

La idea del hombre, de José Eusebio Caro

Escribe: RUBEN SIERRA MEJIA

1—La imagen del hombre durante el siglo XVIII y los primeros decenios del XIX, tuvo sus cimientos en la investigación científica de la naturaleza, en especial de la animal, y no en una reflexión filosófica. Las ciencias naturales despejaron durante aquellos años muchas de las incógnitas en torno a la verdadera naturaleza del hombre. La clasificación zoológica de Linneo, y las obras de Lamettrie y Holbach, contribuyeron a arrojar luz sobre el problema, pero esta luz tuvo un poder disolvente sobre la teoría clásica que —herencia de los griegos— nos hablaba de un ser poseedor de *nous*, de *ratio*, considerándose solo por su aspecto racional. A partir de tales investigaciones, y hasta la culminación del darwinismo en la segunda mitad del siglo pasado, se estudia al hombre desde un punto de vista empírico, negándole algunos de los más representativos pensadores europeos de entonces, la diferencia de esencia que, respecto a los animales, se le reconocía tradicionalmente. Para Linneo era el ápice de la familia de los primates pero, como ápice, era solo un miembro más de la familia. Para Lamettrie se trataba de una máquina cuyo cerebro, en forma análoga a una glándula, tenía la función de segregar pensamientos. El *homo naturalis* era el único objeto de esta nueva antropología de cuño naturalista, que por primera vez en el mundo moderno entró a hacer consideraciones sobre la anatomía y, ante todo, la fisiología propias del hombre sin dejar de referirlas a las de los demás mamíferos. Y justamente en estas anatomía y fisiología humanas se encontraba la diferencia, puramente gradual, con los animales. La estructura de la mano y la cerebralización dieron cabida a repetidas disquisiciones sobre la esencia del hombre y sobre su origen.

En esta forma ese conocimiento natural del hombre y las aportaciones que en torno a él proporcionaron la biología, la zoología y particularmente la anatomía y la fisiología, fueron el acta de defunción de aquella antropología filosófica que había imperado en Occidente desde los tiempos de Heráclito. Esa vieja antropología, al hablarnos del hombre como un animal racional, estableció un dualismo que luego Descartes, con su descubrimiento del *yo*, interpretó como *cosa extensa* y *cosa pensante*. Aquellos naturalistas quisieron superar el dualismo en su nueva formulación cartesiana, negando la existencia de la *res cogitans* y asignándole funciones cogitativas a la *res extensa* (1). Es esta, justamente la tesis defendida por Lamettrie

en el **Hombre máquina**. Así Descartes, que es el punto de partida de la metafísica de la subjetividad y por ende del idealismo moderno, es también el causante del materialismo ingenuo.

José Eusebio Caro reaccionó contra esta imagen naturalista o, como él la llamaba, **fisiologista**. Sin embargo, educado bajo la influencia del utilitarismo, al cual adhirió en su juventud, y en la lectura de Holbach, Condorcet y, en general, de los enciclopedistas franceses, no pudo ser insensible a los resultados a que llegaron los científicos de los siglos XVIII y XIX en sus investigaciones sobre el hombre. Inspirado ante todo en la filosofía de Aristóteles, en su versión tomista, no rechazó en su totalidad las aportaciones de aquellos en sus importantes consideraciones sobre el cuerpo humano, en las pocas páginas que con carácter de programa para un estudio de mayores proporciones, le dedicó al problema del hombre (2). Pues Caro acepta que existe un cuerpo específicamente humano que si bien no constituye la esencia del hombre, sí es el más apropiado para el ejercicio de la inteligencia, convirtiéndose en **conditio sine qua non** para las manifestaciones humanas.

2—Al hablar Caro de la superioridad del hombre sobre los animales, señala “las condiciones orgánicas que permiten a la Razón ejercerse o realizarse en lo exterior” (3), a saber: 1º) La lengua y la laringe, punto sobre el cual no insiste; 2º) La mano; y 3º) “La formación general del cuerpo y la posición erecta”. Ya en el subtítulo se nos habla de un permitir a la razón y de una realización en lo exterior, es decir, que lengua, mano y posición erecta son los medios con los cuales la razón ejecuta sus actos que trascienden a la comunidad. Faltándole a la razón un cuerpo como el humano, sería una entidad cerrada, sin posibilidad de comunicación, y por lo tanto una fuerza pura sin efectos observables. Su finalidad estaría en ella misma y no en trascendencia alguna.

