

LO SOCIAL DESDE LA PERSONA

LA dificultad casi invencible de estudiar adecuadamente lo social, radica fundamentalmente en la complejidad de ingredientes y factores que lo integran; y en la diversidad de estratos en que se planifica; arrancando desde una base biológica, y cruzando diversas capas, la propiamente humana y personal, con sus vastos problemas, la económica, la jurídica, la política, la ética y la histórica. Aislar lo que podíamos considerar como el estrato más característico y específico en que se expresa lo sociológico, es un intento difícil. La complejidad de lo sociológico se acentúa aún más si tenemos presente que lo social ofrece, por un lado, un aspecto estático en cuanto cristaliza en formas externas determinadas y objetivas; pero por otro lado, brinda una perspectiva esencialmente dinámica, de gestación y proceso incesante de nuevas modalidades y formas.

Un tercer cúmulo de dificultades surge del carácter, mitad natural, mitad artificial, de lo sociológico, siendo necesario puntualizar el significado, ya de suyo complejo, que revisten los términos natural y artificial en el caso. Con una terminología hegeliana se ha pretendido significar que lo social pertenece al espíritu objetivo; pero esta designación, aparte de ser en sí misma equívoca y no estar fundamentada, so pena de admitir una metafísica hoy enteramente superada, tropieza con otra dificultad insuperable: la de ser una rotulación genérica; pues no sólo lo social pertenecería por principio al espíritu objetivo, sino también lo jurídico y, en general, todo lo que puede caer dentro de una morfología más o menos compleja de la cultura.

En lugar de dicha nomenclatura hegeliana preferimos aquí decir que lo social es un producto a la par natural y artificial, un producto humano y personal, tratando luego de precisar estos términos.

Un cuarto capítulo de dificultades proviene de que lo social es producto de una causalidad múltiple y complejísima muy difícil de puntualizar. No es fruto unívoco de una sola causa, sino más bien resultancia de causalidades en juego variado y a veces imprevisible. Lo social suele ser efecto de un proceso complejísimo en el que se articulan causas múltiples sujetas a la contingencia no sólo en su funcionamiento, sino en su resultancia última.

El efecto sociológico que suele derivar del juego de tales causas suele ser imprevisible o aleatorio, o sea, un resultado por interferencia y resultancia causal.

No todos los factores que intervienen en lo sociológico actúan desde un mismo plano y según una misma razón formal, sino que algunos son simplemente condicionantes, otros tienen el carácter de simples concausas, otros el de instrumentos, el de circunstancias y el de estimulantes. La causalidad engendradora de lo sociológico como tal, descansa de ordinario de una manera directa sobre el hombre como persona. Por otra parte, el modelo que rige la causalidad engendradora de lo sociológico no es una eficiencia de tipo mecanicista que ya resulta estrecha incluso para la determinación de los fenómenos físicos que podrían tener por su misma naturaleza un módulo más fijo y unívoco de medición y dirección.

Si una cierta indeterminación flexible rige incluso el campo de lo físico, el índice de contingencia se acentúa al pasar al campo de lo biológico y en progresiva medida y con un módulo cada vez más ancho en cuanto vamos ascendiendo a los conocimientos más especialmente humanos.

Dentro de este cuadro general de complejidades y en gran parte originándolas, se encuadra el comportamiento social humano como fuentes de hechos y actividades sociales manifestadas en la vida de relación en sus múltiples formas. La vida, por su naturaleza, es heterorrelación y autorrelación, estando de ordinario mutuamente implicadas y conjugadas estas dos dimensiones como lo están la de la apertura y la de la inmanencia en que consiste el juego múltiple y riquísimo de la vida.

La vida social es una expresión de las más ricas de la heterorrelación en que consiste en gran parte la vida humana; pero por verificarse en diversas zonas, se podían distinguir aquellas que son condicionamientos y fundamentos remotos de lo sociológico como son, por ejemplo, las de los lazos biológicos y aquellas en que formalmente aparecen las relaciones socializadoras. Por otra parte, la

heterorrelación no sólo crea lazos biológicos y sociales, sino otras muchas conexiones interindividuales que se mezclan frecuentemente con lo sociológico en el sentido estricto de la palabra, como son las relaciones jurídicas y morales y cuyos ingredientes no son fáciles de aislar de lo puramente social.

Una materia tan compleja como la que nos ocupa, es en primer término *solidaria de una adecuada y paralela metodología* que sitúe en primer término los problemas mismos planteados e implicados en una textura tan rica y vasta como es la de la sociología.

La causalidad engendradora de lo sociológico es múltiple y no se verifica en una única capa, sino que se produce, en parte, mediante factores condicionantes como son, por ejemplo, los biológicos y psicológicos, ora por acciones y hechos propiamente socializantes, ora por factores conferentes debidos a la interferencia de múltiples actividades individuales, ora por la incidencia y resultancia de otras actividades que propiamente no son sociales, como son las jurídicas.

Como el problema metodológico guarda estrecha conexión con el de la causalidad, de suerte que muchas veces el análisis y estudio de los problemas se resuelve en la determinación y examen de sus causas y razones, *ocurre pensar en la gran complejidad que rodea por esta parte al problema, al no poder reducirse lo sociológico a un tipo de causas específicas, ni ser fácil, por otro lado, resolver la cuestión de puntualizar su causa adecuada.*

No podrá ni siquiera afirmarse que la causalidad de lo sociológico sea exclusivamente humana, aun cuando lo sea de una manera preponderante, porque al menos como factores condicionales instrumentales y concursantes intervienen en la formación de lo social incluso elementos físicos, técnicos y materiales sobre los cuales se moldea el orden social.

Esta compleja perspectiva en que se ofrece lo sociológico nos muestra la insuficiencia de un método puramente descriptivo e incluso parcialmente explicativo, a no ser que se enfrente con la cuestión en toda su complejidad causal y vaya determinando los diversos factores que intervienen en lo sociológico, a la par que nos señale su diversa influencia hasta tanto sea posible penetrar la capa esencial y formal de lo sociológico.

Por otro lado, cabría buscar una doble perspectiva como horizonte metodológico para el estudio de lo sociológico: o bien nos podíamos instalar en un punto de vista objetivo analizando las di-

versas contexturas de lo social como una *factum* dado para remontarnos al estudio de sus causas, o bien instalarnos en el estudio de lo sociológico en cuanto dice relación con la persona humana que es capaz de realizar hechos sociales y de establecer relaciones de índole social. Este último es el punto de vista elegido para el presente estudio.

Supuesto que uno de los procedimientos metodológicos para esclarecer lo sociológico radica en un conocimiento previo de la persona como sujeto capaz de producir hechos sociales y de determinar de algún modo, directo o indirecto, productos y fenómenos sociales, convendría plantear en este vértice el estudio de lo sociológico. No es que una tal recurrencia a la persona, como productora de hechos sociales, nos conduzca necesariamente a un punto de vista puramente genético de lo sociológico, sino que nos coloca en un vértice de visión muy favorable de su contenido.

Analizar el origen de lo social no significa necesariamente caer entre el error ya superado del psicologismo sociológico.

El nuevo enclave de estudio del problema sociológico desde la persona no nos liberta, sin embargo, de la complejidad del tema, puesto que topamos no sólo con la dificultad de la cuestión ontológica del ser de la persona, sino también con el de los diferentes y complejísimos problemas de su multiforme actividad y de los diferentes modos de causalidad que de ella dimanar.

EL PUNTO DE PARTIDA DE LA PERSONA

Si se quiere establecer una ambivalencia entre hombre y persona, sería excesivamente estrecho e intelectualmente inexpressivo e inadecuado el definirlos como una naturaleza dotada de animalidad y racionalidad. Es más: la definición aristotélica del hombre como animal racional es errónea aplicada al hombre como persona, porque no menta su individualidad, su inseidad, su autosuficiencia y autonomía ontológica.

La definición del hombre como animal racional pretende aludir únicamente a un concepto específico del hombre, pero no a su ser personal e individual, al hombre como ser real y concreto libre, histórico y social.

