

DOS IDEAS DEL HOMBRE Y LA CULTURA

por DANILO CRUZ VELEZ

II

LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA, CIENCIA FUNDAMENTAL (1)

Max Scheler sólo comenzó a elaborar una antropología filosófica en los últimos años de su vida. Pero el tema del hombre estuvo siempre ante su mirada como el punto de referencia y el objetivo final de todos sus esfuerzos de pensador. Por esto, si quisiéramos dar una definición general de su obra, donde quedara aprisionado lo más característico, podríamos decir que es una filosofía en torno al hombre.

La actitud filosófica fundamental del positivismo, corriente central del pensamiento en la segunda mitad del siglo pasado, lo empujaba a enfrentarse de preferencia con el problema de la naturaleza. Con lo que no se quiere decir que abandonara, en una forma radical, el problema del hombre. Este es un problema impostergable, del cual la filosofía nunca ha quitado su garra. Aquí sólo se alude a lo que este período consideraba como problema fundamental, dentro del cual debían resolverse las demás cuestiones, constituyendo así el objetivo último de todo filosofar. No se puede negar que se presentaron numerosas teorías del hombre, pero teorías naturalistas. Es indudable que se rozó el tema del hombre, pero considerándolo como un capítulo de la zoología. De manera que en este período el objeto *hombre* no era

(1) Antes de entrar a formular a Scheler y a Cassirer las objeciones anunciadas en el primer capítulo de este ensayo, exige el orden metódico una previa exposición de sus ideas sobre el hombre y la cultura. Aquí están reducidas a lo estrictamente necesario para establecer un punto de referencia a las consideraciones críticas; pero lo que quede apenas esbozado adquirirá mayor relieve al volver sobre ello en la discusión.

una realidad peculiar, irreductible a cualquiera otra, que suscitara problemas peculiares y diera origen también a una disciplina filosófica peculiar. Aquí la meditación estaba cegada para lo que no fuera naturaleza, el hombre no era más que *homo naturalis* y la antropología una ciencia natural.

Frente a esta actitud, la de Scheler significa una vuelta al hombre en cuanto tal. Su mirada no se dirige primariamente hacia la naturaleza, y luego hacia el hombre, con el objeto de incluirlo dentro de ella, como hace el positivismo. El objeto más inmediato de su meditación es el hombre mismo, cuyos problemas hay que resolver independientemente de toda ciencia de la naturaleza. Aún más: considera que el problema del hombre es el problema fundamental, y que, antes de resolverlo, carece de sentido plantearse cualquiera otro. Por esto, forzando un poco la comparación, podríamos decir que Scheler es el Sócrates de nuestro tiempo. Sólo en el filósofo alemán y en el griego famoso se presenta esta actitud en forma tan pura. Es claro que no se puede negar que antes de Scheler la filosofía contemporánea se había planteado la pregunta sobre el hombre en forma distinta al naturalismo, pero sólo en él adquiere el suficiente rigor. En el caso de Sócrates ocurre lo mismo. Antes de él encontramos conatos de entregarse a su problema capital. Heráclito vacila entre la actitud presocrática y la socrática. Sin darse cuenta de esta situación ambigua, resume toda su filosofía en estas palabras: "Me busqué y me rebusqué a mí mismo" (1). Pero este *mí mismo* no era el objeto predominante de su meditación, pues su cabeza genial todavía estaba dominada por la actitud presocrática, dirigida hacia el mundo. Heráclito se preocupa por el problema del hombre, porque se da cuenta de que este ser es quien conoce el mundo, y de que antes de preguntar por cualquiera otra cosa es necesario preguntar por el hombre. Sólo en Sócrates ya no hay ninguna preocupación por el mundo. El interés por él es puesto en suspenso, y toda la meditación se vuelve hacia el hombre. Sus maestros son los hombres que habitan en la ciudad, no los árboles de la comarca, como le dice a su discípulo Fedro, en el diálogo memorable. Por eso es el representante típico del pensamiento antropológico griego, como Scheler lo es del de nuestro tiempo.