Tanto la mano, el cuerpo erecto como la capacidad de hablar, se han considerado como propiedades que han favorecido la humanización, pero Caro no se detiene en consideraciones de tipo científico, sino, tomando los resultados proporcionados por las ciencias biológicas, establece sus funciones en todo el complejo humano. No averigua por la génesis de la oposición del pulgar en la mano del hombre, o del cuerpo erecto, temas sobre los cuales las investigaciones naturales de los siglos XVII, XVIII y XIX insistieron (4). Lo importante para Caro es lo que la razón puede ejecutar valiéndose de aquellos fenómenos propios del hombre.

Los renglones dedicados al papel que ejerce la mano en las acciones humanas son de gran originalidad. “¡La mano! La mano es la mitad del hombre, porque sin ella sería nada. ¡Dadle al hombre una inteligencia mil veces superior a la que tiene y dadle por manos cascos de caballo, y ved lo que sería! Sería la inteligencia sin el poder, la ciencia sin la acción” (5). No se puede ser más explícito en esta afirmación. Ella sola nos muestra claramente cómo el cuerpo (en este caso particular, la mano) es específicamente humano, y cómo la razón (lo distintivo del hombre) es impotente para su manifestación externa si a ella no la acompañan los medios que le posibiliten la ejecución de sus actos. La mano es, pues, un instrumento, pero no un instrumento cualquiera sino un instrumento universal, y su uni-

versalidad no es sino una consecuencia de un carácter más específico, o sea, de que se trata de un instrumento **indirecto**, de un instrumento de instrumentos, como la califica el propio Caro. No sirve, pues, la mano humana para hacer nada directamente, como sí lo pueden hacer los animales con sus garras, o al menos para hacerlo con perfección. "Las garras y cascos de los animales, nos dice, son instrumentos de adaptación especial; la mano del hombre es un instrumento de **adaptación universal**. De aquí proviene que la garra de los animales ejecuta mejor las operaciones a que está destinada, que la mano del hombre cosa alguna **por sí misma**. La garra del tigre o del águila destriza mejor las carnes del animal que comen, que la mano del hombre. La mano del hombre no sabe bien cosa alguna directamente. Es universal porque es **indirecta**. Poned a un hombre a comer con las manos y comparadlo con un águila o un tigre. Pero dadle a esa mano un instrumento cualquiera y vereis la diferencia" (6). No obstante, empero, estar la mano humana en capacidades de hacer con el manejo de las herramientas lo que, por otra parte, no se lo permitiría su misma universalidad en forma directa, requiere de una razón, además de su propia estructura, que la dirija que le indique los fines. Por eso en su carta a don Joaquín Mosquera, en la cual critica la moral utilitarista (7), refiriéndose a ese instrumento tanto en el hombre como en el animal, dice que siendo más apta la garra o la mano del animal para la ejecución de acciones especializadas, no puede en cambio progresar en su utilización como sí lo ha hecho el hombre que **sabe** que su mano es el medio para innumerables fines. Ese conocimiento de los fines para los que sirve la mano, y de esta como medio, es una consecuencia de una diferencia más radical entre el hombre y el animal, o sea, la racionalidad propia de aquel. Pero si la razón requiere de ciertas condiciones orgánicas para realizarse en lo exterior, ese organismo humano será incapaz de obrar sin la razón que la oriente.

