

**LA PREGUNTA DEL HOMBRE FRENTE A LA SOCIEDAD Y LA CULTURA**

PERIODO HISTÓRICO	HISTORIA UNIVERSAL	FILOSOFÍA	FILÓSOFOS
s. VII a.c  s. VI a.c	Desarrollo de la Polis	Preplatónicos: paso del mito al logos.	Tales de Mileto (640-546) Anaximandro (610-547) Anaximenes (588-524)
		Los primeros filósofos: Milesios, Pitagóricos, Eleatas	Pitágoras de Samos Jenófanes Parménides Heráclito
s. V a.c	Siglo de Pericles (478-432) Guerra del Peloponeso (431-404)	Filosofía Clásica: La revolución en lenguaje: Atomistas Sofistas	Demócrito  Protágoras (480-410)  Sócrates (470-399)
s. IV a.c	Alejandro Magno (336-323)	Filosofía Clásica: La revolución en lenguaje: La Academia El Liceo  Cínicos	Platón (427-347) Aristóteles (384-323)  Antístenes (444-365) Diógenes (413-327)
s. III a.c	Monarquías Helenísticas	Helenismo: Escépticos  Epicúreos  Estóicos	Pirrón de Elis (360-270)  Epicuro (341-270)  Zenón de Citio (335-264)

Este componente reúne las preguntas que el hombre se hace a lo largo de la historia a partir del asombro que le causa estar en una sociedad determinada, frente a unas formas de expresión, formas de vida, creencias y costumbres, tanto religiosas, como sociales, políticas, éticas y artísticas que en ella se evidencian y que terminan por determinar su forma de ser y de actuar.

En ese sentido retoma las preguntas organizadas anteriormente en ámbitos como el antropológico, el ético, el estético. En otras palabras, este componente busca indagar por las distintas respuestas que a lo largo del tiempo, el ser humano ha generado frente a su mundo social, en el cual se desarrolla y frente a su mundo cultural que lo hace ser lo que es. Por tal razón las preguntas que se encuentran en él pueden ser vistas desde una forma más general, pues perfectamente una pregunta por la belleza en los griegos tiene que ver al mismo tiempo con la verdad y con el bien y puede ser tomada desde la ética también por lo tanto, encasillarla dentro del ámbito estético es fraccionarla.

La evaluación de este componente indagará por el cuestionamiento filosófico del hombre frente a problemas como el del bien y el mal, la justicia, la acción humana, sus causas, la influencia de la cultura en el desarrollo del hombre mismo, la relación entre cultura y tecnología, los principios, normas y valores presentes en una sociedad y su relación con la ciencia y la tecnología, la relación entre la sociedad y la idea de belleza, indagando cómo esta idea se

ve influenciada por valores éticos, políticos, religiosos, científicos, tecnológicos y en últimas, sociales. En ese sentido en la prueba estarán presentes preguntas que hagan referencia a distintas corrientes éticas, filosóficas, artísticas y científicas que han abordado este entramado de relaciones a lo largo de la historia.

Para tener un acercamiento a los aspectos tocados en este componente, se hará a continuación una pequeña contextualización de términos como estética, ética y antropología para que desde ellos, el estudiante pueda acercarse a los autores que muy probablemente serán punto de indagación en la prueba. Se aclara que el recorrido será general y que no se puede perder de vista el enfoque de cada componente.

De esta forma iniciamos con la estética, que en este componente no estará presente en su totalidad ni con ese nombre, sino que se presentará como la pregunta del hombre frente a su mundo social y cultural donde puede surgir la pregunta por la belleza, por el arte y por las relaciones antes mencionadas.

El término estética surgió propiamente en el siglo XVIII, exactamente en 1753 por el filósofo alemán Alexander Gottlieb Baumgarten, sin embargo, también la pregunta por la esencia de la belleza y de la fealdad, por el arte, pero el estudio de la naturaleza de lo bello había sido una constante durante siglos. En el pasado fue, sobre todo, un problema que preocupó a los filósofos. Desde el siglo XIX,

los artistas también han contribuido a enriquecer este campo con sus opiniones y es considerada una rama de la filosofía que recibe también el nombre de filosofía del arte o teoría del arte.

La estética se ocupa también de la pregunta por la presencia objetiva de estas cualidades en las cosas, o si existen sólo en la mente del individuo; por lo tanto, su finalidad es mostrar si los objetos son percibidos de un modo particular (el modo estético) o si los objetos tienen, en sí mismos, cualidades específicas o estéticas, preguntándose asimismo, por la diferencia entre lo bello y lo sublime.

