fuerza pública no en cuanto pura teoría sino en cuanto teoría comunicada, desata comportamientos individuales, pero son comportamientos hechos públicos y, consiguientemente, incidentes en la realidad pública,

la muerte de Sócrates, tal como la presenta Platón, es prueba de la peligrosidad pública de un pensamiento filosófico entendido como pensamiento político y políticamente efectivo,

es la propia vocación filosófica, la que sin salir de sí, lleva a ocuparse con la realidad política para lograr su transformación.



1.2. Relación teórica de filosofía y política:

1.2.1. El planteamiento del problema:

1.2.1.1. De la Filosofía de la política a la Filosofía política:

- Hay una larga y fecunda tradición de filósofos que tratan filosóficamente de la realidad política:

la realidad política, como región específica de la realidad ha sido objeto de consideración de filosofías segundas u ontologías regionales:

una serie de temas capitales: poder, autoridad, estructura del estado, ley, organización de la sociedad, etc.,

incluso el estudio de qué es lo político y por qué se da una realidad política con problemas y leyes propias.

esta realidad política ha sido tratada por los filósofos según su propia metafísica, lo cual implica el carácter propiamente filosófico de la realidad política:

hay así una estricta filosofía de la política en cuanto hay una región específica de la realidad que permite un estudio estrictamente filosófico,

pero ese tratamiento es distinto, según la metafísico y el metafísico que estén en juego.

- Siendo el planteamiento de la filosofía de la política parcialmente legítimo, hay que ampliarlo en el sentido de una estricta filosofía política:

el carácter mismo de lo que es el filósofo hace que toda su actividad filosófica sea de una u otra forma algo político:

cada filósofo filosofa desde una situación histórica, que condiciona desde distintas formas su pensamiento, que, por lo tanto, queda politizado,

cada filósofo produce un pensamiento público o el vacío de un pensamiento público, que actúan efectivamente sobre la configuración de la sociedad.

la realidad misma que es el ámbito filosófico en su total y concreta realización tiene un carácter histórico y político:

hay ciertamente filosofías que pretenden separarse de la realidad concreta y total, de modo que pretenden ser no 'históricas',

pero el dinamismo histórico de la realidad es condición esencial de la realidad misma y es en cuanto dinamismo histórico algo político.



1.2.1.2. La recta politización de la filosofía:

- No puede consistir en una subordinación o en una limitación de sus objetivos y de su modo propio de actividad intelectual:
 - superficialización inmediatista de sus temas, de modo que sólo sea tratado lo que es inmediatamente ~~útil~~ útil para una acción política,
 - falsa de distancia crítica del acontecer político, utilización y valoración de sus desarrollos por su efectividad inmediata,
 - reducción, implícita o explícita, a ser justificación teórica de una estructura social determinada.
- No es tampoco un cultivo en sí de problemas filosóficos para que después puedan ser utilizados por los políticos:
 - los ejemplos de la escolástica católica y de la escolástica marxista muestran una subordinación de la filosofía que lleva a su negación, tal utilización 'posterior' es una politización desvirtuadora de la autonomía del quehacer filosófico, que es relacional a una praxis, pero de distinta manera.
- Consiste positivamente en un pensar efectivo desde la concreta situación histórica sobre la realidad en su presencia más concreta y real y con relación al dinamismo de esa realidad concreta:
 - es en la historia donde la realidad va dando más de sí y donde se hace críticamente presente a través de una conciencia hecha crítica en la praxis, el pensar filosófico referido a la realidad histórica alcanza una cierta verificabilidad tanto en dar un mejor sentido como en una cierta comprobación de los hechos reales,
 - el carácter transformativo de la filosofía está implicado en la necesidad de realización de los conceptos:
 - hay una interacción entre la necesaria realización del concepto y el carácter verdadero de ese concepto,
 - en función de este carácter transformativo la filosofía ve replanteados teóricamente sus mismos fundamentos.

1.2.2. ~~enfrentamiento~~ del problema desde el análisis del quehacer filosófico:1.2.2.1. Tres dimensiones del ~~quehacer~~ filosófico que orientan la politización de la filosofía:

- La Filosofía como un saber acerca de las cosas:
 - la filosofía pretende saber cómo son las cosas en realidad,
 - este saber está condicionado por múltiples factores no sólo subjetivos sino también objetivos:
 - la propia subjetividad es condición de iluminación y también de desfiguración,
 - la cultura en la que se está y el influjo de la estructura social iluminan y limitan aun el saber más objetivo,
 - a su vez el saber filosófico, sobre todo en lo que tiene de saber crítico es condición de la objetividad del saber filosófico y puede ser causa del cambio de estructuras desfigurantes:
 - el saber filosófico queda cuestionado desde la realidad histórica o como abstracto o como potenciador de una situación falsa e injusta,
 - en cuanto el saber es uno de los elementos de la estructura social, su cambio puede implicar un avance en la transformación de esa estructura.
- La Filosofía como un saber rector del mundo:
 - el descubrimiento del ser real de las cosas, sobre todo de las humanas, incita a una dirección hacia las que todavía no han alcanzado su ser verdadero,
 - la Filosofía introduce necesariamente el 'no' como forma real de todo aquello que está en proceso y del hombre mismo como realidad en proceso y como realidad procesante:
 - su única forma de dirigir no es la presentación de lo utópico positivo como lugar todavía no alcanzado y al que se tiende,
 - puede ser más realísticamente la de la activación del 'no' procesual, que posibilita y exige una constante negación de la propia negación y así un avance hacia lo positivo.
 - es la Filosofía la que puede en parte indicar el sentido y trae a la totalidad del sentido, lo cual da su puesto a los sentidos particulares y totaliza el valor último de esos sentidos particulares:
 - precisamente en lo ético y en lo político es donde este problema del sentido supera lo que pueden dar otros saberes,



no es, en todo el saber del sentido un saber puramente ético sino que es también un saber teórico, aunque en relación con una praxis ética, con una praxis política.