Así también la posición erecta del cuerpo humano, si desde un punto de vista exclusivamente anatómico tiene enormes desventajas (la menor estabilidad, por ejemplo), que no poseen los cuerpos de los animales cuyas estructuras generales están perfectamente adaptadas a su mundo circundante (8), el humano, en cambio, por no tener ninguna especialidad propia, como tampoco la tiene la mano, puede tomar las más diferentes posiciones, aunque torpemente, pero que de todos modos le posibilitan el dominio del mundo. La colaboración que el cuerpo humano y particularmente la mano prestan a la razón, es la que hace posible que esta se manifieste, es la que hace posible, en síntesis, la aparición de la cultura, pues la cultura es ante todo manifestación, trascendencia, desde sus formas más primarias, como la agricultura, hasta las más elevadas, como la música, pues es comprensible de suyo que solo la flexibilidad del cuerpo del hombre hace posible que este toque el violín, la guitarra, etc.

No desechando la motivación que recibió del pensamiento científico de los siglos XVIII y XIX, es evidente el diálogo que Caro sostiene en estas consideraciones con la filosofía de Aristóteles, para quien el alma, de faltarle el cuerpo, no podría ejercer su función de pensar (9), y quien deja la perplejidad enunciada por Anaxágoras, de si el hombre tiene manos porque tiene razón o tiene razón porque tiene manos (10). Esto no resta originalidad en el tratamiento del problema por parte del poeta colombiano, para quien las relaciones entre el cuerpo y el alma se centran en el carácter de

instrumento universal de la mano del hombre, y en la necesidad que tiene del cuerpo para que pueda manifestarse en lo exterior. No niega, pues, Caro la función de pensar que tiene el alma, como lo hace Aristóteles, sino la trascendencia propia de las funciones de la razón.

Ahora bien, Aristóteles también nos habla del cuerpo como instrumento del alma, pero en Caro la palabra instrumento no tiene el mismo sentido del pensamiento aristotélico, para el cual el cuerpo es el medio que el alma requiere para el paso de la potencia al acto, mientras en Caro la encontramos con el sentido de utensilio. No es que el alma no pueda existir sin el cuerpo, pues su concepción del alma es platónica y no aristotélica, sino que no puede manifestar sus funciones propias.

3—Pero el hombre, además de tener un cuerpo específicamente humano, posee la razón como **novum categorial**. Empero, esta razón no es más que un instinto, aunque universal. Utiliza la misma lógica que aplicó en el estudio del cuerpo humano al considerar la mano del hombre como un instrumento universal sin especialización característica. Y deduce de aquella universalidad de la razón: “1º) Su aparente libertad; 2º) Su aparente incertidumbre” (11).

La libertad de la razón es aparente, pues está sometida a leyes y formas necesarias. Ya hemos visto que la razón necesita del cuerpo en su estructura humana para poder manifestarse, para poder, en otras palabras, realizarse. No es posible, por ejemplo, que obtengamos la física como ciencia si el hombre no poseyera la lengua y la laringe que le hace posible a la razón comunicarse por medio de la palabra hablada, o si no poseyera la oposición del dedo pulgar para su comunicación por medio de la palabra escrita.

¿Se refiere Caro exclusivamente a esta limitación de la razón, o mejor, a esta necesidad que tiene la razón de poseer un cuerpo para poder ejercer sus funciones? El pensamiento, analizado desde este horizonte, sería demasiado burdo. Caro nos habla, en cambio, de leyes y formas necesarias, y aunque él no las enumera, dejan la sospecha de referirse a las leyes de la asociación de Hume, a quien Caro debió haber asimilado en sus estudios de la filosofía inglesa, y a los cuatro principios de la lógica formal. En efecto, Hume enumera tres leyes de conexión que hacen posible el pensamiento libre del hombre: la **semejanza**, la **contigüidad** en el tiempo y en el espacio y la relación de **causa a efecto** (12). Toda idea compuesta como todo discurso, desde la poesía a la historia, se tienen que someter a estas tres leyes. Naturalmente Caro no sigue a pie juntillas el pensamiento de Hume, pues lo aparta de este su doctrina de las ideas innatas, a la cual haremos mención cuando estudiemos el concepto de alma que Caro expone en su carta a don Joaquín Mosquera. A estas tres leyes deben sumarse los cuatro principios de la lógica formal que no le permiten una libertad absoluta al pensamiento racional.