La primera teoría estética importante fue la formulada por Platón, quien planteó que la realidad se compone de formas que están más allá de los límites de la sensación humana y que son los modelos o arquetipos de todas las cosas que existen para la experiencia humana.

De esta forma, los objetos que los seres humanos experimentan son imitaciones de esas formas arquetípicas. La labor del filósofo, por tanto, consiste en comprender desde el objeto experimentado, la realidad que imita, mientras que el artista copia el objeto experimentado, o lo utiliza como modelo para su obra. La obra del artista entonces es una imitación de lo que es en sí mismo una imitación, es decir de la naturaleza. Platón en el diálogo llamado *El Banquete* afirmaba que existía una diferencia entre contemplar la apariencia de belleza y alcanzar la propia idea de lo bello. En *La República*, Platón mostró repudio hacia algunos tipos de artistas de su sociedad ideal porque pensaba que con sus obras estimulaban la inmoralidad o representaban personajes despreciables, y que ciertas composiciones musicales causaban pereza e incitaban a los individuos a realizar acciones que no se sometían a ninguna noción de medida.

Por otro lado, Aristóteles también habló del arte como imitación, pero en un sentido distinto al de Platón, pues para el estagirita, el hombre podía imitar las cosas como deben ser. Para él, el arte complementa hasta cierto punto lo que la naturaleza no puede llevar a un fin. El artista separa la forma de la materia de algunos objetos de la experiencia, como el cuerpo humano o un árbol, e impone la forma sobre otra materia, como un lienzo o el mármol. De esta forma, la imitación consiste más que en copiar un modelo original, en concebir un símbolo del original. En otras palabras, se trata de la representación concreta de un aspecto de una cosa, y cada obra es una imitación de un todo universal.

Para Platón y Aristóteles, la estética, la moral y la política, iban de la mano. El primero, al tratar sobre la música en su *Política*, mantenía que el arte afecta al carácter humano y, por lo tanto, al orden social. Aristóteles por su parte, sostenía que la felicidad es el destino de la vida y que la principal función del arte es proporcionar satisfacción a los hombres. En su gran obra sobre los principios de la creación artística, *Poética*, razonaba que la tragedia estimula las emociones de compasión y temor, de tal manera que al final

de la representación el espectador sale de ellas, permitiéndole al hombre alcanzar más fácilmente la felicidad.

En el siglo III d.C. el neoplatónico Plotino sostenía que el arte revelaba la forma de un objeto con mayor claridad que la experiencia normal y lleva al alma a la contemplación de lo universal. Para Plotino, los momentos más importantes y elevados de la vida son estados místicos, pues el alma está unida a lo divino, que él llamaba "lo Uno". La experiencia estética se encuentra muy cercana a la experiencia mística pues hace que haya un abandono terrenal mientras se contempla el objeto estético. Durante la edad media, el arte estuvo al servicio de la expresión religiosa y sus principios estéticos se basaron, de manera primordial, en el neoplatonismo. A lo largo del renacimiento, en los siglos XV y XVI, el arte vivió un proceso de secularización y la estética clásica abarcó más campos que el religioso.

Durante el siglo XVIII desde Alemania se impulsó el pensamiento estético en el mundo. Así, para el crítico Gotthold Ephraim Lessing en 1766, el arte sólo logra sublevar cuando reconoce sus limitaciones. Por otro lado, el crítico y arqueólogo Johann Joachim Winckelmann afirmó que el arte debe expresar la proporción ideal y el equilibrio más que la individualidad de su creador, lo que lo llevó a concluir con los griegos que el mejor arte es impersonal. El filósofo Johann Gottlieb Fichte por su parte consideró que la belleza es una virtud moral. Por lo tanto, el artista anuncia la absoluta libertad, la cual es el objetivo de la voluntad humana, al crear un mundo en el que la belleza, al igual que la verdad, es un fin.

En su obra *Crítica del juicio* (1790) el filósofo Immanuel Kant propuso que los objetos pueden ser juzgados bellos cuando satisfacen un deseo desinteresado que no implica intereses o necesidades personales. Para este autor, el objeto bello no tiene propósito específico y los juicios de belleza no pueden ser expresiones de intereses y preferencias personales, puesto que ellos en sí mismos son universales. De esta manera, aunque no se pueda estar seguro de que otros estarán satisfechos por los objetos que se juzgan como bellos, se puede al menos decir que otros deben estar satisfechos. Los fundamentos son la respuesta del individuo a la belleza, por lo tanto, existen en la estructura de su pensamiento. El arte tiene como tarea dar la misma satisfacción desinteresada que la belleza natural.