Aparte de ello, incluso considerada la definición específica del hombre, es de una pobreza tal y de una generalidad tan poco ex-

presiva que apenas sabemos con ella nada de lo que es el hombre considerado como naturaleza. Con decir que el hombre es animal no se ha dicho apenas nada; mi concepto de animalidad no recoge sino la muy vaga e imprecisa noción en que comulga toda aquella vastísima región de realidad a la que se atribuye, a pesar de las innumerables diferencias, al significado de animalidad. Lo que interesa son los tipos de animalidad, peculiaridades.

El hombre, ciertamente, es un animal, y precisamente del hecho de que lo sea derivará un tipo de actividad y causalidad determinada, o más bien un cúmulo de actividades y eficiencias que no poseería si no fuese animal.

Pero de la determinación genérica de que el hombre sea animal no descubro apenas nada acerca del tipo de animalidad que es el hombre. Se dirá que el concepto de animalidad es preciso en el sentido de que es unívoco, y se predica por identidad genérica de los seres a los cuales se aplica; pero aquella precisión de la referencia unívoca es de una extraordinaria vaguedad, porque la animalidad, que se extiende a seres tan diversos sin más precisiones, apenas dice nada. Un naturalista, un biólogo, un clasificador cualquiera de la especies animales, no avanzará un paso en su ciencia con el simple y excesivamente ancho concepto de la animalidad como tal.

El árbol lógico de Porfirio es casi inservible para las ciencias, a causa de su vaguedad, allí donde intenta aplicarse, y a causa de su estrechez e ignorancia, ya que la mayor parte de las ciencias están construídas con otros conceptos, y por ello fuera de su ámbito. Sirve para definir algunas abstracciones que apenas dicen, por su exagerada amplitud, nada de la realidad concreta y existente...

Lo que interesa conocer para saber lo que es el hombre no es aquel mínimo genérico en que un hombre se parece a un mosquito, a un infusorio, a una ballena, a una hormiga o a un elefante, sino aquel tipo de animalidad que el hombre encarna con toda la complejidad de funciones, de determinaciones, de manifestaciones y funciones que le son propios. Mas bien, en este terreno, cabría decir con más razón que el hombre, incluso en lo que a la animalidad respecta, es un supraanimal, y no precisamente en el sentido de que sea racional, sino también en la línea misma de la animalidad, ya que la manera como el hombre la posee es una manera típica y específica suya y ontológicamente privilegiada.

Si en la escala de la vida las capas y formas superiores incluyen a las inferiores en su perfección y funcionalismo de un modo más elevado, y si dichas formas imprimen ciertas huellas de su influencia en las manifestaciones que de existir aisladas correspondería a formas de tipo inferior, es indudable que en el caso concreto del hombre, por poseer una forma superior a todas las restantes de la escala de la vida, incluye eminentemente no sólo la perfección de las formas inferiores, sino también la de sus manifestaciones y virtualidades.

La expresión animalidad, cuando se trata del hombre, incluye la posesión de un modo más perfecto y eminente de las capas inferiores de ser, o sea la vida, y la sustancialidad en cuanto ésta podrá también significar a seres no vitales. Y aun cuando en los predicales puede distinguirse el modo de significación, o sea su aspecto lógico, en que formalmente consisten, y lo significado o aspecto metafísico, sin embargo, esta última significación queda envuelta en una gran vaguedad, y respecto del hombre que en el caso nos ocupa no señala el modo típico de realización del concepto si es que no lo supiéramos por fuera del mismo. Tal vez habría que ensayar un procedimiento más o menos fenomenológico, incluso en la línea misma de lo genérico y lo específico en su aspecto metafísico, ya que la univocidad de dichos conceptos en el aspecto lógico entorpecería este intento.

Lo interesante para el concepto de persona es que el modo como el hombre es ser, es sustancia, es viviente y es animal, es un modo característico suyo; un modo en que se refleja su superior altura ontológica, o sea su ser personal.

La persona humana contiene todos los grados inferiores de la vida y del ser, y en ella adquieren su más perfecta expresión y unidad.

El hombre es una sustancia, pero lo es en un sentido más perfecto y con una unidad e individualidad más estricta y fuerte que la que la sustancia ofrece en los grados inferiores de la existencia. La readsunción de los grados inferiores de la vida no determina un pluralismo ontológico en el hombre, sino que se verifica desde la altura óptica de una forma anímica más perfecta y amplia.

La sustancia, dentro de su semejanza ontológica, se aplica de muy diversa manera a cada clase de ser, y adquiere en cada tipo de existencia diversa realización específica. Del mismo modo cabría hablar de la posesión por el hombre de la vida vegetativa

y de la sensitiva, unificada y armonizada desde un plano superior, en virtud de la eminencia entitativa de la forma anímica, humana, espiritual, que se expresa en manifestaciones vitales de diverso nivel ontológico. La persona significa una sustancia de un rango ontológico superior al de las esferas inferiores de la vida, y una unidad que ejerce su soberanía y dominio ontológico sobre los diversos planos de actividades en que se manifiesta el ser del hombre. La realización de la sustancia en el hombre es enteramente inasimilable a la de la sustancia de una piedra, por ejemplo; es otro tipo de sustancia enteramente diversa, de un rango ontológico incomparablemente superior. Del mismo modo cabría hablar de la vida. La manera como el hombre la posee es enteramente peculiar, propia y específica. Pero la vida del hombre, por ser de un rango ontológico superior, recubre todo el horizonte de los restantes grados en que se planifica la vida en las diversas clases de seres. Los seres existentes se planifican en grados diversos, pero la persona incluye de una manera eminente, virtual, funcional y activa todas las escalas inferiores de la realidad. Incluye también de una forma perfectiva y ontológica los grados inferiores del ser. Un conocimiento concreto de la persona revela en ella riquezas inagotables, que las abstracciones de una definición genérica o específica, en su significación lógica y unívoca, no descubren.

La pluralidad de aspectos ontológicos que encierra la consideración del hombre como persona dentro de su sustantiva unidad se traduce en múltiples manifestaciones activas, que desde el punto de vista sociológico posibilitan la existencia de los hechos sociales.

Los hechos sociales, en cuanto son expresión de la vida personal del hombre, abierta a la convivencia de los demás hombres, se originan en virtud de las múltiples actividades que el hombre ejercita. No son el resultado de la actividad puramente espiritual del hombre en su causalidad formal y específica. Las acciones absolutamente inmanentes tienen un carácter perfectivo del hombre en su mismidad, mientras que los hechos sociales demandan acciones proyectivas y transeúntes que cristalicen en objetivaciones externas. Su sujeto no es ya la pura subjetividad inmanente, sino el hombre en su unidad psicocorpórea. Y puesto que las acciones no derivan de la naturaleza específica del hombre, que como tal es abstracto, sino que pertenecen al supuesto, es decir, a la persona, necesitamos descender a una línea concreta de consideración del

hombre como sujeto de múltiples actividades, entre ellas las sociales.

La persona podía definirse, desde este punto de vista, por sus actividades no sólo afectivas, sino por la unidad ontológica de que derivan y por la capacidad radical y unitaria de realizarlas siempre desde sí mismo y con un sello propio intransferible e inconfundible. La vieja definición del hombre del catecismo como ser inteligente, libre e inmortal, es incomparablemente más profunda que la aristotélica, como animal racional. Mientras aquella describe el ser personal del hombre, lo que en él hay de más tenso, individual y fuerte, la definición de Aristóteles repara en lo específico abstracto y común, es decir, lo que se refiere a su naturaleza indiferenciada, no resellada por la personalidad.

La libertad y la inmortalidad son ontológicamente la expresión más elevada del ser personal del hombre; dan la medida más alta de su individualidad tensiva, y del mismo modo que la intelectualidad señalan una cima más noble que la de la racionalidad. Téngase presente, no obstante, que la intelectualidad y la racionalidad no corresponden a una diferenciación de facultades, sino de funciones dentro de una misma facultad.

Y con ello quedan de algún modo incluídas y expresadas virtualmente las funciones y potencialidades inferiores de la vida. Si la inmortalidad, la libertad y la intelectualidad señalan la estructura más elevada del hombre, y en virtud de la cual le es dado emerger de su contorno y trascenderlo, también expresan aquella dimensión característica de la personalidad humana, que constituye al hombre en un centro autónomo dentro del mundo y en medio de la sociedad, y capaz por ello de relacionarse mediante decisiones propias con los demás.