- La Filosofía como una forma de vida:

Como forma de vida queda condicionado el filosofar y consiguientemente la Filosofía por todo aquello que condiciona la vida misma:

ya como un saber rector de la propia vida, es ésta la que al menos en parte limita los horizontes y condiciona la transparencia de la realidad,

como forma de vida participa del carácter de la historia y como tal tiene en cada caso determinadas posibilidades y no el conjunto de posibilidades,

esto que aparentemente puede aparecer como una limitación es índice del carácter serio y vital de la filosofía.

Aun entendida la filosofía como un saber sistemático o un sistema de saberes, el sistema entero puede tener un sentido último distinto, según la situación histórica en que se emplea:

la repetición aparentemente exacta del mismo sistema o no es filosofía o es entendido el sistema de forma distinta, dada la situación histórica en que se está:

los sistemas filosóficos tienen a veces más de instrumento dinámico que de representación estática, lo cual hace que su significación última pueda ser muy distinta,

esto puede ejemplificarse en el uso que los cristianos han hecho del aristotelismo o del que hoy pueden hacer del marxismo.

lo que da concreción significativa última es la totalidad concreta en que se vive.

1.2.2.2. La politización de la filosofía desde las tres dimensiones de ella:

- La filosofía como saber responde a una inteligencia contemplativa con el peligro de dejar falsamente politizada la realidad:

La inteligencia contemplativa es un valor en cuanto considera que el saber es una condición indispensable del hacerse hombre y del hacer mundo.

Es principio de mixtificación en cuanto no capta las condicionamientos del saber y/o en cuanto se reduce a un saber por saber:

la distancia entre teoría y realidad no es siempre crítica por el mero hecho de ser teoría,

la actitud puramente contemplativa llevaría o a la evasión o a la confirmación del orden presente.

La politización de la filosofía desde esta dimensión consistiría en que la inteligencia contemplativa se acompañase de las otras dimensiones y así fuese aun como inteligencia contemplativa inteligencia crítica.



- La filosofía como un saber rector responde a una inteligencia práctica con el peligro de politizar falsamente la realidad:

no busca tanto un saber que dirige sino una dirección sabia, una intervención en la realidad especialmente política y ética, que debe mostrar en sí misma la verdad de esa inteligencia,

esta esencial dimensión política puede mixtificarse, en cuanto no sea la inteligencia la que dirige sino otros intereses que ~~mixtifican~~ utilizan la inteligencia como puro factor técnico:

es la realidad la que verifica el concepto, pero es el concepto verdadero el que debe realizarse,

esto no implica la superioridad de una forma de inteligencia sobre otra o de una cultura sobre otra, cosa que en cada caso debería demostrarse, pero sí una cierta autonomía del momento teórico.

pero el carácter práxico de la inteligencia es esencial a la misma inteligencia y a la configuración de la naturaleza, de la sociedad y de la historia:

es esencial a la inteligencia, porque de lo contrario ni la inteligencia da todo de sí, ni tiene la contrapartida crítica de la realidad activa,

pero hay también una configuración de la realidad por el ejercicio de la inteligencia práctica.

- La filosofía como forma de vida responde a una inteligencia histórica con el peligro de ser condicionada por ella en lugar de condicionarla críticamente:

al estar doblemente condicionada -y posibilitada- por la propia biografía y por la propia historia, puede absolutizar acríticamente ese doble momento,

sin embargo, el logos histórico es principio sintetizador del logos contemplativo y del logos práxico:

el logos histórico no sólo se sitúa en su propia circunstancia histórica y en ella se ancliza y se radicaliza sino que es quien más realmente se pone en contacto con la totalidad de la realidad concreta y en el lugar privilegiado de la aparición de esa realidad,

necesita de la dimensión contemplativa y de la dimensión práctica y las sintetiza en cuanto requiere unitariamente la comprensión de la historia en su realización, que es un hacer y un hacerse realidad.



en cuanto síntesis del logos contemplativo y del logos práctico, el logos histórico es el logos propio para la recta politización de la filosofía:

en cuanto busca la comprensión de la historia y su transformación, forzosamente como totalidad se enfrenta con esa totalidad que es la política,

lo que en definitiva pretende el logos histórico es ponerse en contacto con el esencial carácter dinámico de la realidad desde sus propias posibilidades de dinamización:

busca una transformación de la historia desde los dinamismos que le son propios incluso mediante la tecnificación de la naturaleza,

pero la busca conforme a su propio logos, es decir, un logos que no es meramente natural pero que tampoco es mero reflejo de lo que ocurre en otros niveles en los que no interviniere ni implícita ni explícitamente.

