

EL HOMBRE COMO INDIVIDUALIDAD Y PERSONA: “LA TEORIA DEL HOMBRE” A LA LUZ DE LA INVESTIGACION ACTUAL

por el prof. LEONARD FROESE

De la Universidad de Marburg

El concepto de la “antropología” no se entiende hoy por sí mismo. Quien de él se sirva deberá aclarar a qué clase de antropología se refiere: a la que se incluye entre las ciencias del espíritu o las ciencias naturales, a una antropología sistemática dentro de la historia de las ideas o a una antropología empírico-positivista o bien a una antropología filosófico-teológica o biológico-etnológica. Ahora bien, no basta ya la diferenciación de la posición metodológica fundamental de que se parte. Término y objeto de la antropología se han diferenciado a tal punto —por no decir se han desligado— que su existencia sólo se mantiene dentro de las distintas ciencias. En sentido técnico-específico hablamos de antropología filosófica, teológica y psicológica, o bien etnológica, biológica y médica.

La “teoría del hombre” —no en el sentido de una concepción pensada meramente como de validez universal, sino como una disciplina que considere al objeto “homo” en estratos y aspectos múltiples— es algo con que aún no contamos. Debería llamarse hoy de nuevo —sin añadido ni restricción— sencilla y rotundamente, “antropología” y debería reunir las mencionadas disciplinas parciales y accesos parciales bajo un “techo” antropológico común. Los modos de observación y los resultados de la investigación en lo propio de las ciencias del espíritu y las ciencias naturales, en lo filosófico y biológico, en lo típicamente antropológico por su esencia y características, en lo ideal y real de la antropología, podrían ser pensados conjuntamente y enfrentados en forma comparada dentro de esta antropología integral. La simple compilación sería justamente lo contrario de lo que aquí queremos dar a entender. Una investigación y teoría antropológica de este tipo, “interdisciplinaria”, por decirlo así, sólo es posible, ciertamente, bajo la premisa de estar acorde sobre aquello en que el pensamiento y la problemática de la reflexión, diferenciadamente estructurada de modo necesario, ha de concentrarse: ese objeto único, sólo teóricamente divisible, que es el “hombre”! El hombre como individualidad y persona. Expresándonos con Kant: debe considerarse en primer término al hombre como lo que la naturaleza

hace de él y en segundo término como lo que él hace de sí mismo. Pestalozzi habla aquí —por completo en sentido kantiano— del hombre como “la obra capital de sí mismo”.

Al concebir al hombre a la par como naturaleza y espíritu, como ser físico y ser inteligible, como individualidad y como persona, estamos en situación de considerarle antropológicamente tanto desde el punto de vista especial como desde el punto de vista total. El individual carácter del hombre como ser natural y la personal peculiaridad del hombre como ser espiritual, deben ser concebidos e interpretados como diferenciados y antagónicos fenómenos, aun tratándose del fenómeno único “homo”. Ambas formas de expresión para el ser único que es el “homo naturalis” y el “homo sapiens”, toleran el ser consideradas separadamente y ser relacionadas luego. No es, pues, una antropología dispar, orientada sobre la base de una concepción dualista del hombre la que tiene aquí la palabra. Se trata de una sola antropología, de tal índole, que sabe y entiende sobre la compleja estructura “hombre”. Sólo será posible dominarla, dado el estado actual de la investigación antropológica, con los recursos del pensamiento y los modos de experimento de las diversas ramas y orientaciones de la ciencia. Más que esto significaría forzar las posibilidades y renunciar a ellas al mismo tiempo. Ninguna de las antropologías mencionadas está, ni podría estar, en condiciones de aprehender, por sí sola, al hombre en forma auténtica y total. Se puede pensar, sin embargo, que en el proceso en marcha de aproximación —de reunificación posiblemente— entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu surja una “teoría del hombre” capaz de concebirle en una sola bordada del pensamiento. El especial fundamento y estímulo tanto de un recurso como de una restricción en la antropobiología radican en el hecho de que cabalmente debamos a la investigación antropobiológica decisivos impulsos en el sentido de un modo de consideración, que se abre camino ya, dirigido a la totalidad antropológica en las ciencias del espíritu. Se sobreentiende que aludimos aquí también y de modo especial a la orientación de la antropología biológica moderna vin-