Para la explicación de lo social nos interesa el ser personal, la realidad concreta del hombre en convivencia con los demás hombres y como causa de los hechos sociales. Desde este punto de vista cabría también referirse a la naturaleza concreta del hombre como ser compuesto de cuerpo y espíritu, en lugar de mentar en abstracto la animalidad y racionalidad, que señalan la naturaleza específica. La consideración de la corporeidad, en virtud de que en ella se asienta la fuerza psicomotriz necesaria para la producción de acciones sociales, reviste una importancia singular desde el punto de vista sociológico, y merece por ello atención especial.

Corporeidad y espiritualidad pertenecen a una misma unidad sustancial de un mismo ser subsistente personal.

Nuestro ser personal lo vivimos en gran parte como autoposeción, como ser que se sabe a sí mismo, como subjetividad. Pero nuestro ser personal rebasa en parte el área de la pura constitución de la subjetividad y se extiende también a la corporeidad. La individualidad y la tensión personal son más fuertes en el vuelco íntimo de nuestro ser. Nuestra corporeidad es peculiarísima y está verificada, informada y levantada por la forma anímica.

Por ello nuestra corporeidad es no sólo viva, sino también sensible y en cierto sentido significativa y reveladora en virtud de la expresión (mímica y fisiognómica) de lo inteligible.

Nuestra corporeidad no es ni pura subjetividad ni pura objetividad, sino que la subjetividad vive con ella y en ella, y en parte, como acontece con toda objetividad, frente a ella. El alma da vida, acabamiento, perfección y elevación al cuerpo, y esta situación de elevación, que se verifica en la materia para llegar a ser una realidad viva, sensible, impulsiva y hasta sentimental, es muy interesante para saber lo que es el cuerpo. El cuerpo es una materia vivificada no sólo desde un punto puramente biológico, sino sensible; de suerte que se coloca entre la esfera del espíritu y de la materia y se convierte en la más espléndida pantalla y en un maravilloso filtro, en el que se perciben sensiblemente los seres exteriores. Nuestro ser unido no es un puro estar de nuestro espíritu entre las cosas, sino un radicarnos en la naturaleza misma mediante una parte de nuestro ser, que es el cuerpo; pero al propio tiempo elevándonos de la línea misma de la naturaleza, que penetra en el torrente de energías biológicas corpóreas incluso en lo que atañe a esta zona corpórea de nuestro ser. El alma es el principio último y fundamental de todas las facultades y funciones que se desarrollan en el hombre como persona y como ser viviente; desde las puramente vegetativas y biológicas, domina la zona de los impulsos y de los instintos, la zona sensible y afectiva, y determina la racionalidad, la intelectualidad y la libertad. El cúmulo de actividades mentales, por toda esta variedad de facultades y funciones, nace y está anclado en un principio unitario.

En esta composición sustancial del cuerpo y el alma, en la unidad del ser personal del hombre, la corporeidad no tiene el significado de un trozo de la naturaleza física, sino que es una materia física en cierto sentido transfigurada ontológicamente, le-

vantada, perfeccionada y especificada y organizada morfológica y funcionalmente por el alma. El cuerpo, organizado y vivo, transfundido e informado en su ser por la forma sustancial anímica, con su compleja y riquísima variedad estructural morfológica y funcional, determina la posibilidad de manifestaciones vitales múltiples y de funciones varias y complejas. La información de la materia, su vivificación, su organización, constituyéndola en cuerpo vivo y sensible, no es sino una resultancia y expresión de la causalidad formal del alma que se habrá de reflejar en lo social.

De esta suerte cabe afirmar que el cuerpo tiene una situación intermedia entre la pura subjetividad y el mundo de los objetos; entre el espíritu y la materia.

El cuerpo es una parte sustancial de nuestro ser personal, pero tiene caracteres diferentes del espíritu, que, componiendo la parte más importante de nuestro ser, lo domina y gobierna. Casi todos los errores radicales que cruzan por los sistemas racionalistas e idealistas, y en general por la filosofía moderna, provienen de considerar al hombre exclusivamente en la línea de la *res cogitans* cartesiana. El logicismo idealista acerca de la naturaleza del yo humano es el fruto sazonado de semejante posición metodológica, que, por otra parte, invalida en la zona del conocimiento la posibilidad de todo contacto con la realidad. El cuerpo, siendo compositivo de nuestro ser sustancial, no obstante, ofrece una cierta trascendencia y contraposición respecto de aquel núcleo más íntimo de nuestro ser; es decir, lo anímico, sobre el que cargamos de una manera más aguda el peso de nuestro yo. Y es que el cuerpo es tal cuerpo, y no precisamente materia, en virtud precisamente de su información y determinación específica por el espíritu.

La contraposición y trascendencia del cuerpo respecto de lo anímico es una contraposición *sui generis* especialísima, porque en parte lo sentimos por dentro y se refleja en parte en la conciencia, pero está fuera del núcleo de nuestra intimidad espiritual.

Por otra parte, nuestro cuerpo está él a su vez contradistinguido de los objetos de nuestro entorno, y con él nosotros de ellos. Nuestra contraposición respecto de los objetos comienza de ordinario en la línea de nuestra corporeidad. Esta contraposición de los objetos respecto de nuestra corporeidad es tan manifiesta y fuerte que se ofrece incluso en forma de resistencia. La manera peculiar del ser y de la situación ontológica del cuerpo se revela en el conocimiento mediante una duplicidad subjetivo-objetiva,

o mejor interno-externa, que acusa su estructura misma ontológica. El cuerpo lo sentimos por dentro en multitud de sensaciones cinestésicas y cenestésicas; sentimos interiormente la euforia, el bienestar, las sensaciones doloríferas, los impulsos temperamentales, el todo general sentimental de nuestro ánimo, en conexión con lo somático, y a la par podemos ver por nuestra vista y experimentar por el tacto nuestro propio cuerpo como un objeto exterior. Es más: podemos hacer confluír una experiencia sensorial interna de nuestro organismo con otra externa y hacer coincidir comprobativamente dos experiencias o más sensibles, por ejemplo, la visual y la táctil y la cinestésica, como, por ejemplo, cuando estrecho entre ambas manos, que en el caso son objeto por lo menos de una triple experiencia sensible confluyente, en que una parte de mi cuerpo se me da observable como externa y sentida y vivida desde mi interioridad.

El cuerpo es el gran intermediario entre la vida interior y la externa, entre el mundo interior y exterior, entre la vida subjetiva e individual y la interpersonal comunitaria y social, siendo un foco de vivencias que las experimento desde dentro de mí mismo y un receptor inmenso de afecciones de los objetos del mundo exterior. Y esto ha de tener importancia incalculable desde el punto de vista de lo social.

La sensación no se localiza ni reproduce de una manera separada en el espíritu, sino en el cuerpo, vivificado por el alma; es decir, en el compuesto sustancial corpóreo-anímico y en los órganos que radican en él. Ahora bien, hay sensaciones de carácter difuso, como la de la euforia, la del bienestar y otras, que forman complejísimas constelaciones sensitivas, y lo propio ocurre con ciertos impulsos, instintos y estados afectivos, que no se localizarán en parte, y órganos determinados del compuesto humano, sino que se perfunden por el organismo vivo. Por otra parte, el papel intermedio del cuerpo viviente entre la materia y el espíritu hace que sea el gran registrador y receptor de las impresiones múltiples en el campo de la sensibilidad y el gran almacenador de los esquematismos y mecanismos de la memoria, de los hábitos, de los instintos, de las reacciones básicas temperamentales y afectivas, así como de la vida inconsciente y subconsciente del individuo humano, del mismo modo que los mecanismos del lenguaje. Cuando hayamos de determinar, ya de una manera más corriente, la naturaleza y el comportamiento social de la persona, su capacidad

de producir acciones múltiples, y entre ellas las sociales, no podemos olvidar que la persona es el sujeto de todas las actividades corpóreas y espirituales y que recibe todo ese horizonte situado entre la pura subjetividad y la objetividad estricta.

La madurez psicológica, el perfeccionamiento de nuestro espíritu corre parejas con el desenvolvimiento somático y se apoya en las determinaciones corpóreas y en su perfección.

Es cierto, sin embargo, que tanto las cimas de la espiritualidad como las profundidades de la inmanencia, es decir, las zonas más expresivas de su subjetividad, evaden de las condiciones de la corporeidad.