- Sólo en la conjunción de las tres formas de inteligencia y en el pleno desarrollo de las tres dimensiones de la filosofía, ésta podrá alcanzar su correcta politización:

se trata de una tarea permanente y no de una fórmula ideal que pueda repetirse fijamente:

aunque siempre han de estar presentes las tres dimensiones, el modo de entenderlas y su estructuración pueden ser cambiantes,

sobre todo hay que estar abiertos a modos nuevos de presentación del problema.

la implicación mutua de esa triple dimensión prepara y asegura la recta politización:

sólo un saber que dirige puede adoptarse como forma de vida,

sólo una forma de vida que busca el saber y dirigir merece constituirse en forma de vida,

sólo una dirección sabia y que compromete la vida puede pretender ser directiva.

la dimensión histórica tiene una cierta prioridad en cuanto sintetiza la necesidad de saber y la necesidad de actuar:

el puro saber disminuye la propia función intelectual y el puro dirigir, como dimensión meramente ética, deja fuera de sí gran parte de la realidad,

la dimensión histórica, en cuanto dimensión política, incluye el saber y el hacer pero en la realidad global y objetiva de la historia y no meramente en la subjetividad de la ética.

esta politización activa es lo que evita críticamente el que la filosofía se viera politizada.



II. EL HOMBRE, REALIDAD PERSONAL

1. Antropología política y realidad personal del hombre

La Antropología política muestra la dimensión política del hombre tanto individual como social e histórico:

no presupone lo que es la dimensión política sino que se pregunta por el hombre -antropología- en lo que pueda tener de político:

parte de una visión empírica de lo político como horizonte de preguntas: socialidad del hombre, relaciones de poder, participación pública, etc.,

pero pregunta formalmente por lo que es el hombre y no la sociedad o el estado o las categorías fundamentales de la sociedad o el estado.

pregunta en el hombre por su estricta dimensión política y no por otras posibles dimensiones:

en cierto sentido es toda la Antropología pero sólo en cuanto subraya en cualquier aspecto antropológico la dimensión política,

esta dimensión política no aparece tan sólo en lo social y en lo histórico del hombre sino también en lo individual.

se fija reflejamente en el hombre como sujeto y objeto de la acción política, con lo que humaniza a ésta y politiza rectamente al hombre:

el hombre sujeto de la acción política no implica que sean las voluntades particulares las que conduzcan la historia, pero sí supone un determinado sujeto humano de la acción política:

esto es en parte un problema ético, pero aquí se lo estudia como determinación teórica,

se trata además de un sujeto en un mundo natural historizado del que es inseparable.

el hombre objeto de la acción política apunta al hecho de que el hombre es configurado históricamente cada vez más por la estructuración política de la sociedad:

la posibilidad de su manipulación maquiavélica debe ser desenmascarada, aun con el peligro de que quede reforzada,

es también un problema ético que subraya el poder modelador de lo político respecto del ser mismo de los ciudadanos.



La Antropología política tiene como su centro el carácter personal de la realidad humana:

El enfoque debe hacerse desde la realidad humana y no de otras perspectivas aparentemente más filosóficas o, en el otro extremo, más empíricas:

las formas idealistas no son las formas filosóficas, y menos las formas más adecuadas para tratar con la realidad política del hombre:

el ataque al idealismo por parte del marxismo pude hacer pensar que todo pensar filosófico es idealista,

las formas idealistas de planteamiento filosófico -ser, conciencia, subjetividad, etc.- no son las más favorecedoras de las acciones reales y realistas, que son propias de la acción política.

las formas puramente empíricas también ignoran lo que es la realidad y desconocen el aporte filosófico a la acción política:

además de los hechos y de la búsqueda de sus leyes hay problemas de totalidad y de sentido que son reales, aunque no directa y exhaustivamente empíricos,

una filosofía realista debe trabajar desde los hechos el problema de la totalidad y del sentido, ~~sin~~ los que la acción política carece de realidad y, en definitiva, de realismo.

En la realidad humana el centro de interpretación debe situarse en una correcta comprensión e intelección de lo que es el carácter personal de la realidad humana:

la contraposición individuo-sociedad-historia debe unificarse en la teoría y en la praxis en el carácter personal de la realidad humana:

la contraposición fundamental individuo-sociedad no está bien planteada sino se hace desde la realidad personal que es tanto individual como social, biográfica como histórica,

no se puede confundir el carácter individual del ser humano, aunque debe reconocerse ese carácter, con el carácter personal de la realidad humana.

aun como polo general de la reflexión política y dirección general ética de la acción política el concepto heurístico de persona es útil:

en la reflexión porque permitiría unificar la dimensión humana de la política,

en la acción porque determinaría algunas pautas fundamentales positivas y negativas, sin las que no se tendría en cuenta la realidad total del hombre.



2. El carácter personal de la realidad humana

2.1. La estructura real de la realidad humana:

Toda realidad intramundana es en un sistema de notas:

notas es todo aquello que constituye una realidad,

sistema expresa la unidad primaria en que están las notas de una realidad:

en el sistema las notas son notas-de y están desde sí mismas referidas a las otras y exigidas por la unidad misma del sistema,

los contenidos de cada nota pueden ser los mismos pero pierden su carácter de realidad (sustantiva) según en el sistema (sustantivo) en el que estén.