Desde el momento en que Scheler despierta a la vida filosófica, nos revela esta actitud fundamental. Inmediatamente se

(1) Frag. 101. *Los presocráticos*. T. II, trad. de García Bacca.

lanza, como Sócrates, a la busca del hombre. Sus primeros trabajos son de carácter metodológico, pero gobernados por este afán. Intenta encontrar métodos adecuados para tratar la vida espiritual, siguiendo a su maestro Eucken. De manera que en este terreno no es el primero. Ya antes de él muchas grandes cabezas se habían preocupado por esta cuestión. Baste recordar, al lado de Eucken, a Dilthey, Windelband y Rickert. Scheler no hace, pues, más que enrolarse en un movimiento que contaba ya con figuras respetables. Pero pronto inicia una serie de publicaciones que lo van a llevar al problema a que lo empuja su actitud filosófica fundamental y del que no se preocuparon estos pensadores: al problema metafísico del hombre. En todas ellas trata de borrar errores imperantes y dar soluciones acertadas de numerosas cuestiones que suponen ya la idea del hombre que relumbra ante sus ojos. Principalmente en *El formalismo en la ética y ética material de los valores*, *Esencia y formas de la simpatía*, *El resentimiento en la moral*, *De lo eterno en el hombre*, y en pequeños ensayos como *El sentido del sufrimiento*, *Arrepentimiento y renacimiento*, etc., nos encontramos ya con los elementos para elaborar una nueva antropología. Y cuando se entrega a esta tarea se da cuenta de que todo su pensamiento anterior no era más que una preparación de lo que ahora tiene entre manos. Por eso nos dice en el prólogo de *El puesto del hombre en el cosmos*: “Las cuestiones: ‘¿qué es el hombre y cuál es su puesto en el ser?’, me han ocupado de un modo más directo y esencial que todas las demás cuestiones de la filosofía, desde el primer despertar de mi conciencia filosófica. Pero desde 1922 los largos esfuerzos que he hecho, abordando el problema por todos los lados posibles, se han concentrado en la composición de una grande obra, dedicada a este asunto; y he tenido el placer creciente de ver que la mayor parte de los problemas filosóficos, que ya había tratado, convergían más y más sobre esta cuestión.”

Lo anterior lo decía Scheler en 1928, año de su muerte. Para 1929 anunciaba la publicación de una *Antropología filosófica*, la obra fundamental de que habla arriba, pero no llegó a aparecer. Si dicha obra no fue escrita o ha desaparecido, sólo nos quedan unos pequeños trabajos sobre esta cuestión. Estos son: *Sobre la idea del hombre*, *La idea del hombre y la historia*, *El hombre en una época venidera de equilibrio* y *El puesto del hombre en el cosmos*. Nada más conocemos de los resultados del contacto de este hombre genial con un tema en torno al cual se había movido

durante toda su vida, sin resolverse a atacarlo de frente. Sin embargo, ellos nos permiten reconstruir su pensamiento, en líneas generales, complementándolos con trabajos anteriores, donde apenas mira la gran cuestión desde lejos.

Lo que más se debe recalcar aquí, de acuerdo con lo que se propone demostrar este capítulo, es que Scheler considera la antropología filosófica como una ciencia fundamental, que debe servir de base a todas las ciencias filosóficas. En los escritos de su último período se respira esta pretensión. Y él nos lo ha declarado también paladinamente en el ensayo *Sobre la idea del hombre*: “En cierto sentido todos los problemas centrales de la filosofía se dejan reducir a la cuestión qué sea el hombre y qué lugar y posición metafísica toma dentro de la totalidad del ser, del mundo y Dios.” Este texto confirma lo que venimos diciendo. Scheler está orientado predominantemente hacia el problema del hombre, y dentro de él quiere resolver los restantes problemas. Tener muy en cuenta tal actitud es de suma importancia para lo que se dirá después, porque las objeciones que se han de formular en este ensayo a su filosofía de la cultura descansan sobre una crítica a la exageración de esa actitud, así como las objeciones a la antropología de Cassirer descansan en una crítica a la exageración de su actitud filosófica dirigida predominantemente hacia la cultura.