La relativa independencia del espíritu sobre la materia, esencialmente manifestada en las funciones superiores cognoscitivas de la persona humana, va acompañada de la suiposición, de la autonomía y del señorío sobre lo otro.

En cierto sentido la persona tiene el privilegio de la ipseidad, el ser para sí mismo; pero esta ipseidad no se manifiesta con la misma intensidad en todas sus capas estructurales, teniendo su máxima acuidad en la zona del espíritu y de la conciencia y debilitándose progresivamente y sepultándose en la base inferior de lo corpóreo. Las diversas pertinencias estructurales del yo personal, así como las actividades que de ellas dimanar, no se dejan sentir con la misma intensidad, y la totalidad de nuestro ser personal no se hace a sí misma enteramente patente, sino que ofrece cierta opacidad a una entera autorrelación, principalmente en lo que atañe al cuerpo.

Dentro de la unidad personal del ser del hombre el espíritu queda contrabalanceado por la corporeidad, y adquiere por ello determinaciones, matices y situaciones ontológicas que provienen de su unión sustancial con el cuerpo y del influjo múltiple que éste ejercita en aquél. El influjo ontológico formal y específico y el influjo causal del espíritu en la corporeidad hace que ésta no tenga el carácter de cosa, como los objetos del mundo exterior, sino una situación intermedia entre la espiritualidad pura y la pura materialidad. El juego múltiple y maravilloso del alma y del cuerpo, en sus mutuas influencias, configura una situación ontológica especial para el espíritu, que se revela fundamentalmente en el temperamento, del que tendrá que servirse como fondo común para sus sentimientos, movimientos y reacciones básicas, y a su vez determina, por el otro lado, una causalidad formal en la materia, transfi-

gurada y elevada a la razón de ser de la corporeidad, como una especie de intermedia entre la objetiva materialidad y la subjetiva espiritualidad.

La diéresis cartesiana entre la *res extensa* y la *res cogitans* da a la corporeidad el carácter de cosidad, de pura materialidad, y al alma la de pura espiritualidad. La persona humana, en el racionalismo y en el idealismo, y, por tanto, el hombre, se aloja exclusivamente en uno sólo de los polos de su ser, derivándose, en consecuencia, un logicismo vacío y absoluto para la concepción de la consistencia ontológica del hombre. Lo sociológico que intentase ser fundamentado dentro de una ideología de este tipo quedaría desrealizado.

Pero esta estampa de alojar al hombre exclusivamente en la línea del puro pensamiento, con una propensión marcada al logicismo, acentúa cada vez más la contradicción entre la filosofía y las restantes ciencias antropológicas, como la medicina, la biología, la Historia Natural e incluso la psicología, principalmente la experimental; la historia, la sociología, el derecho, etc., que no pueden menos de ver en la corporeidad viva y sensible y en las determinaciones y manifestaciones que en ella viven ancladas una parte sustantiva del ser humano. La manera de conceptuar la situación ontológica de la corporeidad y la espiritualidad en el hombre nos dará una idea ajustada de la personalidad, y derivativamente de su actuación individual y social.

Dos modos de manifestarse y, en consecuencia, de ser, se conjugan en la unidad de la persona humana, ofreciendo por cada uno de los polos una panorámica riquísima de interferencias de influencias recíprocas.

Por efecto de estas influencias ontológicas y activas de los compuestos sustanciales del hombre, el espíritu recobra sobre el cuerpo y éste reacciona sobre aquél, adquiriendo modalidades que ni el espíritu ni la materia los tienen por sí mismos en su consideración desnuda y absoluta, y que luego habrán de reflejarse en la vida social.

La influencia del factor temperamental, radicado en lo somático, se tiñe de las coloraciones, de las reacciones espirituales, y a su vez matiza a las mismas. La unidad ontológica humana, que recubre una consistencia entitativa y dinámica muy compleja, es raíz de las actuaciones de la persona humana, y en nuestro caso de las sociales.

LA UNIDAD PERSONAL Y LO SOCIOLOGICO

El problema de la unidad personal es una cuestión de la máxima importancia para medir el valor personal de las actividades humanas, y en nuestro caso de la acción social.

La unidad personal está integrada en el hombre por el alma y el cuerpo en su composición sustancial. El principio anímico es la raíz de la vida biológica y sensible, y también de la vida espiritual. Su fuerza ontológica, informadora y dinámica, da unidad y sentido a todas las capas de la persona humana. Esta unidad no se quiebra y escinde en dos zonas, la espiritual y la corpórea, sino que recubre a todo el yo, a toda la persona humana. De ello nacerá un comportamiento corpóreo-anímico en sus innumerables y riquísimos procesos dinámicos, que a pesar de su diversidad llevará el sello unitario de una pertinencia exclusiva a un yo personal. Cuando hayamos de puntualizar la actividad social del hombre, manifestada en su capacidad de producir hechos sociales, veremos claramente que en ella se conjugan unitariamente los dos tipos de actividad del hombre, el corpóreo anímico reflejando al mismo tiempo la indivisibilidad de su ser personal. El sentido de la unidad del ser personal en el hombre está nítidamente marcado por su indivisibilidad, por su pertinencia ontológica total y por su diferenciación de todo lo que no es él.

Esta unidad personal la solemos señalar en nuestra indivisibilidad metafísica, en cuanto abarca al yo y lo mío, considerado en el plano óptico.

Y en cuanto marca diferenciación ontológica se dibuja de una manera tensiva en la contraposición con el tú y con lo otro.

Es cierto que nuestra unidad personal no es vivida con la misma intensidad en todas sus capas constitutivas. El núcleo más íntimo y vigoroso es el de la subjetividad, en cuanto el espíritu tiene la virtud de ser sí mismo y saberse como sí mismo y hasta cierto grado autoposeerse por la libertad; pero incluso la subjetividad no se refleja enteramente en la conciencia, y es mucho más extensa que el círculo iluminado de la misma, extendiéndose también a la corporeidad en la que se encuentra encarnada, y a la que vivifica, sensibiliza, afecta, informa y transfigura.

La unidad personal de cuerpo y alma se explica ontológicamente por una heterorrelación trascendental, sustancial y causal. Cuer-

po y alma están complementados para la formación de la sustancia completa del hombre y conjuntados en su actividad causal desde el punto de la unidad sustancial y principiativa radical del ser del hombre.

La unidad sustancial y dinámica del ser del hombre, en su doble vertiente espiritual y somática, no fraccionada a pesar de las manifestaciones múltiples del psiquismo humano, posibilita las condiciones radicales de la vida social del hombre. Por esta conjunción ontológica admirable del cuerpo y del espíritu y por las recíprocas influencias que de ello resultan, la persona humana puede ser considerada como un espíritu carnal y como una carne espiritualizada. La situación que de aquí deriva para el plano de revelación psicológica y gnoseológica de la persona humana podía decirse que es el de una intelectualidad afectada por la sensibilidad, ya a la inversa, el de una sensibilidad influenciada por la intelectualidad.

De esta suerte la unidad ontológica espíritu-cuerpo cubre todo el horizonte de ser, señalado por una unidad de opuestos que resume en el microcosmos humano toda la variedad del universo.

La persona recubre todo el horizonte de la naturaleza sensitivo-intelectual del hombre y la individualiza, la exalta y complementa ontológicamente, confiriéndole a la naturaleza del hombre la perseidad. En razón de la personalidad, la naturaleza humana, ya de suyo sustancial y por ello con la característica de la inseidad, alcanza también el carácter de ser por sí, o sea de la perseidad. De esta suerte la persona es todo aquello por lo que es el hombre y aquello que es lo que tiene ontológicamente, y el sujeto individual libre e inteligente de esa posesión. El hecho de que el hombre sea un ser sustancialmente sensitivo, al par que sustancialmente intelectual, hace que por el polo de la sensibilidad se manifieste su dinamismo vital en un cúmulo de actividades multiformes, principalmente de orden sensorial e imaginativo, como los conocimientos, y activo, como los impulsos, los movimientos, las apeticiones y los instintos, y por el polo de la intelectualidad, en una serie de manifestaciones de tipo intelectual aprensivo, yudicativo, racional, acompañados a su vez de las actividades de orden apetitivo, como son las volitivas y libres.