culada esencialmente al nombre de Adolf Portmann. El fue capaz de publicar en 1956 un libro titulado *Biología y espíritu*, tema que, tanto en ésta como en otras disciplinas incluidas en las ciencias naturales, hace mucho que se considera sospechoso y que aún hoy tropieza con reserva y crítica; tema que, como en seguida se advierte, no puede llamarse biológico en sentido estricto, o sólo bioológico. Habrá que reconocer y dar como seguro que en semejante problemática se rebasan las lindes biológicas propiamente tales. Nos viene el recuerdo de la *Metabiología* de Rudolf Ehrenberg (1950), donde se define al hombre como el "devenir de la adquisición de conciencia de sí misma de la vida". Pero también debemos recordar a Julián Huxley y a Teilhard de Chardin: el hombre no es otra cosa que la evolución que ha llegado a tener conciencia de sí misma. Y avanzando aún por este camino, la pregunta y afirmación de Teilhard de si la vida entera —todo lo que mantiene la cohesión del cosmos— no está colmada de espíritu.

Una de las tesis de biología total decisivamente elaborada por Teilhard, ha sido adoptada también por Portmann. Aludimos a la tesis de la unidad de lo vivo. Dejamos a un lado el problema de la génesis de la vida, pues lo esencial para nosotros es la tesis de Teilhard de la bioesfera como un organismo que obedeciendo a un plan, por no decir a una ley, va desarrollándose y cobrando cada vez mayor elevación. Es la conciencia primaria que anima a todo ser, con mayor razón al ser vivo, y a la que podríamos llamar el agente de esta evolución progresiva. Portmann plantea la cuestión de la fuerza modeladora de la "unidad de lo vivo". La encuentra en la autoformación, en la autorrepresentación y, con ciertas reservas, en la autoconsciencia de lo orgánico. Que el ser animado hombre no sólo se diferencia cuantitativamente del resto del mundo de lo orgánico, teoría defendida por Haeckel, y antes que él por Darwin y que mutatis mutandis sobrevive en la antropología neodarwinista, orientación predominante en las antropologías de la ciencia natural de hoy, es otra concepción común a ambos pensadores. Para Teilhard el hombre es "telos" (finalidad) de la creación al que toda la evolución se atiene desde el comienzo primero, desde el principio y en el que sólo, consecuentemente, la conciencia primaria se realiza en forma plena. Que no se trata de una línea ascendente que cuantitativamente pueda ser fijada, lo da a entender Teilhard al diferenciar de modo explícito la noosfera (la del espíritu) de la bioesfera, si bien considera a la primera como inserta en la segunda. Con el hombre, sin embargo, que se desarrolla progresivamente también —Teilhard habla

de hominización— la bioesfera es fundamentalmente rebasada al constituir el homo sapiens no sólo la cima de la creación que evoluciona, sino, al mismo tiempo, un acto cualitativo del devenir: el del ser consciente de sí mismo. Aquí no sólo culmina alfa en el preesquema de omega: aquí omega, primariamente dotada, es ya visible como la corona, no sólo como la cima de la creación. Dejamos a un lado el problema, interesante desde luego, pero no esencial en nuestra coyuntura, de si —y en qué medida— el proceso de hominización debe conducir a la superpersonalidad, como Teilhard pretende, hasta qué punto omega puede ser realizada como meta final de la creación. Recordemos sólo que aquí el propio Konrad Lorenz parece seguirle cuando en su obra *El llamado mal* (1963, p. 346) dice: "¡El tanto tiempo buscado eslabón intermedio entre el animal y el hombre verdaderamente humano somos nosotros!"