Las realidades son estrictas sustantividades y no sustancias:

aquí no importa la discusión metafísica sino tan sólo subrayar que las sustantividades están definidas por su carácter estructural -lo que importa es la unidad que son- y por su carácter de suficiencia constitucional,

pudiera haber sustancias que fueran insustantivas, precisamente porque están como notas-de una sustantividad;

esto vuelve a señalar que lo importante es la unidad primaria a la que se pertenece y no sólo el determinado contenido de realidad (talidad) que se tiene,

el cambio de sustantividad es a la vez un cambio físico y metafísico, pues es un cambio de realidad.

No todas las notas de la realidad sustantividad constituyen la esencia física de ella sino tan sólo el único subsistema de notas estrictamente constitutivas que son fundantes de todas las demás:

se trata de la esencia física y no del correlato de una definición,

se tratan de notas reales, lo cual no significa que necesariamente han de ser materiales,

lo importante es aquí también la unidad primaria en que están esas notas constitutivas, las cuales son estrictamente una 'de' la otra, de modo que ese 'de' constituye la unidad y la realidad misma del sistema.

Toda realidad es intrínsecamente respectiva a las demás realidades y constituye con ellas un solo mundo:

la unidad de las cosas reales no es una unidad resultativa sino que se constituye desde las cosas mismas en su esencial respectividad,

la respectividad de las cosas en su talidad constituye un cosmos; la respectividad de las cosas en tanto que reales constituye el mundo, de donde se sigue que el carácter unitario primario es éste de la respectividad real.



S. J.

2.2. El carácter evolutivo-natural de la realidad humana: la animalidad del hombre:

2.2.1. La animalidad del hombre como dimensión política:

El olvido práctico de la dimensión animal del hombre es un error de incalculables consecuencias políticas:

si no se cuenta con las profundas características animales de la realidad humana, los planteamientos políticos son utópicos e idealistas:

la animalidad humana es, ante todo, algo que debe ser atendido porque es un hecho,

es un hecho ambiguo, respecto de la acción política, pero no en el sentido platónico ni maniqueo sino en el sentido de ser condición indispensable positivo y también principio de limitación de las posibilidades humanas.

el necesario 'materialismo' de la política hay que principiarlo, más allá de lo estrictamente histórico, en lo formalmente biológico:

hay raíces biológicas (cfr. nazismo racista), que son también principio de historia y constituyen fuertes aglutinaciones históricas,

incluso el materialismo histórico cuenta con estrictas necesidades naturales, cuya base es fundamentalmente biológica.

La pregunta de la animalidad del hombre como principio de politicidad:

desde el hombre salvaje naturalmente bueno hasta el hombre natural que es lobo para los demás hombres, aparece la pregunta de la contribución positiva o negativa de la animalidad respecto de la politicidad,

pues plantear correctamente esta pregunta se necesita determinar correctamente el sentido de la animalidad humana:

la animalidad humana es una animalidad concreta ya como animalidad y de ningún modo es una determinación puramente genérica, de la que se pudiera deducir apriorísticamente cuáles son las bases animales de la politicidad,

tampoco puede conceptuarse la animalidad como algo fijo y concluso que no tiene que ver con las demás notas de la realidad humana, pues tampoco en el hombre la animalidad es algo abstracto y separado.

aquí sólo nos ocupará la animalidad en cuanto es principio de politicidad y no en toda su complejidad biológico-filosófica, aunque deba acudirse a ésta para determinar lo que puede ser concretamente esa politicidad; sólo así tendrá un significado real la clásica fórmula del animal político.



2.2.2. El esquema básico del ser vivo:

La sustantividad del ser vivo se caracteriza por su independencia respecto del medio y un cierto control específico sobre él:

el ser vivo está siempre en relación con un medio, gracias al cual subsiste pero que en parte él mismo condiciona como medio según el tipo de ser vivo que sea:

la dimensión ecológica de la sociología y de la política tiene aquí una base segura,

no todos los seres vivos tienen el mismo medio, aunque la realidad física sea la misma para todos.

la independencia del medio le permite no confundirse sin más con él y mantener sus propias estructuras, mientras que el control implica un cierto dominio que le permite seguir viviendo.

La actividad del ser vivo en un primer estrato se presenta según el esquema suscitación-respuesta:

la suscitación es el momento por el que las cosas modifican el estado vital y mueven a una acción,

la respuesta es el esfuerzo del ser vivo por recuperar el equilibrio biológico que la suscitación ha perturbado.

La actividad del ser vivo en un segundo estrato se presenta según el esquema habitud- respecto formal:

"todo viviente tiene un modo primario de habérselas con las cosas y consigo mismo, anterior a sus posibles suscitaciones y respuestas", que es la habitud,

por la habitud las cosas quedan en cierto respecto para el viviente: "este mero quedar es lo que llamamos actualización. Y el carácter de las cosas así actualizadas en este respecto es lo que llamo formalidad",

las tres habitades fundamentales de los seres vivos son nutrirse, sentir e inteligir, y según esa triple habitad las cosas quedan actualizadas según tres formalidades: alimento, estímulo, realidad.

la habitad es "lo que hace que las cosas entre las que está el viviente constituyan en su totalidad un medio":

todas las cosas que rodean al viviente forman su entorno, pero sólo constituyen su medio aquellas con las que puede habérselas,

es la habitad entonces quien totaliza el medio.