Merced a la complejidad de estructuras ontológicas que abarca la persona humana y al dinamismo que deriva de ellas, el hombre es sujeto de diversos tipos específicos de causalidad, sin

que ello invalide su sustancial unidad, nacida de la amplitud, perfección y altura ontológica de su forma anímica. Esta amplitud y perfección ontológica de la forma anímica humana hace que las manifestaciones inferiores de la vida que de ella arrancan se eleven y cobren un sello peculiar y característico. Las formas superiores, por razón de su mayor rango ontológico, contienen eminentemente la perfección y las funciones de las formas y grados inferiores del ser y de la vida, y así, la manera como el hombre es ser, es sustancia, es viviente y es inteligente, libre e inmortal, es de un modo inasimilable al de los seres inferiores, y esta mayor posesión perfectiva que tiene el hombre de aquellos grados de ser y de vida, en que comulga con las formas inferiores, arranca de una mayor altura ontológica, que se traduce en una más vigorosa individualidad y en una más recia posesión de su propio ser. Si la persona entraña la suiposición y se manifiesta de una manera más expresiva en las cimas de la espiritualidad humana, es indudable que esta situación ontológica de autodominio se refleja también proporcionalmente en una mayor posesión de las capas inferiores de la vida humana, en un mayor dominio de sus manifestaciones y en una especie de elevación de las mismas. Todas estas manifestaciones complejas de la humana actividad se reflejan de algún modo en los hechos humanos, pero también se traduce en ellos el signo de la unidad personal del ser de que derivan. Ello será de interés primordial para lo sociológico.

La unidad humana no se quiebra aun cuando el hombre de hecho exista, en el doble modo de ser espiritual y corporal, y viva las dos dimensiones que de esa situación dimanen, porque la oposición de lo espiritual y de lo corporal y vital no significa, en último resultado, sino la identidad numérica y esencial del alma espiritual y vital. La oposición espíritu y cuerpo, o la que, desde un punto de vista dinámico, se traduce por la oposición de lo intelectual y de las manifestaciones vitales inferiores, no expresa otra cosa sino la unidad del espíritu vivificador, y en virtud del cual la materia es vivificada y la pertinencia de todas las manifestaciones a un único yo.

Una unidad de ser y de sentido se extiende a todo el compuesto humano; el cuerpo ya no es la materia inerte, sino la materia vivificada y sensible, de suerte que la individualidad del hombre no queda fraccionada en las dos esferas de ser que le constituyen, el espíritu y el cuerpo, en el que se expresa la vitalidad.

La importancia ontológica del cuerpo y su pertinencia sustancial a la unidad de la persona hace que tenga parte en el ser y en la totalidad esencial del hombre y se refleje incluso en el orden vital y psicológico, ya que los procesos psíquicos están condicionados por modificaciones sensitivas y corporales. De ahí deriva también en el hombre una unidad dinámica e intencional para todas las manifestaciones espirituales y vitales que manan de su ser, e incluso para sus actos interindividuales y sociales.

LA UNIDAD DE LA PERSONA EN
SU COMPLEJIDAD ONTOLÓGICA

La unidad de la persona en su complejidad ontológica, en sus contrastes, se refleja en la acción social, en la vida social.

La riqueza ontológica de la persona en sus múltiples contrastes le otorga un fondo paradójal, que no invalida su indestructible individualidad.

La persona es a la par espíritu y cuerpo, o si se quiere, espíritu encarnado; cerrada y abierta a la vez, mismidad consigo y comunión con los demás; transparente en lo que respecta a las cimas de lo anímico y opaca en lo que respecta a la corporeidad. Es como una totalidad indivisible para sí misma y abierta y necesariamente impulsada a la comunión y vida social. Por un lado, la autoposesión, la individualidad, se traduce en una situación exclusiva, que hace de nuestra mismidad un santuario y al mismo tiempo, por ser la persona abierta, es expansiva y es comunión y donación respecto de los otros. Es inmanente y trascendente a la vez.

La persona, implantada en el ser y en posesión de sí misma de una manera sustancial e individual, no obstante, ha de construirse y acrecentarse. Es un ser que es, y nada menos que sustancialmente, pero al mismo tiempo que se hace. Todas estas situaciones ontológicas, complejas y paradójales de la persona, se reflejan en la vida social. Las raíces de la vida social se hunden en la inmanencia humana, pero propiamente coincide con las zonas de la trascendencia del hombre. Si éste fuera espíritu puro sería imposible la vida social *sensu stricto*, lo que evidencia que la posibilidad de la sociología, vista desde la persona humana, radica en el hecho de que el hombre es un espíritu encarnado y en la seguri-

dad de que la corporeidad recoge y refleja las exigencias ontológicas de la misma espiritualidad.

La razón ontológica de que la persona no sea exclusivamente el espíritu ni el cuerpo, sino la conjunción sustancial unitaria y a la par doble de entrambos, hace que en el hombre haya zonas en que se centra de muy diversa manera, apareciendo como si dijéramos en lo más profundo la capa de la inmanencia y de la misinidad, pasando a una línea que podíamos considerar intermedia hasta trasponer la linde de la corporeidad vital. Debido a esta situación ontológica aparece el espíritu como inmerso en la corporeidad y a la par como emergido y trascendiendo de ella; es decir, como immanente y trascendente al cuerpo. Esta complejidad ontológica del ser personal humano se refleja en la vida social, pero la zona personal que tiene una influencia más específica y directa es la zona del compuesto humano en cuanto tal, o sea la que podíamos considerar línea media de la personalidad.

EL SER EN EL MUNDO DE LA PERSONA

Nos interesa dibujar cómo el ser personal del hombre está instalado en el mundo, pues ello representa el condicionamiento de su actuación social.

La persona necesariamente está en el mundo no en un sentido locativo ni circunscriptivo o ambiental, sino de una manera mucho más profunda. Ser en el mundo es estar inserto en la realidad misma del mundo. Sin recurrir a los excesos del existencialismo, en la interpretación de la ahiesencia del hombre es indudable que la persona humana tiene una estancia ontológica en el mundo. Y al ser entre las cosas y con las cosas sobreviene un implicarse en ellas, un actuar con ellas, que, como veremos más adelante, es una de las claves de la actividad social del hombre.

El existencialismo ha subrayado fuertemente que una de las dimensiones constitutivas del ser, de la existencia, es la insistencia, o que el existir es un *ser en*, y concretamente un ser en el mundo y con el mundo. La insistencia o ahiesencia o el ser en no es, en terminología filosófica existencialista, un mero estar entre las cosas o en el lugar, sino una situación simultánea ontológica del ser del hombre en el mundo. El ser del hombre y el del mundo se dan en el existencialismo como una totalidad o constelación

de ser. Ello determina la religación ontológica del hombre con el mundo, su relación trascendental, su constitutiva inserción en el plexo ontológico del ser del mundo, que marca la situación de la existencia como un salir fuera hacia las cosas.

El gran error que era todo el existencialismo es el de pensar que el hombre está en el mundo por su constitución ontológica y antropológica, o lógica, o ideal, o espiritual, sino el pensar que su ser en el mundo carece de un condicionamiento ontológico previo, proveniente de su estructura misma ontológica.

El hombre está enraizado por su corporeidad en el mundo, y el cuerpo, aunque superior a la materia como totalidad unitaria viviente y organizada y en cuanto transfigurado y elevado por el espíritu que le informa, es en cuanto a materia viva un trozo de la naturaleza.

El hombre asimila las energías vegetales y animales del mundo físico, que al ser transformadas pueden pasar a ser parte de su ser. El hombre está instalado en el ser y en el mundo, y su existir terrenal es un sucesivo radicarse en él.

En este sentido estamos plantados y enraizados en la naturaleza por la corporeidad, sometidos a sus leyes, aun cuando a estas mismas nuestro funcionalismo vital les da un sentido de unidad, de totalidad y de finalidad del que carecerían si nuestro ser no recibiese su sentido *total del espíritu*, que es su núcleo central.

Dado el sentido de unidad que existe en todo hombre y en sus múltiples actividades, las funciones vitales y vegetales pertenecen a la persona humana, y el enraizarnos en la naturaleza y el actuar sobre ella y con ella, del mismo modo que sufrir sus múltiples influencias, es una condición para la actuación social y para la posibilidad misma de los hechos sociales.