Otro importante filósofo interesado en la pregunta por el arte es Friedrich Hegel. Este autor es reconocido entre otras cosas porque aplica su sistema al análisis de la obra de arte y de la historia. Para él el arte, la religión y la filosofía son las bases del desarrollo espiritual más elevado. De esta forma, todo lo que el ser humano considere grato en la naturaleza es lo que puede recibir el nombre de bello. El arte organiza los elementos de la naturaleza para que puedan brindar más placer y más agrado.

Finalmente Nietzsche (1844-1900), quien consideraba que la realización de lo trágico hacía posible la realización del arte y que por esto, no tenía una calificación negativa. Al contrario, era la única forma de enfrentar los temores, angustias, y permitir que surgiera la belleza de la experiencia, por pequeña que esta fuera.

### Lectura:

Se suele definir la Ética como la parte de la filosofía que trata de los actos morales, entendiendo por actos morales los medidos o regulados por la regula morum. De tal modo que el objeto material de la Ética serían los actos humani (a diferencia de los actos hominis); es decir, los actos libres y deliberados (perfecta o imperfectamente). Y el objeto formal, estos mismos actos, considerados bajo la razón formal de su ordenabilidad por la regula morum. Pero dejemos por ahora la regula morum que transporta el problema moral, demasiado pronto, al plano de su contenido, y digamos provisionalmente que el objeto formal lo constituirían los actos humanos en cuanto ejecutados por el hombre y «regulados» u «ordenados» por él. O, dicho de otro modo, los actos humanos considerados desde el punto de vista del «fin» o «bien», pero tomando estas palabras en toda su indeterminación, porque vamos a considerar la moral como estructura antes de entrar en su contenido. Más, previamente, debemos hablar del objeto material, porque tras cuanto se ha escrito en la primera parte, la concepción clásica del objeto material se nos ha tornado problemática.

Hemos visto que la moral surge de la psicología o antropología y, materialmente, acota su ámbito dentro de ella. El objeto material de la Ética ha de ser, por tanto, aquella realidad psicológica que ulteriormente tematizaremos, considerándola desde el punto de vista ético. Ahora bien, ¿cuál es, en rigor, el objeto material de la Ética? ¿Lo constituyen los actos, según se afirma generalmente? La palabra ética deriva, como ya vimos, de éthos; la palabra moral, de mos. Ahora bien, ni éthos ni mos significan «acto». Ethos, ya lo sabemos, es «carácter», pero no en el sentido de temperamento dado con las estructuras psicobiológicas, sino en el de «modo de ser adquirido», en el de «segunda naturaleza». ¿Cómo se logra esta «segunda naturaleza», este éthos? Ya lo vimos también: es la costumbre o hábito, el éthos, el que engendra el éthos (hasta el punto de que el éthos no es sino la estructuración unitaria y concreta de los hábitos de cada persona). En latín la distinción entre el carácter o modo de ser apropiado y el hábito o costumbre como su medio de apropiación (y como su «rasgo» aislado), no aparece tan clara, porque la palabra mos traduce a la vez a éthos y a éthos. Santo Tomás ya lo señala agudamente:

Sin embargo, hay que anotar que mos, en el sentido de éthos, se contamina de mos en el sentido de éthos o consuetudo, sentido este que acaba por imponerse; y justamente por eso Santo Tomás, pese a su fina percepción, no puede evitar según veremos la debilitación del sentido de éthos que, como se advierte en

este texto, pasa a significar hábitus, que es más que consuetudo o éthos, pero menos que carácter o éthos, aunque, por otra parte, contenga una nueva dimensión la de habitudo o habitud ausente en aquellas palabras griegas, pero presente, como ya vimos, en héxis. La palabra habitudo significa, en primer término igual que héxis, «haber» o «posesión»; pero en la terminología escolástica cobra además explícitamente un precioso sentido, que ya aparecía en héxis y que conserva el vocablo castellano «hábito», por lo cual, para traducirlo, es menester recurrir al cultismo «habitudo». Santo Tomás ha distinguido muy bien ambos sentidos:

Habitudo significa, pues, primeramente, «haber» adquirido y apropiado; pero significa además que este «haber» consiste en un «habérselas» de un modo o de otro, consigo mismo o con otra cosa; es decir, en una «relación», en una «disposición a» que puede ser buena o mala: la salud, por ejemplo, es una buena disposición del cuerpo para la vida; la enfermedad, al revés, mala disposición. Pero ¿en orden a qué dispone la habitudo moral? En orden principalmente al acto. Los hábitos son habitudes en orden a la naturaleza y, a través de ella, a su fin, la operación. Consisten, pues, en disposiciones difícilmente admisibles para la pronta y fácil ejecución de los actos correspondientes. Los hábitos se ordenan, pues, a los actos, y, recíprocamente, se engendran por repetición de actos. Ahora comprendemos la enorme importancia psicológica, y por ende moral, de los hábitos: determinan nuestra vida, contraen nuestra libertad, nos inclinan, a veces por modo casi inexorable: «Virtus enim moralis agit inclinando determinate ad unum sicut et natura», puesto que la costumbre es, en cierto modo, naturaleza. Y así puede llegar un momento de la vida en que la responsabilidad moral del hombre radique, mucho más que en el presente, casi totalmente comprometido ya, en el pasado; mucho más que en los actos, en los hábitos.

Tras los anteriores análisis los de este capítulo y todos los de la primera parte vemos que la Ética o Moral, según su nombre, tanto griego como latino, debe ocuparse fundamentalmente del carácter, modo adquirido de ser o inclinación natural ad agendum; y puesto que este carácter o segunda naturaleza se adquiere por el hábito, también de los hábitos debe tratar la Ética.

Hay, pues, un «círculo» entre estos tres conceptos, modo ético de ser, hábitos y actos, puesto que el primero sustenta los segundos y estos son los «principios intrínsecos de los actos», pero, recíprocamente, los hábitos se engendran por repetición de actos y el modo ético de ser se adquiere por hábito. Estudiemos, pues, a continuación, y en general, los actos, los hábitos y el carácter, considerados como objeto material de la Ética.

Empezando por los actos, lo primero que debemos preguntar es cuáles, entre los actos que el hombre puede ejecutar, importan a la Ética. La Escolástica establece dos divisiones. Distingue, por una parte los actus hominis que el hombre no realiza en cuanto tal. y los actus humani o

reduplicative, es decir, actos del hombre en cuanto tan hombre. Sólo estos constituyen propiamente el objeto de la Ética, porque sólo estos son perfectamente libres y deliberados. Mas, por otra parte, parece que también ciertos actos no bien deliberados son imputables al hombre. Entonces se establece una segunda distinción entre actos primo primi, provocados por causas naturales y ajenos por tanto a la Ética; actos secundo primi, imputables, por lo menos a veces, o parcialmente, en los cuales el hombre es movido inmediatamente por representaciones sensibles; y los actos secundo secundi, que son los únicos plenamente humani en el sentido de la división anterior.

Naturalmente, sólo un análisis casuístico y a la vez introspectivo podría establecer la imputabilidad de cada uno de esos actos que se mueven en la frontera indecisa de la deliberación y la indeliberación. Lo que en una teoría de la Ética nos importa señalar es el contraste, a este respecto entre la época moderna por un lado y Aristóteles, el cristianismo y la Escolástica antiguos y la psicología actúan de la moralidad por el otro. En la Edad Moderna, época de racionalismo y también del apogeo de la teología moral, se tendía a limitar la imputabilidad a actos que proceden de la pura razón, porque desde Descartes se había afirmado en realidad una mera unión accidental del alma y el cuerpo y se pensaba que el alma y la razón son términos sinónimos. Por tanto, sólo los actos «racionales» (no ya deliberados, sino discursivamente deliberados) serían propiamente humanos.

Aristóteles, por el contrario, pensaba que los malos movimientos que surgen en el alma constituyen ya una cierta imperfección, aunque sean reprimidos por ella: justamente por esto, tal sojuzgamiento o egrateia no constituye virtud, sino solamente semivirtud. Le falta aquietamiento de la parte racional del alma, le falta la armonía interior o sofrosin.

Para el cristianismo, el problema era más difícil, porque tenía que contar con la secuela del pecado original, rescoldo de movimientos desordenados que, sin embargo, en sí mismos, no constituyen pecado. Y, por otra parte, tenía que contar también con las tentaciones. A pesar de todo, el gran sentido ascético y el gran sentido de la unidad humana inclinaban a juzgar que el hombre asistido de la gracia puede, mediante una vigilancia elevada a hábito, prevenir un movimiento desordenado antes de que nazca.