El tercer estrato fundamental es la estructura misma del ser viviente, es decir, "la totalidad de los momentos constitutivos de una realidad en su precisa articulación,



en unidad coherencial primaria":

la realidad es en definitiva estructura y en ella "cada momento está determinado por todos los demás, y a su vez los determina todos",

este tercer estrato no se conoce sino desde los otros dos, pero es el fundamento de ellos y es en él donde está la explicación última de cada realidad y de sus dinamismos.

2.2.3. El origen evolutivo de la realidad humana:

"Desde el punto de vista de una metafísica intramundana, la evolución es un carácter estructural estrictamente metafísico, aquél carácter según el cual las esencias quidditativas tienen una constitución genética a lo largo del tiempo, y la tienen porque en su contenido constitutivo son inalterables":

para estudiar el carácter metafísico de la evolución, cfr., SE, 249-262; 309-33

dejado de lado el carácter metafísico de la evolución importa subrayar que la realidad humana es resultado de una evolución natural y que lleva en sí toda la arrolladora del proceso.

La evolución se presenta como un movimiento progresivo desde la realidad meramente singular hacia realidades sustantivas estrictamente individuales; representa un crecimiento en la individualidad:

las partículas elementales, en el mejor de los casos, no serían sino sustantividades singulares,

"en la materia inmediatamente constituida por átomos y moléculas se ha dado un paso más, intermedio entre la mera singularidad y el primer esbozo de la sustantividad individual: es la estabilización de la materia",

"los seres vivos son un paso ulterior. Son combinaciones funcionales dotadas de cierta independencia del medio y de cierto control específico sobre él: es la vitalización de la materia estable"

"sólo en el hombre -y eso por su inteligencia- asistimos a la constitución plenaria y formal de una estricta sustantividad individual: es la inteligización de la anima

lidad".

La hominización entendida formalmente como evolución:

"en el orden somático, morfológico, del animal al hombre hay una estricta evolución... Innegablemente existe una evolución morfológica que coloca al hombre en la línea de los primates antropomorfos"

por otro lado, está la diferencia de vidas entre los animales y el hombre: "el animal... es un ser encasado, el hombre, no lo es. Por razones psicobiológicas, el hombre es el único animal que no está encerrado en un medio específicamente determinado, sino que está constitutiva-



mente abierto al horizonte indefinido del mundo real. Mientras el animal no hace sino resolver situaciones, incluso construyendo pequeños dispositivos, el hombre transciende de su situación actual, y produce artefactos no sólo hechos ad hoc para una situación determinada, sino que, situado en la realidad de las cosas, construye artefactos aunque no tenga necesidad de ellos en la situación presente, sino para cuando llegue a tenerla... Mientras el animal no hace sino resolver su vida, el hombre proyecta su vida. Por esto su industria no se halla fijada, no es mera repetición, sino que denota una innovación, producto de una invención, de una creación progresiva y progresiva",

En el hombre, por tanto, hay una irreductibilidad respecto del puro animal, pero hay también una perfecta continuidad biológica: hay, pues, una estricta evolución, lo cual es esencial para entender la animalidad humana:

para que haya estricta evolución y no una mera serie causal sistemática es menester una determinación intrínseca por parte de los antepasados, que al transformar algunos momentos estructurales suyos determinan la estructura de la nueva especie, que conserva transformadamente las estructuras básicas de los antepasados,

en el seno de la nueva estructura morfológica transformada, precisamente porque ha sido transformada, florece un psiquismo que conserva transformadamente los momentos básicos del psiquismo de la especie anterior, por ejemplo los muchos de sus instintos,

en concreto, la inteligencia humana aparece por exigencia biológica de las propias estructuras somáticas que ya no son viables desde la puza estima-bilidad,

la animalidad del hombre queda así, por un lado, realmente unificada con la del resto de los animales, aunque por medio de una evolución progresiva, según la cual el hombre no puede proceder sino de determinados animales: el hombre viene de la animalidad y la mantiene dentro de sí,

por otro lado, la animalidad desde sí misma va transformando sus propias estructuras hasta llegar a un punto en que exige unirse coherencialmente con una psique intelectiva que es irreductible a ella:

hay así una profunda unidad del hombre con el resto de la realidad,

y hay, sobre todo, una profunda unidad del hombre consigo mismo, como lo muestra el que la función primaria de la inteligencia sea una función biológica y su forma esencial es la de ser una inteligencia sentiente.

Nada de esto implica una posición tomada sobre cuáles son los mecanismos de la evolución.