La segunda nota derivada de la universalidad de la razón, es su **incertidumbre**. ¿Por qué incertidumbre? Antes debemos recordar que para Caro la razón no es más que un instinto, y que de su comparación con los demás instintos debió Caro obtener las notas de universalidad e incertidumbre. Los instintos particulares, como el de conservación, hace que los indi-

viduos obren sin hesitación frente a circunstancias concretas y con sentido en la acción. Algo más, estos instintos particulares están dominados de cabo a rabo por el sentido que los determina, y si bien, como en los perros cazadores, pueden perfeccionarse, permanecen en esencia siendo los mismos sin ampliar ni modificar su sentido. La razón, en cambio, no tiene un sentido determinado, o sea, que como la mano humana, no tiene una especialización característica, y por lo tanto, al no estar determinada por un sentido propio, tiene que determinarlo ella misma, lo que la hará dudar, vacilar ante los varios sentidos que se le presenten.

Pero esa falta de sentido dado de antemano, si por una parte hace hesitar a la razón, por otra parte le da su universalidad que la pone por encima de los demás instintos y determina la superioridad del hombre sobre los animales.

4—"Lo que distingue al hombre esencialmente es la razón" (13), nos dice Caro. Pero esa razón es **instinto** y, por consiguiente tiene que estar biológicamente condicionada. Es decir, es animalidad. De acá puede deducirse que entre el hombre y el animal no hay más que una diferencia de grado, diferencia expresada tanto por la universalidad de la razón como por la estructura de la mano y la erección del cuerpo. ¿Es este el pensamiento de Caro o debemos interpretarlo de otra manera? Veamos más en detalle el contenido que el poeta colombiano le da a la palabra razón.

La razón no es más que un atributo del alma humana, y ese atributo es lo que la diferencia del alma sensitiva de los animales. Así, entonces, cuando Caro habla de la diferencia esencial entre el hombre y el animal, tenemos que remitirla a la diferencia entre una y otra alma, diferencia que se encuentra en la razón o capacidad de pensar, y en las ideas innatas de que carece el alma de los brutos. ¿Es, entonces, el alma la que está biológicamente condicionada? Pero Caro nos dice muy claramente que se trata de dos substancias completamente diferentes. Su pensamiento es obscuro en este aspecto, pues nos encontramos con la siguiente dicotomía; por una parte la razón es instinto y por lo tanto pertenece al mundo animal; por otra parte es un atributo del alma humana, que justamente por la razón se diferencia del alma sensitiva de los animales.

Ahora bien, si recurrimos a aquellos pensadores que influyeron en José Eusebio Caro en su pensamiento sobre el hombre, encontramos los gérmenes de esta dicotomía y la dirección en que se gestó, pues el excesivo esquematismo en la exposición del poeta colombiano no permite un fácil acercamiento a la solución.

Los orígenes remotos del pensamiento de Caro sobre la razón los encontramos en Aristóteles, quien nos da una concepción tripartita del alma, así: una parte propia de las plantas, o alma vegetativa; otra parte sensitiva, propia de los animales, y por último aquella específica del hombre, o alma racional, cuya función es el pensamiento, y que Aristóteles prefiere darle el nombre de **pneuma**, y no de **psykhe**. . . Pero esto que hay de racional en la parte superior del alma, el **pneuma**, no deja de ser **psykhe**, no es, en síntesis, nada esencialmente distinto al alma vegetativa y al alma sensitiva, y por lo tanto, siendo la forma del cuerpo orgánico, será siempre algo del cuerpo si bien ella misma no es cuerpo. Es esta, al menos, la doctrina ex-

puesta por Aristóteles en *De Anima*, que fue la que conoció Caro, y que ciertamente se aparta de su concepción anterior cuando aún seguía bajo la influencia de la filosofía platónica.