Los estudios actuales, el psicoanálisis, la psicología de la moralidad, nos han mostrado, en primer lugar, que la vida espiritual no siempre, ni mucho menos, se desarrolla en forma de «debate» discursivo, como acontece en los actos sacramentales: pero que esto no entorpece a la libertad y la imputabilidad. El hombre sabe manejar con gran destreza su subconsciente, remitir allí lo que no quiere «ver», no preguntarse demasiado, no cobrar conciencia de lo que no le conviene, producir previamente una oscuridad en el alma para no poder advertir luego lo que allí ocurre, etcétera. Por otro lado, los movimientos desordenados no surgen

aisladamente, sino que se van preparando, mediante mínimas claudicaciones, una atmósfera de disipación en la que consentimos entrar, una lenidad interiormente tolerada, etc. Los actos, por pequeños que sean, no nacen por generación espontánea, ni existen por sí mismos, sino que pertenecen a su autor, el cual tiene una personalidad, unos hábitos, una historia que gravitan sobre cada uno de estos actos. El gran error de la psicología clásica ha consistido en la atomización de la vida espiritual. Los actos de voluntad se tornaban aisladamente, como si se pudieran separar de los otros actos, precedentes y concomitantes, como si se pudieran separar de la vida psicobiológica entera y de la personalidad unitaria. La vida espiritual forma un conjunto orgánico.

Pero la psicología clásica no sólo ha atomizado la vida en actos, sino también cada acto. El análisis del acto de voluntad, llevado a cabo por Santo Tomás, está justificado. Distingue en él diferentes momentos o actos, unos respecto al fin, velle, fruí e intendere, y otros con respecto a los medios, la electio, el consilium, el consensus, el usus y el imperium. Entiende por velle o amare la tendencia al fin en cuanto tal y sin más, y por fruí la consecución del fin. Intendere no es una mera inclinación al fin como velle, sino en cuanto que ella envuelve los medios necesarios para alcanzarlo. La electio es la decisión siempre de los medios; el consilium, el acto de tomar consejo o deliberar; el consensus o la complacencia o delectación («si se ha consentido o no», como nos suelen preguntar en el confesionario); y el imperium o praeceptum, que, como se sabe, discuten los escolásticos si es acto de la razón, como piensan Santo Tomás y los tomistas, o de la voluntad. Quienes se han dedicado a la «explotación» de estas indicaciones de Santo Tomás, que han sido principalmente Gonet y Billaud, y posteriormente Gardeil, han ordenado cronológicamente estos actos, añadiendo de su cosecha algunos para completar la serie, como la aprehensión o prima intellectio, el último juicio práctico, el juicio discrecional de los medios o dictamen práctico, distinguiendo entre uso activo y uso posesivo de los medios y hasta entre adeptio finis y fruitio, señalando, entre todos ellos, los que son actos del entendimiento y los que son actos de la voluntad y haciendo que unos y otros se alternen rigurosamente (esto último es la razón de que haya sido menester arbitrar actos nuevos). Decía antes que el análisis de Santo Tomás es legítimo. Pero ¿quiere decir que pueden aislarse cada uno de estos momentos? ¿No se pierde así la esencia unitaria del acto de voluntad, paralelamente a como aislando cada acto unitario se perdía de vista, según veíamos antes, la esencia unitaria de la vida espiritual? Es lícito analizar teóricamente los momentos que constituyen o pueden constituir un acto, pero siempre que no se pierda de vista que todos esos momentos están embebidos los unos en los otros, que se interpenetran y forman una unidad en la realidad de cada acto in concreto.

Por consiguiente, frente al abuso del anterior análisis, hay que decir por lo pronto que la serie cronológica no

establecida por Santo Tomás es completamente abstracta y convencional, propia de una psicología asociacionista (el asociacionismo no es exclusivo de la teoría que se conoce con tal nombre). Por otra parte, la distinción de fines y medios es mucho más cambiante y problemática de lo que tal psicología supone. Finalmente, ese análisis del acto de voluntad será válido en el mejor de los casos y con todas las reservas señaladas cuando la voluntad procede reflexivamente. Ahora bien: ¿procede siempre así? La experiencia reflexiva nos muestra que no. Pero entonces es indudable que nos importa descubrir cuál es la esencia de ese acto unitario de voluntad o, dicho con otras palabras, averiguar qué es querer.