III

DESTRUCCION DE LA HISTORIA DE LA ANTROPOLOGIA

Como ya se dijo, Scheler entra en contacto con el problema del hombre en un momento crítico de la antropología. En el área de la cultura europea se pelean varias antropologías, cada una de las cuales sólo mira un aspecto del hombre, considerándolo como el decisivo para su definición. Esta ciencia pierde, pues, su unidad. Porque no es que las diferentes vistas parciales acepten que sólo tratan al hombre por un lado y que para una visión totalitaria sea necesario sumar todas las restantes que lo atacan por otros lados, sino que consideran la suya como la única verdadera, con exclusión de las demás. Por eso se aniquilan a sí mismas, aniquilando así a la antropología como ciencia rigurosa. Cada nueva teoría niega a las restantes, pero ella sucumbe también, a su vez, frente a negaciones parecidas. Y, a la postre, no queda ninguna en pie, arrastrando en su caída a la antropo-

logía. Por eso, en este momento, las ideas reinantes en torno al hombre no ejercen ninguna autoridad sobre las conciencias. Y todo el mundo puede decir lo que dice Scheler al enfrentarse con este estado de cosas: al cabo de diez mil años de historia, sólo sabemos que nada sabemos sobre el hombre. Antes siquiera se creía en una interpretación dominante, aun cuando fuera unilateral o errónea. Mientras que ahora el hombre se ha tornado totalmente problemático. Pero esta crisis, como toda crisis, fue sumamente saludable para la antropología, porque, si bien el hombre no sabe lo que es, sabe que no lo sabe. Y este *saber del no saber* ya es un punto de partida seguro, porque la crisis ha aniquilado todos los prejuicios y el hombre se lanza libre de ellos a plantear de nuevo el problema de sí mismo. La nueva antropología tiene que principiar, pues, echando por la borda todo lo que se ha declarado como erróneo; hacer *tabula rasa* de todas las ideas anteriores, para comenzar de nuevo, libre de fardos inútiles. Entonces, la primera tarea de la nueva antropología debe consistir en una destrucción de la historia de la antropología.

Scheler no lleva a cabo esta destrucción de un golpe, negando toda la antropología anterior, sin previo examen, por el solo hecho de haber entrado en crisis. Este habría sido un paso en falso, que Scheler no da. Porque el hecho de haber entrado una idea en crisis no es una demostración de su error. La crisis sólo nos revela que se ha dejado de creer en ella. Pero puede ocurrir que la idea sea verdadera. A lo único a que nos autoriza la crisis es a someter lo que ha entrado en crisis a un examen riguroso, para ver si la falta de creencia de que es objeto es justa. Y esto es lo que hace Scheler. Somete las ideas del hombre imperantes en Occidente a un análisis minucioso, con la mayor objetividad posible, y sólo después de que ha desentrañado sus errores las rechaza. La *Antropología filosófica* que prometía, antes de enfrentarse con el objeto *hombre*, debía empezar con una historia de las ideas sobre el hombre. De esta historia sólo nos dejó algunos fragmentos, mediante los cuales podemos reconstruir su pensamiento a grandes líneas.

Aun cuando se pierda la riqueza en detalles de los análisis de Scheler, divido aquí en dos grandes ideas, que abarcan todas las demás, lo que se ha pensado en Occidente sobre el hombre, desde el punto de vista filosófico. Estas dos grandes ideas son la del *hombre-razón* y la del *hombre-naturalcza*.

La idea del *hombre-razón* nace en Grecia. Según ella, lo que distingue al hombre de todos los seres que llenan el cosmos es la razón. Y por poseer la razón como nota específica, lo más propio del hombre no reside en la naturaleza, sino en un reino radicalmente distinto. Este es el reino del *Logos* divino. Y como el *Logos* es quien eternamente plasma y ordena el mundo, por fuerzas propias residentes en él, sin necesidad de auxiliarse de la *materia*, el hombre, en cuanto portador de una chispa de la divinidad, también puede conocer el mundo, plasmar el orbe de la cultura y ser un sujeto moral, con sólo desarrollar fuerzas residentes en él mismo, sin auxilio de los estratos bajos de su ser, como los instintos, la sensibilidad, etc.

Esta idea atraviesa triunfante toda la historia de Occidente. La acuñan Anaxágoras, Platón y Aristóteles, y desde este momento impera en todas las grandes cabezas hasta llegar a Hegel. Y en cada escalón de su historia triunfal se acusa más su tendencia general, pues cada vez se ensancha más el abismo que abre entre el hombre y la naturaleza.

De esta idea, Scheler no se queda casi con nada. Acepta que hay un principio propio del hombre que no se encuentra en la naturaleza, sino en una región distinta de ella. Pero no lo llama razón, sino *espíritu*. Y esto ya marca una diferencia radical con la idea griega, como lo veremos más adelante. También niega que este principio posea fuerza propia. Para él el espíritu y la razón —que no es más que una forma del espíritu— son impotentes aislados, pues necesitan de los estratos bajos del ser para poder desarrollar fuerzas. Todo esto pertenece a la exposición de la idea del hombre de Scheler y lo dejamos, por ahora, apenas esbozado.