Así Caro nos habla de un alma de los animales y un alma del hombre, considerando aquella como “una capacidad vacía, que se reduce a recibir por medio de sus órganos, y que debe perecer cuando ellos se disuelven” (14). Es claro, entonces, que no se trata en este caso de una substancia distinta, que se trata solo de un elemento constitutivo del mundo animal que está, por lo tanto, biológicamente condicionado. El alma humana, en cambio, sobrevive al cuerpo, y mientras los contenidos del alma sensitiva son todos **a posteriori**, el alma racional tiene contenidos innatos, dándonos Caro en este punto una concepción del alma más próxima a la platónica que a la aristotélica. El poeta colombiano, en su citada carta a Mosquera, sale en defensa de la doctrina platónica, en su polémica con Locke y Tracy en favor de las ideas innatas, entendiendo por innato no lo primario sino lo independiente de toda experiencia, lo **apriori**, los contenidos que al nacer el hombre posee ya su alma y que por lo tanto no requieren de los estímulos de los sentidos para llegar a su conocimiento, sino solo de un proceso analítico. Si se acepta la doctrina de las ideas innatas debe aceptarse, por fuerza, una distinción esencial con el cuerpo y con lo que pertenece a este.

Esta dicotomía en la antropología de José Eusebio Caro, la encontramos en germen en Tomás de Aquino, quien buscando conciliar el pensamiento cristiano sobre la inmortalidad del alma con la doctrina naturalista de Aristóteles, nos da una posición media entre la doctrina del estagirita y la platónica. “No concede que el alma sea una substancia completa e independiente que lo mismo podría habitar en este cuerpo que en aquel, y habla de ella, usando la terminología aristotélica, como de la ‘forma’ (la *entelecheia* de Aristóteles) del cuerpo. Por otro lado, sostiene que el alma no depende del cuerpo para existir y sobrevive a la muerte de este” (15). Niega pues la posición de Platón en sus dos aspectos: el del alma como substancia y el de las ideas innatas; pero además nos habla de un alma que tiene el poder de sobrevivir al cuerpo. El hombre para Tomás de Aquino es una única substancia y no un compuesto de cuerpo y alma como en Platón o, más tarde, en Descartes. Esta posición lo lleva a aceptar la resurrección de la carne, pues el alma separada del cuerpo no puede ejecutar todas sus funciones cognoscitivas, y porque además, siendo la unidad cuerpo-alma lo perfecto, el alma seguirá siendo la forma de un cuerpo.

Como queda claro, la dicotomía que encontramos en el pensamiento de José Eusebio Caro está ya en germen en Tomás de Aquino, quien la resuelve echando mano a la argumentación teológica de la resurrección de la carne. En cambio en Caro subsiste en forma insalvable cuando acepta la doctrina platónica del alma como substancia y de las ideas innatas (16) y cuando, por otro lado, nos dice: “En una palabra, la Razón es un instinto y el instinto una razón. ¿Cuál es la diferencia? La misma que hay entre el violín y el piano, entre el hierro y el oro, la de lo universal a lo especial” (17). Es decir, una diferencia dentro de la misma especie, como la diferencia entre el hierro y el oro que no es más que una diferencia contenida en el seno mismo del mineral que los cobija.

5—La razón es, además, triple; o mejor, tiene una triple función que obedece al orden genético del conocimiento, funciones que nos llevan a la determinación de un concepto que ha sido propio del pensamiento religioso, pero que en la antropología del poeta colombiano adquiere un contenido gnoseológico. Se trata de la fe como fundamento de la razón, o dicho con más propiedad, de la fe como fundamento de aquellas funciones de la razón. Estas funciones abarcan todo el ámbito cognoscitivo del hombre: percepciones, inducciones y deducciones. Con una perceptible influencia de Hume, aunque elaborada a su manera, José Eusebio Caro nos dice que cuando creemos en la veracidad de los datos que nos proporcionan los sentidos o nuestros recuerdos, o cuando aceptamos la fuerza de una demostración o el resultado de una abstracción, la fe está en el fondo como base de tales funciones racionales. Y distingue, según su orden genético, la razón instintiva, que se funda en la fe en nuestras percepciones y que da los primeros pasos en la elaboración del conocimiento humano, pasos que continuarán la razón deductiva y la razón inductiva, fundándose aquella en la fe que tenemos en nuestros axiomas y esta “en la fe en nuestras experiencias, o sea en la permanencia de las causas y en la continuación de su acción” (18). Es en esta última formulación donde el pensamiento de Caro tiene un nuevo acercamiento a la filosofía de Hume, que luego se opaca en el conjunto del sistema gnoseológico de Caro, quien nos sintetiza a grandes rasgos aquel proceso en los siguientes términos: “La evolución de la razón instintiva es la primera necesariamente en el hombre y en la especie. La evolución inductiva le sigue mientras no se requieren observaciones muy extensas ni experiencias muy delicadas. La evolución deductiva es la que sigue, particularmente en matemáticas. Sigue después otra crisis inductiva, la que requiere mucha observación y mucha experiencia. Sigue, en fin, la última sistematización deductiva, que es el complemento de la ciencia. Y tal es la historia” (19).