2.2.4. La animalidad humana:

La habitud radical del animal es el sentir y lo que es el sentir se entiende desde el estímulo:

las cosas se le presentan al animal como estímulos, algo que les afecta y que se agota en su afección :

hay una gradación evolutiva desde la mera susceptibilidad por la sentiscencia o sensibilidad difusa hasta una estricta sensibilidad,

El sentir es una respuesta biológica al estímulo, un proceso biológico con un momento receptor, un momento tónico y un momento efector; la unidad biológica de estimulación, afección y tendencia es lo que constituye el sentir.

este proceso no es exclusivo de los animales superiores; lo que los animales hacen gracias al sistema nervioso es liberar y ~~que~~ autonomizar biológicamente la función estímulaica,

en los animales estrictamente superiores el proceso se enriquece gracias al cerebro cuya función propia es formalizar:

"la formalización es aquella función en virtud de la cual las impresiones y estímulos que llegan al animal de su medio externo e interno, se articulan formando en cierto modo recortes de unidades autónomas frente a las cuales el animal se comporta unitariamente... Esta función de formalización pende de estructuras nerviosas... Se trata de una función fisiológica, tan fisiológica como puede serlo la especificación de los receptores... Esta formalización aparece asimismo en el orden efector y en el orden propio del tono vigal",

gracias a la formalización el animal puede percibir las impresiones incluso como signos objetivos, con lo cual se enriquece su vida psíquica, pero sin poner en peligro su viabilidad biológica, pues la respuesta adecuada está asegurada por sus propias estructuras orgánicas.

"a medida que la formalización progresá, unos mismos estímulos elementales ofrecen un carácter completamente distinto para el animal. De suerte que un elenco relativamente modesto de estímulos originarios, produce, según la rigueza formalizadora del ~~animal~~ sistema nervioso del animal, situaciones completamente diversas para éste":

el proceso evolutivo es un proceso en la línea de la formalización, lo cual es lo que permite una mayor independencia sobre el medio y un mayor control sobre él,

la raíz de la formalización está en el dinamismo de la materia ya configurada en los pasos anteriores de la evolución.



cuando en el proceso evolutivo se llega a una hiperfunctionalización por complejidad de las estructuras cerebrales, el animal por su propia riqueza no puede dar la respuesta adecuada al estímulo, si no se hace cargo de él como real;

ante un mismo estímulo, el animal hiperfunctionalizado se encuentra ante tal número de posibilidades de respuesta, que ya las propias estructuras somáticas no garantizan la respuesta adecuada,

sólo haciéndose cargo de la situación estimulante como una situación y una estimulación reales, es decir, por la entrada en juego de la inteligencia, el animal humano puede subsistir biológicamente;

el animal humano es así un animal de realidades, porque en unidad estructural aprehende y reacciona al estímulo, pero al estímulo real,

la función primaria de la inteligencia es así una función biológica, exigida por la estructura animal en cuanto sin ella el animal humano podría seguir subsistiendo por mucho tiempo.

el animal humano es, por tanto, una unidad estructural de un determinado organismo animal hiperfunctionalizado y un psiquismo inteligente que lo es 'de' ese organismo;

la profunda unidad a nivel operativo de inteligencia y sensibilidad muestra la unidad más profunda a nivel estructural y esencial,

no desaparece, pues, la sensibilidad en el animal humano, sino que sigue siendo el apoyo de su propia realidad y la posibilidad constitutiva de todo su actuar;

no hay ejercicio posible de humanidad sin actualización de la animalidad,

y a su vez la animalidad humana no es lo que es sino como animalidad-de la realidad humana y de todas sus notas.

2.3. El carácter personal de la realidad humana a partir de su estricto carácter animal:

2.3.1. Caracteres estructurales de la realidad humana:

La realidad humana es una unidad de sustantividad, un sistema constucto de notas orgánicas y psíquicas:

no es una unidad de materia y espíritu sino de organismo y psique:

psique y organismo son tan sólo dos subsistemas parciales dentro del sistema total de la sustantividad humana,

el hombre no tiene psique y organismo sino que es psico-organico, de modo que no puede hablarse de una psique sin organismo.



el hombre no es psique 'y' organismo sino que es psique-de-este organismo, y organismo-de esta psique:

la psique es desde sí misma orgánica y el organismo es desde sí mismo psíquico,

este momento del 'de' es numéricamente idéntico en la psique y en el organismo y tiene carácter físico:

es lo que formalmente constituye la unidad estructural de la sustantividad humana, pues estructura es formalmente la unidad de un 'de' en sus notas,

los momentos del sistema sustantivo se determinan comorealidades en acto y su codeterminación consiste en que cada nota lo es 'de' todas las demás.

en este 'de' consiste no sólo la unidad radical de la sustantividad humana sino su mismidad a lo largo de la vida, mismidad que no se identifica con la persistencia numérica de todas las notas.

La sustantividad humana tiene tres caracteres constitutivos, propios de la unidad primaria del constructo psico-orgánico:

Organización: la precisa determinación estructural de cada una de las notas respecto de todas las demás, en virtud de lo cual, cada nota tiene una determinada posición y significación dentro del sistema,

Solidaridad o interdependencia: no es el carácter formal del sistema sino algo fundado en el sistemátismo mismo y en su momento de organización,

Corporeidad: es la actualidad presencial física por la que la unidad primaria en que la sustantividad consiste toma cuerpo en la organización solidaria de sus notas; es momento estructural de la sustantividad entera y no sólo de su organismo;

la presencia de un hombre a otro es cuestión ante todo de corporeidad, en la que se expresa la vida,

la actuación de un hombre es ante todo cuestión de vida organizada y solidaria.

2.3.2.

Función del cuerpo en la realidad humana:

El cuerpo humano, como organismo, es un subsistema, al que le falta el momento de clausura cíclica, porque está en plena codeterminación con el subsistema psíquico.