El hombre está en el mundo merced a su corporeidad, y antes de su nacimiento incluso, la base de un proceso ontogénico enraizado en otra vida le prepara las bases de su existencia propia e independiente.

El hombre viene al mundo por el cauce de la vida, y aun cuando, en última instancia metafísica, sería lanzado, como todo ser, desde la nada por un Supremo Ser, sin embargo, el lanzamiento del hombre concreto al mundo se hace desde una vida preexistente por un proceso de introducción en la existencia que hace que el hombre al propio tiempo que es, sea en el mundo y en la vida. Nuestra introducción en la vida arranca de un proceso vital nue-

vo, al que concurre la naturaleza para preparar el camino de la encarnación del espíritu en ella. El espíritu, que viene de fuera, como ya lo vislumbró Aristóteles y el cristianismo lo afirmó expresamente, encarna simultáneamente y plasma su información en aquellas condiciones necesitantes de la naturaleza y de la vida elevadas por él.

Causalidades múltiples rodean la aparición del hombre y causalidades múltiples se engendran a partir de la existencia del hombre, por una conjunción maravillosa viva y fecunda del espíritu y la materia.

El hombre es un espíritu encarnado, y la condición para ser en el mundo y en la sociedad es precisamente esta encarnación. Ser en el mundo no sólo es estar implantado en él, de suerte que el torrente de sus energías físico-químicas atraviese nuestro ser, sino en parte ser con otros centro ordenador del mundo. El hombre está en el mundo y con los seres de él, enfrentándose a ellos, convirtiéndolos en objetos. El espíritu es fundamentalmente unificador, y de él nace en parte el orden de las causas segundas en el universo y el orden y la armonía social.

El ser del hombre en el mundo no se verifica del mismo modo en lo que respecta a las diversas capas de su ser; de tal suerte que el modo más auténtico de estar en el mundo es aquel que atañe al estrato corporal del hombre, estando su espíritu necesariamente encarnado en el cuerpo, en su vida terrenal, y mediante él inserto en las cosas, y enfrentado en la totalidad del ser y de las cosas. El mundo aparece asimismo en gran parte como un sustrato de los incesantes cambios y apariciones de las cosas, y del que emergen los seres vivos que están presentes en el horizonte de mi existencia. Con todo el cúmulo de objetos que enmarcan la existencia personal del hombre y le hacen instalarse en ellos, recaban su unidad y sentido del espíritu mismo del hombre.

El ser en el mundo aparece a la persona como horizonte y sustentáculo de su ser, y al propio tiempo como su límite de posibilidades y resistencias.

Esta situación posibilita asimismo el sentido de la doble inserción del hombre en las cosas como instrumentos funcionales y amplificadores de sus energías y potencias y como limitaciones y resistencias de las mismas, cuando el problema se trasplanta al orden social.

El ser en el mundo y el modo de inserción en él representa el

condicionamiento ontológico del hacer, que derivativamente se extiende a lo sociológico en sus dos formas de la acción propiamente dicha y de la reacción. La limitación y horizonte del ser en el mundo que aparece desde lo sociológico es que este ser en el mundo, no sólo me compete a mí, sino a los demás hombres, y en ello radica en parte la convivencia, que actúa como horizonte y límite a la par de mi propio vivir.

Ya en un orden ontológico previo, en el plano del conocimiento, el mundo nos da el horizonte de casi todas nuestras percepciones sensibles, y nos aparece como algo que sostiene la vida de nuestro cuerpo y como una prolongación del mismo. El cuerpo viviente está inviscerado a las energías físico-químicas del mundo, que es su medio vital, en el cual se orienta y en el cual se expanden sus movimientos y sus reacciones, como si fuese al modo de una prolongación funcional del propio organismo.

El hombre adapta su propio medio social por las superestructuras ceñidas al mismo de la técnica, de lo sociológico y de lo jurídico.

Mundo es todo aquel cúmulo de objetos que encontramos en nuestro horizonte vital como enfrentado y conexionado con nosotros, y sobre este horizonte es como vamos construyendo paulatinamente el orden social. Ser en el mundo es estar conexionado con aquel conjunto de cosas sin las cuales no puede existir el ser del hombre en su condición carnal. El hombre no puede ni existir ni vivir sin las cosas, aun cuando las cosas podían ser sin el hombre. Pero el hombre está con las cosas, que son a la par su horizonte y su límite, para servirse de ellas, para utilizarlas, para imponerlas su medida y en función del orden social, al cual fundamentalmente ordenan. La apertura a las cosas tiene como finalidad principal la de convertirlas en instrumentos que sirvan de base a la organización social. Pero hay otra apertura interpersonal en el hombre, que es la que posibilita la configuración formal de sociedad, y de la que haremos leve mención ahora.

LA APERTURA A LOS OTROS

La apertura a los otros, como fenómeno peculiar exclusivo del hombre, constituye una dimensión ontológica de su ser personal.

El ser personal del hombre mira desde su propia constitución

ontológica al ser personal de los demás hombres. El hombre está heterorrelacionado con los demás, y lo está en las diversas capas de su ser. El problema de la heterorrelación personal no sólo se establece en una capa formalmente sociológica, sino que tiene manifestaciones más profundas y anteriores a la sociología misma.

La sociología revela y establece formas determinadas y específicas de heterorrelación personal, pero ésta se establece primaria y fundamentalmente sobre bases más remotas.

Es porque el ser profundo del hombre está afectado de su inserción en la materia y en la historia; en la primera por la pertenencia sustancial de su corporeidad, en la segunda por la forzosa del hacerse histórico, al que está constreñido el hombre por lo que tiene de necesidad para ser con los demás en sociedad.

El existencialismo moderno ha subrayado vigorosamente la dimensión ontológica humana del ser con los otros y el estar con los otros.

El hombre está heterorrelacionado con los otros sujetos de una manera más fundamental y primaria que con los objetos. Y aun cuando lo sociológico se fundamenta en esta esencial relación del hombre con otros, no obstante, es una de sus formas necesarias y complejas de realización más concreta, y no la más primigenia y básica.

La condición en que se fundamenta esta posibilidad de heterorrelación entre varias personas es que son sujetos encarnados y están en el mundo en virtud de dicha encarnación. Más bien que encarnados puede decirse que su corporeidad les es una pertinencia ontológica sustancial, a través de la cual se revela la personalidad, es decir, el sello inconfundible de la espiritualidad y de la libertad.

El cuerpo no es para mí un objeto, sino que es mío, pertenece a mi yo, aun cuando éste se centre de una manera más intensa en mi espíritu. Mi yo está constituido en este sentido por todo lo que me pertenece individual y personalmente, y aun cuando el acento del núcleo más vigoroso de mi personalidad lo cargue sobre mi intimidad, sobre el cogito y mi libertad, dicha personalidad recubre todo lo que soy, todo lo que me diferencia de un tú y de lo otro (1).

(1) GABRIEL MARCEL, *Journal Métaphysique*, pág. 99.

La experiencia que nos acerca a los otros es inefable e inasimilable a toda otra, y no admite parangón con ninguna otra, porque el otro, a través de su corporeidad, no se nos ofrece como un objeto cualquiera, sino como un sujeto semejante a nosotros mismos, como una persona. No es la relación sujeto-objeto la que mide la comunicación interpersonal, sino un contacto inconfundible, en que se expresa la presencia de personas libres y espirituales. La sociología se fundamenta sobre una base previa de la posibilidad de la comunión interpersonal. El hombre está abierto al ser según modos distintos y diversos, entre los cuales hay que señalar su apertura al otro con el cual, al decir de Gabriel Marcel, entra en algún género de comercio (2). Esta posibilidad de apertura la hace consistir en una especie de porosidad o permeabilidad (3), y el hecho mismo de estar en situación es estar expuesto a influencias; no es propiamente un estado, sino una especie de condición dramática ordenada a la recepción de otro, participando en una cierta acción que puede intensificarse o interrumpirse.

En la comunicación interpersonal, como base previa de la sociología, entra todo el ser del hombre; su ser corporal, que revela un sujeto viviente, pero que a la par trasluce un ser espiritual y libre. Sin embargo, la posibilidad de apertura radica fundamentalmente en la capa espiritual del hombre, y por ella se trasfunde y refleja también en la corporeidad. El espíritu es difusivo de sí mismo, y ya Aristóteles advirtió que la inteligencia se hace todas las cosas, en cuanto son otras, por su poder asimilativo universal; es decir, tiene un poder general de objetivación. Pero en la comunión con otros, que es condición necesitante de lo sociológico, el ser personal se encuentra frente a otros sujetos que son semejantes a su ser y los reconoce como tales, es decir, como sujetos en sí independientes y libres.