Caro deja así establecido el proceso evolutivo del conocimiento, entrando en discusión con las teorías que tienden a unilateralizar el *organum* que ha de adoptar la razón en su tarea de conocer, bien postulando la inducción, o bien la deducción. Pues para José Eusebio Caro las tres razones cumplen, cada una, sus funciones en el complejo del conocimiento humano. Veamos, en las mismas palabras de Caro, las tareas propias de estas razones: “La razón instintiva es necesaria provisionalmente: 1º Para salvar el abismo que separa lo subjetivo de lo objetivo; este es el *único* puente entre estos dos términos; 2º Para producir la acción que no puede aguardar la obra lenta de la Razón deductiva ni la obra igualmente lenta de la Razón inductiva. — La Razón deductiva es necesaria: 1º Para llegar al conocimiento exacto de las consecuencias lógicas que se derivan de las verdades abstractas necesarias; 2º Para sistematizar sintéticamente, respecto a las verdades concretas o contingentes, los resultados de la Razón inductiva. — La Razón inductiva es necesaria: 1º Para llegar al conocimiento de las verdades concretas o contingentes; 2º Para verificar y corregir las creencias de la Razón inductiva; 3º Para verificar y corregir las deducciones y previsiones de la Razón deductiva, sobre todo cuando son muy complicadas” (20).

Bien. Vimos ya que para Caro la razón es instinto, y despejamos la dicotomía latente en todo su pensamiento sobre el hombre. Es necesario

ver ahora las categorías de la razón que determinan la superioridad del alma humana sobre la sensitiva, categorías que hacen posible, además, el conocimiento que el hombre obtiene a partir de la experiencia.

Prescindimos, por lo tanto, de aquella fuente del conocimiento que son las ideas innatas (21), de que carece el alma de los brutos, para dirigir nuestra atención a aquella otra fuente que son las percepciones, y al conocimiento que se obtiene a partir de ellas. Este conocimiento, como lo anota Caro, empieza por distinguir lo objetivo de lo subjetivo, tarea propia de la razón inductiva. Ahora bien, el conocimiento del hombre tiene su fundamento en la reflexión, que encuentra su acto esencial en la abstracción o capacidad de ideación, para hablar en términos de la filosofía contemporánea, o sea, llegar a la esencia de las cosas prescindiendo de la existencia de lo particular o, poniendo entre paréntesis las notas características de una cosa, llegar a aquella que es común a varias. Es la vieja teoría que desde Platón ha imperado en la gnoseología occidental, pero que José Eusebio Caro, como en el siglo XX, Max Scheler, toma prestada a la gnoseología para establecer la naturaleza propia de la razón. Y muy explícitamente nos dice Caro: "el animal no hace tal separación" (22).