Decisivo para nuestra consideración es el hecho de que Teilhard, coincidiendo con Portmann, ve en el hombre un ser como obra de creación esencialmente distinto de los demás en el reino de lo biorgánico. Portmann habla de la "excepcional posición del hombre en el reino de lo vivo", de una forma de vida que como conjunto es un caso de excepción. Y pretende que el hombre adopta esta posición como ser espiritual justamente. Ante esta conclusión, ¿cómo no recordar el postulado de Scheler sobre la posición singular del hombre en el cosmos, a la que llega por la conciencia de sí mismo, por el espíritu y la inteligibilidad?

En lo que se refiere a la especie hombre observa Portmann las siguientes características esenciales: por un lado la posición erecta, el lenguaje y el pensamiento y por otro la abierta visión del mundo y la libertad de elección. Pretende obtener las primeras características en el horizonte de una antropología de la ciencia natural y con sus métodos y las otras desde el ángulo de visión social o humano-antropológico. Los conocimientos basados en la ciencia natural los obtiene Portmann en el aspecto de la comparación. Podría hablarse aquí de biología comparada. Animal y hombre son enfrentados, basándose el estudio, desde el ángulo de visión puramente biológico, en la observación de hasta qué punto y con qué intensidad se diferencian gradual y substancialmente o no se diferencian. No se presupone eo ipso que se diferencian, ni hasta qué punto, ni con qué intensidad. Si en esta disciplina parcial comparada nos refiriésemos a lo común, a un tertium comparationis, éste sería el mamífero superior. En este sentido sólo pueden compararse, naturalmente, magnitudes biológicamente comparables, lo que aquí nos da al cabo, en

línea ascendente, el grupo de los antropoides u homínidos, considerados sobre todo desde el punto de vista histórico-evolutivo.

Si dentro de la antropobiología distinguimos entre un modo de consideración biológico específicamente y un modo de consideración metabiológico y juzgamos ambos no sólo fundados y justificados, sino complementariamente necesarios, haciéndolo así puede decirse que nos sustraemos igualmente a la crítica atollada en el horizonte de especialidad de una determinada ciencia, crítica que va a afirmarnos que una antropología biológica es algo sencillamente imposible. La crítica de la ciencia natural se refuta a sí misma con el "material" vasta y diferenciadamente elaborado. Ahora bien, tampoco nos convencerán las objeciones alegadas desde el ángulo de visión de las ciencias del espíritu en cuanto ponen en tela de juicio, por sí y en sí, a la "antropología biológica".

Si la crítica se dirigiera contra ese tipo de antropología de la reducción —como la de Arnold Gehlen, por ejemplo, en la actualidad— que considera al hombre como criatura demasiado inconclusa por la naturaleza, el ataque podría aceptarse desde la perspectiva de una antropología de la totalidad y aún defenderse en un caso dado. Todas las escépticas "imágenes del hombre" que no resisten la comparación con el animal, desde los viejos refranes alemanes y rusos que nos dicen que a ningún animal se le debe temer tanto como al hombre y la conocida caricatura de Nietzsche de que el hombre es un animal enfermo, hasta la teoría de la indigencia de Gehlen, obedecen a una pauta biológica. No pueden pretender haber asido y concebido realmente al hombre. Ahora bien, no se les debe confundir con aquellos conocimientos biológicos legítimos que nos hablan del hombre como un "parto fisiológico prematuro", secundariamente necesitado del "nido que le acoja encucillado". Esta versión es, ciertamente, tan vieja como el hombre mismo. Los tan a menudo alegados testimonios de Rousseau y Herder son pruebas de ello. Débil, desnudo y bobo nace el hombre, "considerado como un animal indefenso, sin instinto, el hombre es el más mísero de los seres". Blaise Pascal nos dice, sin embargo, que "el hombre es sólo un junco, el más débil de la naturaleza: pero un junco que piensa". Para Herder es el "primer manumiso de la creación". Y con Rousseau recibe lo que al nacer no posee aún y para vivir necesita: la educación. Resurge aquí la antigua sabiduría de Platón, que fue la de Kant después, la que nos dice que el hombre necesita la educación para llegar a ser hombre. En este punto se sitúa, en la perspectiva de las ciencias del espíritu, el aserto de que el hombre se diferencia esencialmente del animal. Está aquí en su lugar todo el complejo

de la determinación, del destino del hombre como un ser espiritual y personal.