La apertura del ser personal a otros se manifiesta, en primer término, en el conocimiento; un conocimiento de tipo comprensivo característico e inasimilable a otros; lleno de misterio, pero al mismo tiempo certero y profundo. La ajena corporeidad, a través de la cual se manifiesta el otro, no se me presenta opaca como una cosa o un objeto, sino como algo translúcido y sumamente

(2) GABRIEL MARCEL, *Journal Métaphysique*, pág. 137.

(3) GABRIEL MARCEL, *Du Refus à l'Invocation*, págs. 117 y 118.

transparente y expresivo, a través de lo cual se acusa vivamente la presencia del otro.

El papel intermedio de la corporeidad, de que hablamos anteriormente, aparece situado, incluso desde el punto de vista noético, entre la pura espiritualidad y la pura cosidad, cobrando un valor significativo incomparable, como revelador de una presencia personal. Nosotros no advertimos en el otro la presencia de un ser cualquiera, sino de una libertad, de un tú, que vive una vida personal y dramática, como nosotros. La presencia de la libertad del otro, como una conciencia en que también se refleja el universo y es centro de vida espiritual y de pasiones, capaz de amor y odio, se advierte a través de la corporeidad.

El cuerpo, por ser una pertenencia ontológica y sustancial de la persona, es espejo de la personalidad; la revela en la expresión, siendo una especie de signo manifestativo del psiquismo interior. El conocimiento ajeno es peculiar e inasimilable a otro, y se basa en una especie de adivinación y de proyección sentimental, que permite una penetración en el psiquismo ajeno y una comunicación del nuestro propio. La interacción social se basa necesariamente en estos módulos primitivos de comunicación interpersonal. Los fenómenos de expresión, la mímica y la fisiognómica, que hacen de la corporeidad un medio riquísimamente expresivo y una especie de símbolo inteligible, aparecen tanto en su aspecto activo o expresivo como en el reactivo o interpretativo desde la más temprana edad del hombre (4). El niño, que desde los primeros momentos de la vida tiene una tendencia intuitiva a la expansión vital, reacciona ante otros individuos de una manera nueva y peculiar, de una manera enteramente distinta de como lo hace ante los objetos que forman el mundo que le rodea.

Es curioso observar, a los efectos del tema que aquí nos ocupa, que se admite por paidólogos y psicólogos que hay una especie de iniciación social (más bien que de iniciación social cabría hablar de comunicación psicológica) a partir del segundo semestre de la vida del niño; de tal suerte que si bien la vida de cada niño se centra al principio egoístamente en sí mismo, por ejemplo, en sus

(4) El idealismo se muestra ciego cuando pretende ubicar toda la vida psíquica humana en un último sustrato dialéctico y lógico; al contrario incluso, las manifestaciones racionales más puras hunden sus raíces en una vida psíquica tan compleja y tan a ras de suelo que penetra incluso y emerge desde la zona oscura y pródiga de la corporeidad viviente.

juegos, procura, no obstante, llamar la atención de otro niño hacia sí. Dos niños que juegan para sí procuran, no obstante, llamar hacia sí la atención el uno del otro, pues se buscan con la mirada, el uno sonríe al otro y más adelante se enseñan los juguetes. He aquí un comportamiento prematuro de índole interindividual, donde la intención del conocimiento se carga no sobre objetos, sino sobre sujetos, el cual es imposible explicarse sobre la base de un conocimiento sensorial atomista, y es preciso incluso para este plano admitir una psicología comprensiva de la forma.

Muchos psicólogos que han pretendido ver, no sin razón, en la actividad lúdica manifestada ya en el segundo semestre el trasunto y anuncio de todas las actividades y fuerzas creadoras del hombre, adivinan también en ella el indicio del comportamiento social humano de las actividades y relaciones humanas (5).

Basándonos en los procesos de la expresión, ya no nos llama la atención que aun cuando sólo percibamos el exterior de los otros hombres vislumbramos rápidamente a través de ella una vida semejante a la nuestra. Existen otros hombres, que intuimos rápidamente, que nos aman y nos aborrecen, que nos compadecen y sienten como nosotros, que, por el contrario, disienten de nosotros en ideas y sentimientos y en decisiones prácticas.

El hecho de que existan otros hombres semejantes a nosotros mismos, que son centro de libertad y sujetos de vida psicológica, posibilita la comunión de los hombres. Existe la comunidad psicológica como base previa de la social; aquélla se verifica principalmente a base de la expresión y ésta sobre los vínculos y hechos sociales.

Los movimientos de expresión, o sea la mímica, se realiza principalmente por medio de la musculatura del rostro, y en él se pintan los sentimientos anímicos, principalmente los estados de ánimo.

(5) En el segundo semestre es ya dado registrar actividades infantiles que suelen estimarse como sociales, y que implican una cierta jerarquización u orden dentro de situaciones determinadas, como la relación de superioridad e inferioridad, la de dominio y sometimiento, la de rivalidad cuando, por ejemplo, los niños pugnan por la posesión de un mismo juguete mediante las reacciones de sustracción y retención y en la contienda el triunfador subraya su dominio mediante una sonrisa. Innumerables experiencias y hechos de índole psicológica semejante, denunciadores de la aparición de síntomas de comunicación social en la vida infantil de la primera edad, han sido registrados y puntualizados meticulosamente, pero no es del momento describirlos.

mo, sea de una manera involuntaria o voluntaria. He aquí cómo algo corpóreo como es lo muscular y el movimiento es espejo vivo y sumamente expresivo de la personalidad, y llegamos también por este camino al punto de vista ya enunciado, pues si el alma ha ido informando y construyendo el cuerpo, no es extraño que la corporeidad sea la expresión del alma. La comunicación interpersonal, como una de las posibilidades de lo sociológico, se apoya en gran parte en un previo contacto psíquico, revelado en fenómenos de expresión activa, en cuanto el hombre tiene poder de revelar sus sentimientos por movimientos mímicos del rostro o pantomímicos de los movimientos de todo el cuerpo, y en fenómenos de expresión que podíamos llamar pasiva, en cuanto el hombre puede interpretar los de otra persona con una clave de lectura psicológica.

La comunicación psíquica interpersonal no parece ser, según los resultados de la ciencia psicológica actual, un fenómeno puramente racional, como no lo son tampoco los movimientos de expresión, también algo alógicos.

Si queremos explicar debidamente lo sociológico no podemos hacerlo desde un plano específicamente psicológico, porque en lo sociológico entra un tipo de objetivación especial, pero tampoco sin contar con la comunión psíquica interpersonal y con sus leyes propias.

OTRAS BASES PSICOLÓGICAS DE LA CONVIVENCIA SOCIAL

Si la dimensión de apertura a los demás es congénita en el hombre y atraviesa el proceso mismo psicogenético, y hasta cierto punto incluso biológico, hemos de convenir en que lo sociológico se va preformando lentamente, pero a la vez de una manera segura, por una exigencia que en su raíz no es formalmente psicológica, sino aún más firme; es decir, ontológica.

La vida humana, que conjuga sus dos leyes básicas y constitutivas de la inmanencia y de la apertura para verificar su proceso de asimilación, previene en cuanto está ontológicamente vertida a los demás la posibilidad, ya más indirecta y remota, de la vida social como tal en su consideración específica.

Funda el condicionamiento necesario y presociológico de la sociología misma.

Esta situación nos permitiría tal vez diferenciar andando el tiempo lo que hay de comunitario en el hombre en sus diversas capas y lo que hay de sociológico en el sentido estricto y específico de este término.

Lo comunitario se asienta directamente sobre las bases psicológicas de las tendencias humanas colectivas, y lo sociológico alcanza ya por esta vía un cierto nivel de objetivación y estructuración.

Las tendencias socializantes, vistas en su vertiente psicológica, no sólo exhiben la característica de la apertura, sino también de la inmanencia, y están vividas en su raíz última desde un centro autónomo de vida y unidad frente al mundo y frente a los demás.