Si por la razón se distingue el hombre esencialmente del animal, la investigación tiene que centrarse en la naturaleza y funciones de la razón. Es lo que ha hecho Caro y lo que nosotros hemos venido exponiendo. Su acto esencial es la reflexión pero esta reflexión no se agota en la ideación. A esta se suma la **conciencia**: el hombre ya no dirige su mirada a las cosas, sino al conocimiento que tiene de esas cosas, al **scio**, y en esa dirección inmanente sabe de sus propias sensaciones, sabe acerca de su propio saber. Caro lo expresa en palabras muy parecidas a las que utilizará Max Scheler, pues ambos, en este aspecto, tuvieron una inspiración aristotélica: "Pero el animal, al conocer, no conoce que conoce. Conoce los objetos y los fenómenos que debe conocer según su escala; pero no conoce su propio conocimiento. Ve y no conoce que ve, oye y no sabe que oye, recuerda y no piensa que recuerda, obra por su propio impulso, pero entiende lo que hace. Esto es lo que distingue esencialmente al hombre del animal" (23).

En realidad Caro no habla de **conciencia**. Nos habla de reflexión, abstracción, generalización. Pero en una simplificación que observe un rigor lógico, se puede concluir que para José Eusebio Caro las categorías propias de la razón son el **poder ideatorio** y la **conciencia**. A estas dos, de aplicación gnoseológica, debemos sumar la **universalidad** con sus consecuencias de incertidumbre y aparente libertad.

6. Este pensamiento antropológico se mueve dentro de la tradición clásica de la filosofía. Su concepción del hombre está en aquella línea del pensamiento de Occidente que ha visto en aquel un ser distinto a los demás seres de la naturaleza que, en una estratificación de esta, la trasciende por medio del **novum** que le es propio, conservando, además, todos los modos de los estratos anteriores. Aceptó Caro la estratificación tradicional, sin aportar nada nuevo, lo que hace que su pensamiento en este aspecto que podemos llamar, siguiendo una costumbre contemporánea, el sitio que le corresponde al hombre en el mundo, no tenga el interés de su teoría sobre la esencia del hombre y sus consideraciones sobre el cuerpo humano.

Si el pensamiento antropológico de Caro, expuesto en su carta a Mosquera y en sus apuntes inéditos, lo miramos en conjunto, encontramos que está muy lejos de considerar al alma como el verdadero hombre, y al cuerpo como prisión del alma. Se trata allí, en cambio, de una estructura, en que cada uno de los componentes tiene sus funciones propias. Este es quizás el punto que lo aparta de la doctrina tomista y lo acerca a los naturalistas de los siglos XVIII y XIX, pues el tomismo miraba al hombre desde un horizonte religioso, mientras Caro lo estudia desde un ángulo exclusivamente filosófico aprovechándose de los resultados que le proporcionaron las ciencias. Las influencias, sin embargo, más peraltadas son la platónica, de quien tomó el concepto de alma como substancia que sobrevive a la muerte del cuerpo, con contenidos innatos, y la aristotélica que aportó sus consideraciones sobre las relaciones primarias entre el cuerpo y el alma. Y frente a estas, podemos encontrar otras influencias como la de Hume y la de Leibniz, estudiada por Jaramillo Uribe (24), que aprovechó para reafirmarse en su posición platónica sobre el alma. Fiel a esa posición clásica, critica, por otro lado, aquellas definiciones tan frecuentes en el siglo XIX, que limitaban la esencia del hombre a una de sus propiedades, como el lenguaje o su capacidad de construir herramientas, propiedades que son solo consecuencias de aquella definición más radical —de que es un ser portador de *nous*, de *ratio*.

N O T A S :

(1) Así F. Nietzsche pudo decir teniendo su mirada puesta en aquellas investigaciones: "Ya no derivamos al hombre del *espíritu*, de la *divinidad*; lo hemos colocado entre los animales" (*Anticristo*, pag. 14. Aguilar, Madrid, 1958). Además, cfr. para una visión de conjunto sobre los resultados de las ciencias biológicas de entonces, la obra de Guyénot: *Las ciencias de la vida en los siglos XVII y XVIII*. UTEHA, México, 1956, En ella dice Guyénot: "Causa asombro que tantos espíritus eminentes pudiesen contentarse con imágenes e interpretaciones tan groseras, arbitrarias y tan faltas de realidad de los complejos e infinitamente variados fenómenos vitales, al extremo de creer que el animal era realmente una simple máquina formada por palancas, tubos, fuelles, bombas y cribas que funcionaban según los principios de la mecánica, sin que se pudiera entrever por ningún lado un principio que explicase la coordinación de las partes, el funcionamiento armónico de los órganos en el conjunto que integra cualquier ser vivo". Pág. 155. Esta imagen que nos da Guyénot sobre la interpretación mecánica de los animales, también es válida para el hombre. Recuérdese a Lamettrie. También es importante, entre otros, el trabajo de Adolf Remane: *La imagen biológica del hombre*. Revista ECO, T. I., N° 6, Bogotá, 1960.