La segunda grande idea considera al hombre desde el punto de vista de la naturaleza. Dice, pues, que en el hombre sólo encontramos lo que le pertenece por estar incluído en la serie de los seres naturales, y que carece de sentido buscar algo que esté ubicado en otra región. Por lo tanto, entre el hombre y el animal no hay una diferencia de esencia, sino de grado. Lo que le permite realizar las funciones específicamente humanas no es más que el desarrollo de elementos que existen ya en el animal. Las diversas corrientes que se agrupan en torno a esta idea difieren sólo en el elemento que consideran como fundamental para dar una definición del hombre: el instinto económico, el instinto sexual, la voluntad de poderío, etc. Pero todas concuerdan en considerar

que el desarrollo de estos elementos naturales eleva al hombre sobre todos los seres naturales; que el hombre es la corona de la naturaleza.

Scheler analiza con gran rigor cada uno de los errores de estas corrientes. Pero a nosotros nos bastará, para demostrar las falsas bases en que se fundan, señalar el error fundamental de que todas se alimentan. Este error es un error de perspectiva. Radica, en último término, en considerar al hombre desde el punto de vista de la naturaleza.

Si se considera al hombre como un sér meramente natural se obtiene una imagen terriblemente sombría. Ya no lo vemos como la corona de la naturaleza, sino como un *animal que ha enfermado* y que avanza despotenciado, inadaptado, y en constante peligro de perecer por su ancianidad y fragilidad. La ciencia reciente nos ha pintado este cuadro. El antropólogo Klaatsch ha demostrado que el hombre es una de las especies más antiguas. Apareció después de los peces, y mucho antes que todos los otros mamíferos. Y mientras éstos siguen evolucionando, el hombre se retiró del gran torrente evolutivo y se convirtió en una especie estancada, que se niega a obedecer las leyes de adaptación. El hombre es, pues, una antigualla zoológica, inadaptada y rebelde al cambio. Es, en fin, un callejón sin salida de la naturaleza. Klaatsch y todos los que han adherido a su teoría (Schoetensack, Ranke, Kollmann, Westenhofer...) aseguran la verdad de estas ideas con observaciones asombrosas sobre los dientes, la mano, los ojos, el pie, etc. (1).

Hace unos pocos años L. Bolk, profesor de anatemía en Amsterdam, pronunció una conferencia en Freiburg, donde hace observaciones todavía más asombrosas, basadas en prolijas investigaciones anatómicas y fisiológicas (2). Bolk considera que los caracteres primarios del organismo humano (ortogmatismo, falta de pelo, pérdida de pigmentos en la piel, pelo y ojos, la forma de los músculos de la oreja, la raya mongólica, el gran peso del cerebro, la persistencia de las fontanelas craneanas, los *Labia majora* en la mujer, la estructura de la mano y del pie, la forma de la pelvis, ciertas variaciones de los dientes y de las fontanelas

(1) Véase un resumen de estas observaciones en el artículo de Ortega y Gasset *La querrela entre el hombre y el mono*, recogido en *El espíritu de la letra, Rev. de Occ.*

(2) Esta conferencia fue publicada con el título *La humanización del hombre*, en la *Revista de Occidente*, N^o LIV, págs. 329-350, y N^o LV, págs. 47-78. Parece que Scheler no tuvo noticia de las investigaciones de Bolk, porque no lo cita en ninguna parte.

craneanas) son estados fetales que se han hecho permanentes. Mientras estos caracteres han sido superados en los demás primates, en el hombre se han estabilizado. De manera que el hombre no los ha adquirido en su evolución, sino que se encuentran ya en el feto. En los monos también se encuentran en estado fetal (por eso los fetos de los monos se parecen tanto a los humanos), mientras que en edad adulta han desaparecido, porque han evolucionado. El hombre es, pues, conservador y el mono progresista en el sentido biológico.

Por lo anterior hay que afirmar, según Bolk, que lo esencial del hombre, frente a sus parientes más próximos, los monos, es el carácter fetal de su forma. Carácter fetal que fue aumentando en la historia. Luego lo que se ha llamado la *humanización* del hombre ha consistido nada más que en una progresiva fetalización.