La investigación estrictamente propia de la ciencia natural, tanto la filogenética como la ontogenética, designa, como lo más destacado en su criterio sobre la "singular posición del hombre en la naturaleza", el cerebro. Reducida a la que podríamos llamar clásica fórmula de Cuvier, puede decir que "el hombre es aquel ser vivo que posee el cerebro más grande y la cara más pequeña". Para la antropología total es de importancia relativamente escasa que se persevere en la idea de "un animal dotado del mayor cerebro" o que con Portmann se dé ya el paso siguiente diciendo que sobre la base de esta singular posición biológica cualitativa llega a adquirir el hombre una fundamental naturaleza, una "segunda naturaleza", como él la llama. Es el espíritu del hombre lo que se expresa en un lenguaje cargado de sentido. ¡El cerebro es lo que hace este espíritu posible! Para acotar de nuevo, partiendo de este aserto, las posibilidades y límites de la ciencia especial, digamos que, desde su especialidad, el biólogo no puede llegar a otras características de diferenciación que a las del cerebro, la posición erecta, la motilidad sobre dos piernas, el libre movimiento de las manos y por el estilo. Pero confirma, o si se quiere, "verifica", los asertos hechos desde la perspectiva de las ciencias del espíritu, que van más allá al hablarnos de la singular posición personal del hombre. Aquí habrá que servirse, "naturalmente", de otros recursos del pensar, pues ya se plantea la cuestión de la significación y el sentido de la existencia humana en su esencia. Será entonces posible y necesario hablar, no sólo de lenguaje articulado, sino de lenguaje colmado de sentido, no sólo de actitud exterior, sino de actitud íntima, no sólo del sencillo hacer, sino del obrar responsable, no sólo del pensar primitivo, sino del pensar vidente, inteligible. Se podrán entonces relacionar estas "funciones", que como tales no son funciones ya, ni tampoco simples modos de comportamiento, con aquellas manifestaciones de lo humano como visión abierta al mundo y libertad de elección.

Para la problemática de la pedagogía, puede suponerse ya a primera vista que la investigación histórico-genealógica es de interés secundario. Si se quieren tener en cuenta hechos bastará orientarse por la "imagen del hombre" ontogenética. Pero la ley antropológica del paralelismo entre filogénesis y ontogénesis, si debo cambiar así la no discutida ley biogénica, impone a la investigación antropológico-pedagógica el recurso al correspondiente estado de los conocimientos de la antropología. Si intentamos buscar un denominador común para las teorías, que en modo alguno evidencian unidad, podría reducirse la

concepción moderna a la fórmula "el ser natural hombre advino y adviene". Estaba y está ahí sólo potencialmente por lo pronto y se realiza en el curso de la evolución histórica genealógica e individual. No quiere darse a entender un a priori genético, por así decirlo, sino, más bien, lo que a posteriori puede indagarse en relación con semejante potencialidad.

Se ha pretendido con Darwin, Huxley y Haeckel, que la ontología es una recapitulación de la filogénesis. Pero podría también imaginarse, inversamente, con Louis Bolk, el advenimiento general humano como un desarrollarse sobre gradaciones formales cada vez más nuevas. Y avanzando aún más, podría argumentarse con la teleología evolutiva antropoteológica, de sesgo fantástico, de Teilhard de Chardin, según la cual el hombre no se encuentra en el fin, sino, posiblemente, por completo en el principio de su dinámica creación. Esta historia de la evolución del hombre que se extiende ya en lapsos de millones de años, podría equivaler, comparada con el desarrollo individual del niño, acaso a un año tan sólo. Lo que separa al hombre primigenio del hombre de hoy equivaldría al lapso de desarrollo de la edad de la lactancia. Se le podría considerar, finalmente, como parto prematuro, incluso como aborto, o también como el hace tanto tiempo buscado "missing link" (eslabón perdido) en el camino hacia un "ser superior" digno de sí mismo y de la potestad creadora. La fantasía "cosmosófica" no conoce límites.