(2) Se trata de un manuscrito, incompleto, en el cual Caro elabora una *antropología filosófica*. Aunque la redacción tiene el carácter de apuntes personales, las ideas son de una claridad que permiten perfectamente establecer el cuerpo de su doctrina al respecto. Por desgracia faltan los apuntes correspondientes al capítulo *Estímulos de la razón*, que en la obra de Caro sería el último, y sobre el cual tenemos que callarnos, y la parte final de las condiciones orgánicas para el ejercicio de la razón. El manuscrito fue publicado por el Ministerio de Educación Nacional de Colombia, en José Eusebio Caro: *Antología, verso y prosa*, Bogotá, 1951. Lo citaremos en lo sucesivo utilizando una H por sigla.

(3) Caro: H, ed. cit. pág. 400.

(4) Engels habla del trabajo como causa de la modificación de la mano y, por lo tanto, como una de las causas de la humanización. Cfr. *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, en Marx y Engels: *Obras escogidas*, T. II. Ediciones en lenguas extranjeras, Moscú.

(5) Caro, op. cit. pág. 402.

(6) *Ibidem*, pág. 401.

(7) Sobre el principio utilitario enseñado como teoría moral en nuestros colegios, y sobre la relación que hay entre las doctrinas y las costumbres, en *Antología*, pág. 254. En lo sucesivo utilizaremos una C por sigla.

(8) Caro no habla de mundo circundante. Este es un término que tomamos prestado de J. von Uexküll para expresar aquel mundo propio de cada especie animal. Cfr. su obra *Ideas para una concepción biológica del mundo*. Espasa-Calpe. Argentina.

(9) *De Anima*, I, 2, 402.

(10) *De partibus animalium*, IV, 10, 686, 687.

(11) H, ed. cit., pág. 400.

(12) Cfr. Hume: *A treatise of human nature*, V. I. Libro I, parte I: *Of the Connection or Association of Ideas*. J. M. Dent & Sons Ltd. Londres, 1961. También puede consultarse la posterior refundición que hizo Hume de esta obra con el título de *Investigación sobre el entendimiento humano*, Sección III, *La asociación de las ideas*.

(13) H, ed. cit. pág. 399.

(14) C, ed. cit. pág. 252.

(15) F. C. Copleston, *El pensamiento de Santo Tomás*, pág. 173. F.C.E. México 1960.

(16) En efecto, en la carta a Mosquera (ed. cit., pág. 257) dice: "Nada pues arguyen contra la doctrina platónica la experiencia, la enseñanza y la civilización; al contrario solo por ella pueden explicarse". También en sus poemas podemos hallar confirmaciones de esta tesis. En *Aparición* (ed. cit., pág. 54), por ejemplo, dice:

"Oh amistad! oh virtud! oh dulces nombres!
Vuestra noción la mente lleva impresa
Desde el nacer;..."

(17) H, ed. cit., pág. 400.

(18) H, ed. cit., pág. 392.

(19) *Ibidem*, pág. 394.

(20) H. ed. cit., pág. 392-393.

(21) Sobre las ideas innatas nos habla Caro en su Carta a Mosquera (ed. cit. pág. 252 y ss.). Consúltese, además, la obra de Jaime Jaramillo Uribe (*El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Ed. Temis, Bogotá, 1964), donde se establecen claramente las influencias recibidas por Caro en su crítica a la moral utilitarista.

(22) *Op. cit.* pág. 398.

(23) *Ibidem*, pág. 396-397.

(24) *Op. cit.* pág. 396 y ss.