Esta posibilidad de autodirección de las tendencias comunitarias da también opción para inhibirlas, aparte de que en ellas mismas se encuentra a la par el aspecto de entrega y de huida de los demás (6). El existencialismo de Sartre no parece que ha captado sino el aspecto de negatividad de la relación comunitaria humana, que él cree ser básica y que se observa en el fenómeno de mirar al otro y ser mirado por él. Aun cuando las tendencias comunitarias son por su propia naturaleza expansivas y de apertura hacia los demás, siempre se dará, sin embargo, en ellas la posibilidad de un coeficiente de positividad o de negatividad, por el hecho de que la vida psíquica se dirige desde un centro autónomo que puede a veces interpolar e inhibir sus propios movimientos.

Empero, el problema, en consecuencia de la riqueza misma del ser humano en sus diversas estructuras y manifestaciones, se nos ofrece como mucho más complejo y da origen a varias situaciones:

a) El hombre en muchos de sus aspectos es, quiéralo o no, un ser para otro; obra y actúa, aun sin pretenderlo, en beneficio de la colectividad.

b) Toda acción externa del hombre que de algún modo se manifiesta al exterior tiene el privilegio de poder convertirse en algo de carácter netamente social, bien porque se mezcla de ingredien-

(6) La paidología, y en general la psicología infantil, han estudiado muy cumplidamente los dos aspectos de reacción positiva y negativa que, cabalgando sobre las tendencias socializadoras fundamentalmente positivas, caben observarse desde la primera edad de la evolución psíquica humana.

tes sociológicos, bien porque sirve a fines o intereses sociales, o bien también porque ya desde sus orígenes y por su misma naturaleza es un hecho social.

c) Al construir su propia vida, al subvenir a sus necesidades o al entregarse al ejercicio de su profesión puede el hombre situarse dentro de la línea de un quehacer y una preocupación netamente individual; pero es también indudable que por la otra vertiente sirve a un fin social, y de tal modo, que los propósitos de su actividad individual, vocacional y profesional se funden con las finalidades y resultados sociológicos.

d) No obstante, la vida humana se presenta como inmanente y trascendente a la par, dando esta situación pie para situaciones múltiples, o bien de una doble expresión inmanente trascendente, según sea el punto de la consideración de unas mismas manifestaciones dinámicas del hombre, o bien se resuelve en una situación prevalente de lo inmanente e incluso a veces exclusiva, o bien se expresa por la trascendente.

e) Hay que tener presente siempre que el hombre, como centro autónomo de su vida personal, tiene un amplio margen de dirigibilidad de sus actividades, principalmente de las racionales y libres, y puede, en consecuencia, producirlas o inhibirlas. Es decir, que se puede marcar un movimiento centrípeto o centrífugo respecto de otro.

f) La posición y la inhibición afecta asimismo a los hechos sociales o socializantes que el hombre produce, y en este sentido el hombre suele realizar actos socializantes conforme a sus tendencias e impulsos comunitarios y suele también interpolarlos e inhibirse de ellos para defender su intimidad y, en definitiva, su personalidad. Por ello Sartre es injusto y partidista en su interpretación puramente negativa de la vida comunal.

g) El hombre no entra, sin embargo, de un golpe en relación con los otros. Esta comunicación con los demás no se realiza por primera vez de una manera consciente, sino que viene precedida por una serie de procesos previos de apertura a la vida social alcanzada en las primeras fases del desarrollo humano de una manera inconsciente y vivida como salida a un medio social.

h) De todas formas, la posesión de sí es la condición y la posibilidad del dominio sobre lo otro y, por consiguiente, de la apertura hacia los demás. La vida es de suyo superabundancia y, en parte, tratándose de personas, donación, aun cuando por razón de

que lo que la vida humana tiene de más personal es regido desde la persona, ésta puede inhibir su natural expansión en aras de una defensa de su propia intimidad.

En esta dimensión de apertura de la vida hacia los demás se insertan una multitud de sentimientos muy varios que podíamos considerar como sociales, entre otros, los sentimientos de compañerismo, de sumisión, de admiración, de fidelidad y el amor y la amistad, y contrariamente y por reacción, lo que los existencialistas con Sartre han llamado indisponibilidad.

Pero tanto las reacciones positivas como las negativas comunitarias están regidas por la manera de dirigirse y gobernarse la persona a sí mismo como centro autónomo, de tal suerte que la relación consigo mismo es medida de las relaciones con los demás. El cerrarse sobre sí mismo amenaza a la propia vida, que busca en la expansión y en la simulación su propia seguridad y defensa. La vida en su dimensión social se ofrece como una especie de cambio entre diversas existencias, de suerte que cada una se eleva, se ennoblece y se perfecciona por el concurso de las otras. El descubrimiento de sí mismo, el despliegue de la propia personalidad se realiza en la relación con los otros, de tal suerte que el enriquecimiento mismo de nuestra inmanencia y la apertura a la trascendencia de los demás llevan de ordinario un ritmo armónico y confluyente. Ello explica que la experiencia de nuestra vida propia y el descubrimiento de la vida de los demás se acompañen dentro del horizonte de nuestra existencia. Por otra parte, el descubrimiento del otro se realiza de una manera muy aguda en nuestra manera de vivir la libertad y en sus diversas formas, las cuales no marcan tan vivamente la experiencia de la libertad cuando son vividas frente a los objetos, sino frente a otra conciencia, es decir, frente al tú.

Cabe también pensar dentro de las dimensiones comunitarias humanas, en la relación que une a una existencia con otra, o bien establecerla a través de una relación objetiva, el lenguaje, las organizaciones, instituciones y profesiones, o bien de una manera directa y viva, haciendo gravitar una conciencia sobre otra, un yo sobre otro yo.

Esta relación intercomunal entre vidas humanas y la unidad que de ella resulta es, en cierto sentido, una prolongación del cuerpo y de las leyes biológicas. El otro no es un óbice en nuestro despliegue personal, sino, al contrario, lo estimula, de suerte que en nuestras relaciones con los demás nos vamos descubriendo a nosotros mismos.

De esta suerte, las diferentes capas de nuestra personalidad entran en relación con la vida ajena y participan de ella enriqueciéndose de su contacto y enriqueciéndola. La necesidad de mi apertura a los otros está planificada en todo mi ser. En las capas inferiores puede aparecer como una asociación de intereses, propósitos e inquietudes comunes a la vida; en las capas ya más altas pueden darse las manifestaciones de una comunión auténtica y personal con los sentimientos y fenómenos complejos que comporta.

Mi experiencia vital de relación con el otro puede verificarse en diversas zonas, pudiendo ser considerada una como la biológica e inferior, consiguiente; otra como la propiamente sociológica y, por último, una tercera en la que el contacto personal sería más íntimo y profundo que el que se realiza en la esfera propiamente sociológica y comunitaria.

La experiencia en que vivimos, el amor y la comprensión ajenas al darnos cuenta de que nos aman y comprenden, rebasan la dimensión propiamente sociológica de la existencia humana. La vivencia de estos sentimientos básicos del amor y de la comprensión derivan de una disposición natural que nos es dada inmediatamente y mediante la cual se establece nuestra relación de persona a persona. El aperebirnos de que existen otros hombres capaces de amor y odio y como sujetos de libertad y centros de un mundo psicológico propio ante el cual reaccionamos de una manera enteramente distinta de como lo hacemos frente a los objetos, es una experiencia peculiar y primaria en el hombre.

La vida humana en sus diversas zonas de apertura y despliegue busca el complemento en los otros y al propio tiempo se da. La posesión de sí mismo y la entrega de sí mismo son dos funciones correlativas en las cuales radica la posibilidad de enriquecer a otros y de enriquecerse a sí propio. Pero esta posesión y donación de sí no se explica sino por el carácter personal del ser humano. El ser personal rebasa y está situado más allá de los límites de la materia y de la corporeidad, y por ello está enfrentado esencialmente a las otras personas y capaz de establecer relaciones múltiples con ellas sobre cuyo plesco se asienta la vida social. Una vez señalada esta panorámica general que deriva de las personas y del desarrollo de su vida en sus varias zonas y estructuras en orden a la convivencia humana, convendrá puntualizarla en sucesivos trabajos desde el punto de vista de la construcción del orden social.

JOSÉ IGNACIO ALCORTA