No necesitamos apoyarnos en éstos o parecidos juegos del pensamiento: bastará con que lo hagamos en las dos ramas de la investigación biológica cuyos conocimientos pueden considerarse convincentes. Nos dicen éstos que por su nacimiento tanto filogenético como ontogenético el hombre no es ya lo que puede ser, lo que ha de ser y lo que debe ser. Lo que en la primera edición de la *Historia Universal de la Editorial Propyläen (El despertar de la humanidad, 1931, p. 90)*, dice ya Franz Weindenreich sobre el "advenimiento del hombre", según la historia de la especie, vale para ambos aspectos de la evolución del hombre: "Lo que es lo debe, en buena parte, a su autoformación". La formulación evidencia que no se trata de la interpretación neoevolucionista del advenimiento del hombre como "autodomesticación". La tesis antropológica de la "autoproducción" es un punto central de enlace para el modo de consideración antropológico-pedagógico. Pues en lo que se refiere a la historia individual de la evolución del hombre es el punto donde hace valer su derecho la "función" de la educación. La educación es la condición de la posibilidad del verdadero advenimiento del hombre.

No deberá, ciertamente, designarse al hombre como "animal educandum": deberá designarse como "homo educandus". Aquí puede y debe la antropología de la educación trazar una línea divisoria entre animal y hombre. El animal se mantiene en este aspecto dentro del juego de las condiciones de la naturaleza. Por mucho que se han elaborado analogías o afinidades entre el comportamiento del animal y del hombre, educación, en el sentido estricto del concepto, no se da ni siquiera en los antropoides. La psicología del animal sólo ha podido descubrir la adaptación o asimilación de determinados modelos de comportamiento. Incluso con el animal domesticado o adiestrado no logra el hombre aducir al no permitir la capacidad consciente del animal la materialización de actitudes valorativas. Basándose en los experimentos de Kellogg con chimpancés, F. J. J. Buytendijk ha llegado en su elaboración al resultado de que en el trato con el hombre adoptan, ciertamente, el comportamiento antropogénico, pero no se logra que aprendan actitudes antropomorfas. Característico de la actitud humana del niño, que al chimpancé le falta, es, por ejemplo, que cuando el niño "arrastra o empuja un cochecito y éste vuelca, el niño vuelve a colocarlo en la posición conveniente". Y se trata aquí, ciertamente, de comportamiento inequívocamente normativo, que en el niño responde a una "obligación íntima". "Al simio se le puede enseñar a hacer bien una cosa, pero jamás ha experimentado al hacerlo el principio de la actitud que obliga, lo que introduce la humana relación con el mundo. Llamar ya "categoriales" a estos modos de comportamiento de los animales, como lo hace Buytendijk, es seguramente inadecuado. Pero si con él nos atenemos al hecho de que el animal es incapaz de una actitud de obligación, que es imposible "enseñarle" la normatividad, creemos haber mencionado ya el factor categorial de por qué la educación es algo específico humano. Se trata, al mismo tiempo, del criterio decisivo sobre la diferencia fundamental entre animal y hombre en lo que atañe a su estructura de conciencia. No se trata de un más o menos de inteligencia: se trata de inteligibilidad. La educación lleva implícita la asimilación de actitudes fundamentales normativas. Son éstas parte integrante esencial de la constitución espiritual del ser del hombre. Bajo esta premisa puede y debe decirse: en la educación aprende el joven que ser hombre significa "tarea". Es esta actitud fundamental de obligación del hombre la que trajo consigo la cultura e hizo de él un ser de cultura. La educación individual del niño es, siempre y siempre, una "recapitulación" del verdadero advenir humano. Aquí se evidencia dónde se sitúa el verdadero punto cardinal de la problemática antropológico-pedagógica.