De manera que la especie hombre es una especie retardataria, rebelde a la evolución. Y como lo es la especie, también lo es el individuo. No hay ningún mamífero que crezca en *tempo* tan lento como el hombre; no hay tampoco ninguno que tarde tanto tiempo después de nacer en ser adulto, que goce de una más larga juventud.

Luego puede decirse que en el hombre lo esencial de su forma es el resultado de una fetalización y lo esencial de su desarrollo vital una retardación.

¿Y a qué se han debido estos fenómenos? Según Bolk, a una alteración del sistema endocrino. Este sistema determina la constitución de la forma orgánica y después rige su conservación. El sistema endocrino puede desarrollar o retardar la evolución de cualquiera propiedad, del cuerpo o de la vida en su totalidad. En el caso del hombre el sistema endocrino llevó hasta el máximo su acción retardataria. Por lo tanto, lo que hace al hombre hombre, desde el punto de vista orgánico, es una anormalidad. Lo normal en él es una anormalidad. Por eso cuando el sistema endocrino funciona normalmente, al hombre le sobrevienen anormalidades. Por ejemplo, el hombre perdió el pelo del cuerpo por la acción de su sistema endocrino anormal, y cuando este sistema se normaliza, es decir, empuja la evolución, cesa la detención y aparece la pelambre (1).

Pues bien —y esto es lo más importante para nosotros—, esta retardación es progresiva a través de la historia. El hombre

(1) Véanse numerosos ejemplos, extraídos de la patología, parecidos a éste, en la conferencia de Bolk. Aquí nos reducimos a lo más conocido.

paleolítico se desarrollaba con mayor rapidez y se hacía adulto en más temprana edad que nosotros. Ya han ocurrido casos en que la acción retardataria llega hasta su extremo y se convierte en anulación, haciendo desaparecer órganos o inutilizándolos. Y llegará un momento en que esta anulación se haga total y el hombre desaparezca como especie. Las últimas palabras de Bolk ante la sociedad de sabios de Friburgo debieron causar pavor. Estas fueron: “He insistido mucho en que la rapidez de la evolución humana ha ido haciéndose cada vez menor, que el estado adulto se ha ido desplazando a una edad cada vez más alta, que el crecimiento se ha ido retrasando. Al alargarse las fases del desarrollo se ha alargado la duración de la vida, no solamente porque el primer período de nuestra existencia se extendió por un número creciente de años, sino porque todo el curso de su proceso vital, desde el principio al fin, se retardó. Es una cuestión digna de meditarse si esta detención no será también la causa de su decadencia futura. La humanidad actual no es eterna; también ella está sometida a la ley natural que concede al individuo, a la especie y al grupo tan sólo una existencia temporal. Sólo la vida es eterna e inmodificable, pero las formas por ella creadas son transitorias. Y me fascina la idea de si la humanidad no sucumbirá en el futuro a la misma causa a que debe su origen en el pasado. Consideremos que la progresión de este retraso en el proceso vital no puede rebasar ciertos límites sin disminuir la vitalidad, la resistencia a los perniciosos influjos exteriores, en suma, la fuerza de conservación. Cuanto más progrese la humanidad en el camino de la *humanización*, tanto más se acerca al punto fatal, cuyo rebasamiento significa aniquilación. La humanidad no puede detenerse antes de llegar a ese punto. Tiene que seguir adelante hacia su aniquilación. Esta fatalidad recuerda la profecía de Nietzsche: “¿Sucumbirás por tus virtudes?”

Este cuadro del *homo naturalis* es todavía más sombrío que el que pintaba Klaatsch. El hombre es un enfermo de su sistema endocrino, un ser cuya evolución se retarda cada vez más y que marcha hacia la muerte por impotencia vital.

¿Podemos decir que en este cuadro el hombre aparece como la corona de la creación? ¿Podemos decir que es el ser que, sublimando sus instintos, progresa cada vez más hacia un futuro infinito? ¿Podemos decir que ocupa un puesto privilegiado en el cosmos? No, no. Desde el punto de vista de su naturaleza el hombre es un paso en falso de la vida. Si lo vamos a definir desde

este punto de vista naturalista lo único acertado que podemos decir es que no es más que una enfermedad.