La función del organismo en el sistema total:

una función organizadora mediante la contribución de las notas físico-químicas a la sustantividad total organizada,

una función configuradora, en virtud de la cual la sustantividad tendrá una figura determinada,

una función de corporeidad a la que el organismo da el fundamento material:



la materia como fundamento de la actualidad presencial es lo que debe llamarse soma, de modo que el organismo tiene esta función somática, sólo en virtud de esta función somática debe llamarse al organismo cuerpo.

2.3.3. La actividad unitaria humana:

por ser un sistema real el hombre es en sí mismo y por sí mismo constitutivamente activo, pero sistemática y unitariamente activo:

cada nota es nota-de y cada actuación de las notas es actividad-de todas las demás,

la actividad humana es unitariamente psico-orgánica en todos sus actos:

esta unitariedad no significa tan sólo que la actividad humana sea a la vez orgánica y psíquica, porque esto supondría dos actividades,

sino que hay una sola actividad, la del sistema entero en cada una y todas de sus notas: la actividad tiene carácter de sistema.

Todo lo orgánico es psíquico y todo lo psíquico es orgánico, porque todo lo psíquico transcurre orgánicamente y todo lo orgánico transcurre psíquicamente:

la predominancia de un momento sobre otro puede ser distinta según el tipo de actividad,

y no es que un momento actúe sobre el otro, porque se trata de una unidad sistemática; lo que hay es la actuación de un estado psico-orgánico sobre otro estado psico-orgánico.

2.3.4. El momento intelectivo de la actividad humana:

el hombre no sólo siente estímulos sino los siente como realidad, como algo que no se reduce a afectar al organismo, sino que es de suyo lo que es:

la alteridad de lo que se le presenta en impresión, se le presenta al animal como mero estímulo,

la alteridad de lo que se le presenta al hombre en la impresión de realidad se le presenta como de suyo:

en cuanto esta alteridad se presenta impresivamente, se trata de un sentir, de algo formalmente animal,

en cuanto esta alteridad se presenta como de suyo estamos ante algo formalmente intelectivo.

como no se trata de dos impresiones sino de una sola impresión lo que tenemos es una sola estructura: la inteligencia sentiente:

aunque la inteligencia como nota sea irreductible a los sentidos, como energeia sólo es lo que es en unidad in-



trínseca con la sensibilidad; sólo así está 'facultada' para actuar,

no hay aprehensión de la realidad en el hombre sino en unidad intrínseca con el carácter estimulico.

la inteligencia no se entiende aquí como ~~la~~ potencia cognoscitiva sino como apertura estimulica a la realidad, que posibilita las demás funciones intelectivas:

la inteligencia sentiente expresa el momento aprehensivo o receptivo de la realidad,

el sentimiento afectante expresa el momento de afección, pero es sentimiento en cuanto es sentimiento real y me afecta en cuanto realidad,

la voluntad tendente expresa el momento de efección y es voluntad en cuanto ~~que~~ se dirige a la realidad de lo que busca.

2.3.5. El hombre como típica forma de realidad: la persona:

El hombre no se distingue de toda otra realidad sólo por la talidad que le es propia sino incluso en cuanto es realidad:

talitativamente tiene un organismo determinado y, sobre todo, esa apertura a la realidad en tanto que realidad,

pero hay distintas formas de realidad en razón de la función transcendental de distintas talidades:

V hay más realidad -no necesariamente más existencia- cuando hay mayor individualidad, mayor sustantividad y formas de dinamismo más altas,

la talidad del hombre como animal de realidades en virtud de su ~~inteligencia~~ ~~que~~ constituye en función transcendental una forma nueva de realidad:

el hombre se comporta respecto de sí mismo y de las demás cosas no sólo en virtud de las propiedades que tiene sino desde el carácter de realidad,

no sólo es una esencia abierta sino que esta apertura le constituye en otra forma de realidad:

la esencia cerrada y la esencia abierta no se distinguen tan sólo talitativamente sino también transcendentalmente en cuanto realidad,

la esencia abierta no lo está sólo a tal o cual realidad sino a la realidad, lo que le mantiene en cierta independencia de lo estimulico y de tal realidad, y le posibilita positivamente la autoposesión de sí mismo.

El hombre es una forma de realidad que es de suyo lo que es sino que tiene esa forma de realidad que es la suidad, el ser suyo:

el ser suyo es pertenecerse a sí mismo reduplicativamente; el hombre es suyo en su propia realidad frente a toda otra realidad, cobrando así la mayor independencia y la máxima posesión de sí mismo,



el hombre es independiente de su medio pero con una independencia reduplicativa en la línea formal de realidad, en la línea del 'de suyo',

es una realidad que está 'suelta' de las cosas y en este sentido es un absoluto.

el hombre como ser absoluto se halla implantado en la realidad, e implantado en ella es como vive:

la vida no es el argumento de la vida sino el poseerse formalmente en lo que se hace: la vida es vida porque es mi vida,

vivir es estar ejecutando en cada uno de los actos el propio ser absoluto en que consiste el ser persona.

a través de los actos de su vida el hombre no sólo se afirma a sí mismo sino que va definiendo el modo concreto de su realidad personal:

la personalidad es el modo concreto de definición que va cobrando la persona en su carácter de absoluto a través de los actos de su vida,

la tremenda gravedad del vivir estriba en su capacidad de configurar ese modo de ser absoluto en que consiste la persona.