Ahora bien, ¿cómo se verifica en la criatura individual humana esta metamorfosis del ser natural al ser de cultura? Pues se ha probado, como es bien sabido, que en el claustro materno el niño es, por lo pronto, un ser natural. Biológicamente considerado, en su fase primaria no se diferencia de un comparable embrión animal. Al final del primer mes, por ejemplo, tiene todo el aspecto del fruto de un animal mamífero. Sólo al final del tercer mes se ve en él algo así como el ser humano en germen. Allende esto la embriología ha comprobado que no sólo en los embriones de pájaros y animales mamíferos se encuentran rudimentos de nuestra genealogía "arcaica", sino también en el fruto de la generación humana. Los más conocidos son las fisuras de branquias descubiertas por M. H. Rathke en pájaros y mamíferos —comprobables también en el feto humano— cuya transitoria aparición es interpretada como "recuerdo biológico" del famoso aserto "en el agua está el origen de toda vida". Más interesante es aún el cierre del párpado y el conducto auditivo del segundo al quinto mes de embarazo que permite concluir una descendencia de mamíferos inferiores. Portmann ve en este proceso algo sin finalidad, pero al mismo tiempo un acaecer lleno de significación: el hombre se prepara para su nacimiento prematuro. "Por imposición del acervo hereditario el germen humano se desarrolla como si fuera a llegar al mundo como una ardillita o un perrito. Pero el embrión humano supera esta fase en el claustro materno". Ahora bien, lo decisivo es —y esto diferencia al hombre a su vez de los mamíferos superiores que le son afines— que da un tercer paso: prematuramente, en la perspectiva de la ontogénesis, ingresa en el mundo con los ojos abiertos. El medio sociocultural que va a rodearle se encargará, tanto pasiva como activamente, de que el niño deje conclusa la fase de arranque de su desarrollo físico-espiritual en la fase de la lactancia.

Queda pendiente, como problema previo, la cuestión de hasta qué punto puede ser considerado el hombre como criatura espiritual ya en el claustro materno. Aquí la investigación empírica de la ciencia exacta nos deja sin asidero totalmente. Pues la simple apariencia del embrión como una forma biológica "sui generis" no basta para la interpretación en el sentido de algo específicamente humano, incluso espiritual. La separación entre madre e hijo en el claustro podría indicar sencillamente que el embrión evidencia ya individualidad. Pero ésta le es dada a todos los mamíferos superiores. La individualidad, como veremos, es lo que indica en el hombre la herencia animal. María Dorer, partiendo de este hecho, ha intentado responder, por la vía filosófico-discursiva, a la interrogante planteada. Lo hace de esta manera: "El hom-

bre desarrollado es persona, luego debe ser ya también persona el embrión". Se sobrentiende que empleamos otro concepto de persona cuando replicamos que el embrión humano es persona según la determinación, la predestinación, más no según la realidad actual, presente.

¿Es ya el niño al nacer realmente persona? Tampoco esta pregunta se contesta por sí misma. La terminología jurídica, que, como es sabido, conoce el concepto de la persona física o natural, otorga derecho jurídico al recién nacido. Legislación y jurisprudencia reconocen ya en caso necesario a la vida que germina en el claustro materno el status de "persona concebida". Sólo desde el instante del nacimiento concluso es reconocido el ser humano bajo el concepto jurídico de persona (no se confunda con "persona jurídica"). El artículo 1º del Código Civil especifica: "La virtualidad jurídica del ser humano empieza con el nacimiento concluso". El "advenimiento" natural y el jurídico, es decir, el ingreso del ser humano en el mundo y en sus derechos y deberes "civiles", son concebidos como en principio idénticos.

¿Puede una antropología filosófica, pedagógica, o de cualquier tipo, darse por satisfecha con esta definición de la persona del niño? No puede, o no ha podido hasta ahora porque el concepto de persona ha experimentado diferenciados cambios de significación. Hoy mismo no puede considerarse como algo determinado con validez universal. Persona, no derivado, como antes se creía, del latín *personare*, sino según su origen etrusco-griego, etimológicamente significa, por lo pronto, la máscara, que cubriendo toda la cabeza, servía de medio de expresión en los papeles histriónicos de carácter. Después se le dio este nombre también al ser representado. Esta significación impropia se desprende en la Edad Media de la originaria y como tal ingresa en el lenguaje espiritual-religioso. Se difunde a partir del siglo xvi y evidencia, hasta hoy, un uso carente de unidad, incluso abigarrado. Condiciona esta situación esencialmente la idealista exaltación del concepto de la personalidad, cuyo influjo aún se hace sentir en las obras teológicas y filosóficas. Constituye una tara para el diálogo "interdisciplinario" de las antropologías propias de las ciencias del espíritu.