Y ésta es la consecuencia que ha sacado otra corriente que trata de definir al hombre desde el punto de vista de su naturaleza, representada por L. Klages y Th. Lessing. Coincide, pues, con las anteriores en mirar sólo un *homo naturalis*, y en la afirmación de que todo lo específicamente humano ha resultado de una sublimación de los instintos. Pero difiere en la valoración de esta sublimación. Esta sublimación, para tal corriente, es la historia de la muerte del hombre. El hombre se ha ido retirando de la vida, de su comunidad con el torrente vital en que vivía antes, como los animales. Los instintos que le servían para orientarse en el mundo, los ha reemplazado con *instrumentos* (lenguaje, conceptos, morales). Y este reemplazo ha traído un estancamiento de estos instintos, que por falta de uso se han enmohecido. Y el hombre se ha convertido en un sér desvitalizado, impotente; en un sér que mientras más avanza espiritualmente, más se acerca a la muerte. El hombre es, pues, según la expresión de Lessing, el sér que se desgarra y se aniquila a sí mismo (1).

Esta última corriente coincide con la imagen del hombre que trazan las ciencias biológicas. Y tenía que coincidir, porque considera que debe definirse al hombre teniendo en cuenta su naturaleza. Y en este terreno esta corriente es acertada. No hay nada que tacharle desde un punto de vista científico, como sí se le puede tachar a las primeras que consideran que el hombre ocupa un puesto privilegiado en el cosmos debido al desarrollo de sus elementos naturales, pues se contradicen con los resultados científicos.

El error de esta tendencia es el de todas las corrientes que quieren dar una definición esencial del hombre tomando en cuenta lo que es como naturaleza. Pues lo específico del hombre no lo encontramos en la naturaleza, sino que hay que buscarlo en otra parte.

¿Y la vida y la vida?, claman los vitalistas. No nos debe preocupar la vida humana, porque la ciencia nos dice que es un accidente pasajero en el cosmos. Pero sí salvemos al hombre. Y

(1) Pueden verse las ideas de Lessing en su bello pero sombrío libro *Europa y Asia. Hundimiento de la tierra por obra del espíritu*. Para Klages, en castellano sólo se puede consultar el trabajo de Gerda Walther, *Ludwig Klages y su lucha contra el espíritu*, que es bastante deficiente, *Revista de Occidente*, números LXXXVII y LXXXVIII.

como lo que lo salva no lo encontramos en la vida, debemos buscarlo en otra parte.

Esta desvaloración de la vida no destruye el puesto superior que el hombre ocupa en el cosmos, porque los valores vitales no son los superiores.

Scheler es el primero que ha visto esto con plena claridad (1). Acepta que el hombre es un sér que carece de valor vital y de una existencia biológicamente independiente. Según él, el principio que dice: "el hombre representa el sér más valioso de la naturaleza", no puede justificarse desde el punto de vista biológico. "Si no se conocen valores más altos que los biológicos —dice Scheler— habrá de ser llamado el hombre, a pesar de su civilización, el *animal que ha enfermado*, y consecuentemente, su pensamiento manifiéstase como una forma de su enfermedad." De manera que si queremos justificar aquel principio, debemos hacer a un lado los valores biológicos y buscar otros valores. Sólo se puede defender, pues, tal principio aceptando que hay valores independientes de los vitales, y que el hombre puede realizarlos por medio de actos que lleva a cabo por encima de su organización biológica.

Entonces el problema del hombre estaba mal planteado. Se intentaba resolverlo en un campo donde no residen las notas específicamente humanas. Es necesario, pues, sacarlo de este campo y plantearlo de nuevo. Es necesario destruir toda la historia de la antropología naturalista, como la historia de la racionalista, acusándolas de un fundamental error metódico, y volver a principiar.

Pero antes de llevar al hombre al campo donde se va a encontrar una definición acertada, es necesario separarlo de toda naturaleza en una forma rigurosa. Esta es otra tarea previa de la nueva antropología. En la historia de la antropología se pueden demostrar los errores de las interpretaciones naturalistas, pero es necesario también separar al hombre de la planta y el animal, para ver con claridad que sus notas distintivas no se encuentran en la naturaleza, sino en una región completamente diferente. Aquí hay que marchar con mucha cautela, porque cualquier salto precipitado es peligroso.

DANILO CRUZ VELEZ

(1) Véase la *Ética*, tomo II, págs. 60 y siguientes, de la traducción de Hilario Rodríguez Sanz, *Revista de Occidente*.