2.3.6. En qué consisten formalmente el ser del hombre, y sus dimensiones ~~y el modo en que se va constituyendo~~:

Como en toda otra realidad, el ser del hombre es una reactualización de su propia sustantividad, de su propia realidad personal, de su suidad:

precisamente en esta reactualización de la suidad frente a toda otra realidad, es en lo que consiste el yo:

el yo no hace sino reactualizar el carácter absoluto de la propia persona,

pero esta reafirmación explícita frente a toda otra realidad no es tan fácil de lograrla y a ello debe ir dirigida la educación del hombre:

hay un lento proceso del me al mí y del mí al yo, lo cual supone un crecimiento en la autoposición de sí mismo,

este crecimiento se logra tan sólo a través de actos que pueden despersonalizar en vez de personalizar:

no sólo está en juego la figura de mi ser sino la posibilidad misma de ejercitarse el carácter absoluto de mi propia realidad,

la personalidad es así la forma de ser yo y no tanto las características concretas que va adoptando mi vida.

el ser del hombre se va haciendo como posición de la propia realidad, de modo que yo no soy mi vida sino que la vida es el lugar de realización del yo:

por el carácter sehaciente del yo, la vida es constitutiva inquietud: la inquietud de la realidad lleva a la inquietud del ser,



la vida del hombre, tomada en su totalidad, consiste en configurar su yo, de modo que la personalidad es la figura del ser que se va haciendo:

el hombre no es entonces el que es sino el que va siendo en esa forma de estar siendo:

ese gerundio indica la actualidad física de un principio presente,

ese gerundio connota también no precisamente el deceso sino la figura que ese deceso va determinando en mi yo,

soy, pues, absoluto, pero a mi modo y este modo de ser absoluto es lo que constituye la figura de mi personalidad:

sólo porque me voy haciendo realidad voy siendo de una manera transcurrente y figural,

en el curso de mi vida real no sólo voy siendo sino que voy determinando mi ser.

Las dimensiones del ser humano:

el hombre por pertenecer a una especie tiene dimensiones:

la especie no sólo supone una multiplicidad de individuos que coinciden en una nota sino supone una multiplicación real y efectiva, una multiplicación genética:

cada individuo de la especie tiene un esquema replicable,

la multiplicación genética según ese esquema es lo que constituye el phylum, de modo que la especie es la unidad filética de los individuos.

como ese esquema pertenece a cada uno de los miembros de la especie, cada uno de ellos está físicamente vertido a los demás:

esta versión de cada uno de los miembros de la especie a todos los demás es lo que fundamenta las tres dimensiones del ser humano,

la refluencia del carácter real de la especie sobre el carácter real de los individuos es lo que constituye las dimensiones del ser humano.

la triple dimensión individual, social e histórica del ser humano:

en la multiplicación genética se producen individuos no sólo diferentes sino estrictamente diversos:

la diversidad es la diferencia de aquellos que están vertidos entre sí dentro de esa realidad física que es la especie,

esta diversidad lo es en tanto que realidad y como realidad que se posee a sí misma en tanto que realidad tiene su propia individualidad dentro de la unidad de la especie y por razón de la versión física propia de la especie:

mi modo de ser absoluto es individual en el sentido de diverso, además de la individualidad propia de la sustantividad y como modulación de ella,

de las cosas que no son de mi especie soy distinto pero no diverso,



el esquema que poseo es un esquema en virtud del cual otros individuos de la misma especie conviven conmigo y en eso se fundamenta la socialidad del hombre:

hay una estructura de convivencia que emerge de las estructuras psico-orgánicas y es, por lo pronto, convivencia genética,

pero esta convivencia no es sólo ~~en~~ en razón de las estructuras psico-orgánicas sino que es convivencia con los demás en tanto que realidad:

la convivencia con los demás en tanto que realidades dentro de la especie humana es lo que constituye la sociedad,

el hombre es de suyo animal social en la medida en que está genéticamente determinado a ser una realidad y a producir otros animales de realidades,

este aspecto de la realidad humana determina un modo de ser, en virtud del cual cada individuo que convive no sólo es yo frente a los demás que son tú y él sino que comparte su yo con aquellos con quien convive:

el ser del hombre no es sólo diverso sino que es comunal: es la comunalidad del ser humano,

el hombre es de suyo un animal social cuyo modo de ser es la comunalidad del yo,

la comunalidad de convivencia puede adoptar dos formas distintas: sociedad y comunidad:

la versión de una persona a otra en tanto que otra es una versión impersonal (no a-personal) y es lo propio de la sociedad,

la versión de una persona a otra en tanto que persona es una versión personal y es lo propio de la comunidad.

al ser toda especie constitutivamente prospectiva fundamenta la dimensión histórica del ser humano:

no se transmite sólo la vida sino un modo de vida, y se trata, por tanto, de una transmisión tradente donde se juntan el momento biogénético y el momento de realidad,

la pura evolución no es historia, pues ésta requiere un proceso prospectivo de realidad en que se transmite formalmente un modo de realidad,

la historia implica entonces una edad, una altura de los tiempos, precisamente porque el hombre es un animal histórico:

la etaneidad es un carácter intrínseco y formal de la figura de mi yo, lo cual me permite ser coetáneo de quienes conviven conmigo,

el hombre es absoluto históricamente, es decir, según la altura de los tiempos.