La moderna comprensión pedagógica, en la perspectiva de ciencia del espíritu, que debe incluirse en el concepto de una antropología de la persona, no se orienta ya según el llamado ideal de la personalidad, esa idea, hija del idealismo y el neohumanismo alemán que recibe el cuño clásico con las palabras de Goethe: "¡Suprema dicha de los hombres en la tierra es sólo la personalidad!".

La actual interpretación antropológica de la persona

incluye la reflexiva relación del hombre consigo mismo, así como una vinculación con el mundo, con su prójimo personal y con las sociedades. Puede concebirse, según Kant y Scheler, Marx y Feuerbach, Nietzsche y Kierkegaard, Dilthey y Heidegger, Jaspers y Buber, así como según Ernst Michel, Romano Guardini, Eduard Spranger, Theodor Litt y Helmuth Plessner, no sólo como un yo centrado en sí mismo, sino como la interpretación del yo y el mundo, del yo y la comprensión del ser, del yo y la relación social, como autorrealización e influjo ajeno, como la determinación propia y extraña, como la relación de monólogo y diálogo. El hombre no ingresa en el mundo como un yo independiente para apoderarse de él por poder propio. Desde el primer grito de socorro debe atenerse a él con todas sus estructuras y contenidos diferenciados. En el instante en que el ser humano en germen abandona su microcosmos del claustro materno, para, ya como hombre, ingresar en

el macrocosmos de su campo vital, se inicia este encuentro y enfrentamiento con el mundo de las cosas, de la vida, de los hombres y finalmente, más no en último término, consigo mismo. Es ya verdadero hombre, pero todavía no verdadera persona. Con el hombre como ser nacido la persona sólo está dada "in statu nascendi". El hombre recién nacido verifica la persona cuando para ello están dadas las condiciones naturales, materiales, sociales y sobre todo espirituales, y cuando son "percibidas". El llamado social regazo materno es el ámbito cultural en el que el producto natural individuo humano puede desarrollarse, en la fase extrauterina, como persona verdadera y efectiva. Si en torno falta este campo, persevera la humana criatura en el juego de sus "defectuosas" condiciones naturales. Sigue siendo hombre, pero no se comporta como persona. Se mantiene en aquella fase en la que los chinos temían recaer cuando decían que el hombre pierde su rostro.

(traducción especial de Ramón de la Serna)

LA SABIA HUMILDAD

La cultura es una categoría del ser, no del saber y la experiencia, algo que se convierte en el modelado, en la configuración de esta humana totalidad del ser. Sólo que no precisamente como en la forma de una estatua, de un cuadro, modelado y configuración de una substancia material, sino como modelado y configuración de una totalidad viva en la forma del tiempo.

Al "culto" se le ordena de algún modo, ya en el devenir de la experiencia, la vivencia de este devenir en una totalidad del mundo —en un microcosmos— toda sentido, toda forma noble y cabal, inteligentemente graduada y articulada y esto acontece ante él y ante su espíritu sin clara conciencia de haber sido él mismo quien le ha dado forma. Por eso es tan propio de lo que constituye la esencia de la verdadera sabiduría de la cultura el no ser insistente, el ser sencillo, humilde, remoto a lo sensacional, tácito, ajeno a la ostentación, natural, siempre consciente de lo limitado del saber que se posee. La cultura orgullosa, el saber arrogante, son incultura a priori. Lo es, antes que nada, la culta presunción. La auténtica sabiduría de la cultura, por lo tanto, sabe siempre muy bien lo que no sabe. Se trata, simplemente, de la noble y antigua "docta ignorantia", se trata, siempre, del puro no saber socrático.

MAX SCHELER