Esta esencia no puede consistir en el mero y voluble velle, en lo que los escolásticos llaman *prima volitio* y que no es todavía más que impuro «deseo», una «veleidad». Tampoco en la intención, que es sólo una vertiente del acto su vertiente interior frente a la plena realización. Ni tampoco, como quiere el voluntarista decisionismo moderno, en la elección, porque siempre se resuelve.. Pregúntemelos, pues, de nuevo, ¿qué es querer? Reparemos en que, como hace notar Zubiri, la palabra española «querer» significa a la vez: «apetecer» y «amar» o deleitarse en lo querido; es decir, que funde en una sola palabra, velle y fruí, hace consistir el velle en fruí. La palabra fruí suele traducirse por disfrutar. En este sentido primario se fruye mucho antes de disfrutar, se fruye desde que se empieza a querer porque hay una fruición anticipada o proyectiva (el día más feliz es siempre, como suele decirse, la víspera) y una fruición de lo conseguido y poseído, que es el disfrute. La fruición en el orden de la ejecución está ya al principio, como motor del acto y en el proceso entero. (Dom Lottin ha visto bien que el momento del consensus no puede aislarse entre el *consilium* y el dictamen práctico, porque en realidad está penetrado el proceso entero; pero esto es así justamente porque el consensus representa la fruición en la distensión temporal del acto.) La fruición, como el fin, «se habet in operabilibus sicut principium in speculativis». De todo lo cual se concluye que, como dice Zubiri, la esencia de la volición o acto de voluntad es la fruición y todos los demás momentos, cuando de verdad acontecen y pueden distinguirse o discernirse, acontecen en función de la fruición. De la misma manera que el razonamiento no es sino el despliegue de la inteligencia como puro atenimiento a la realidad, la voluntad reflexiva y prepositiva no es más que la modulación o distensión el delecto, por así decirlo de la fruición. Esta modulación o distensión no siempre entra en juego. Por ejemplo sigo uno del propio Zubiri, si estoy

hambriento, sin haberme dado cuenta de ello, y veo de pronto un plato apetitoso, inmediatamente se produce en mí una fruición que se manifiesta biológicamente en la secreción de jugos salivares, en que «se me hace la boca agua» que culminará en la realización del acto de comer, de saborear, paladear y deglutir el alimento. Pero si para continuar con el mismo ejemplo, estando hambriento no tengo alimento a mi alcance, entonces sí puede ponerse en marcha el complicado proceso al principio descrito, aunque nunca o casi nunca con todas sus etapas discernibles y, desde luego si se trata de un acto plenario de voluntad, de un auténtico querer, sin que quepa separar los fines de los medios. Por ejemplo, cuando nos casamos, el matrimonio no es un fin para tener hijos ni para ninguna otra cosa, sino que el amor lo penetra y unifica todo. La complicada teoría de los fines primarios y secundarios sólo entra en juego realmente para quienes no quieren plenamente el matrimonio, para quienes se casan por conveniencia, para los «calculadores». (La teología moral de la época moderna ha sido pensada, si no con vistas al pecado, sí por lo menos contando con la imperfección y la fragilidad: la teología moral moderna ha sido Grenz-moral, moral de delimitación entre lo que es y lo que no es pecado.)

Ahora bien, al descubrir que la fruición, como acción de fruir, constituye la esencia del acto de voluntad, no hemos puesto de manifiesto más que una de las dimensiones de éste, lo que tiene de acto, es decir, de transeúnte. Pero ya sabemos que haciendo esto o lo otro llegaremos a ser esto o lo otro; sabemos que al realizar un acto realizamos y nos apropiamos una posibilidad de ser: si amamos, nos hacemos amantes: si hacemos justicia, nos hacemos justos. A través de los actos que pasan va decantándose en nosotros algo que permanece. Y eso que permanece, el sistema unitario de cuanto, por apropiación, llega a tener el hombre, es, precisamente, su más profunda realidad moral.

Finalmente, para hablar de Antropología es necesario tener presente que la antropología filosófica se pregunta por el hombre en cuanto totalidad, en cuanto tal, esto la diferencia de la antropología física y cultural, etc., pues ellas toman sólo un aspecto del hombre, bien sea el cultural o el físico, mientras que la antropología filosófica se pregunta o toma al hombre en su esencia, en su ser. Esto no quiere decir que sea una isla aparte de las otras aproximaciones al hombre, al contrario, la antropología filosófica necesita de ellas, para acercarse a su objeto que va más allá de lo que cada una de ellas plantea, pero que está íntimamente ligado a ellas.