

Parte IIa. Ontológica

La Idea filosófica de Alma en el entorno de Feijoo

En esta parte clasificamos, desde la perspectiva del materialismo filosófico, las distintas doctrinas sobre la Idea filosófica de *Alma* que se defienden en esta polémica sobre la racionalidad de los brutos. Dos serán los criterios fundamentales para efectuar esta clasificación: un criterio *sistemático*, referido a los sistemas filosóficos implicados en esta polémica, bajo la forma de una *historia sistemática de la Filosofía* o Historia doxográfica; un criterio *temático*, referido a las Ideas filosóficas implicadas en esta polémica y su forma de analizarlas por parte de estos sistemas. En nuestro caso, damos cuenta de ellas en forma de *conceptos conjugados*: Alma/Cuerpo, Conocimiento/Pasión y Conocimiento/Acción. Con esta clasificación se destaca el carácter metafísico de las doctrinas implicadas y su incapacidad para explicar los fenómenos de la vida animal de los que pretenden dar cuenta, al no poder progresar desde sus fundamentos hasta los fenómenos de la racionalidad animal y humana manifestados en los escritos del Padre Feijoo y Miguel Pereira de Castro, así como en el caso de la tesis opuesta, defendida por Gómez Pereira y otros autores afines ya expuestos.

Asimismo, dos Ideas filosóficas son las que se hacen presentes como fundamentales en este problema: la Idea filosófica de Espíritu o Alma Racional, entendida en el contexto de esta polémica como la Gracia Santificante, y sus modulaciones respecto a esos seres *medio entre materia y espíritu* que son los animales; la Idea filosófica de Conocimiento, en tanto que reducida en esta polémica a un formato psicológico, bien en la forma de un inmediateismo (el «pienso luego existo» de Gómez Pereira entendido como sensaciones cinestésicas inmediatamente procesadas por el sujeto humano) o bajo la forma de un proceso desarrollado por varias «facultades» del *Alma*. Sin embargo, las explicaciones aportadas por los distintos sistemas filosóficos planteados no resultan satisfactorias, una vez desvelado su carácter metafísico. La imposibilidad de explicar lo que es el *Alma de los brutos* desde la perspectiva ontológica nos llevará a realizar un análisis gnoseológico de estas doctrinas, buscando sus referentes positivos en la Parte IIb.

Capítulo 8

La Idea filosófica de Alma. Cuestiones proemiales

«También del mismo Aristóteles se cuenta, que estando explicando las diferencias de las cosas con términos Escolásticos; esto es, la menseidad, (diferencia, por la cual se distingue la mesa, de lo que no es mesa) la hecceidad, por la cual se distingue esto de aquello: uno de los circunstantes, persuadido a que con voces fingidas explicaba una ficción, le dijo: Yo bien veo la mesa, pero no veo la menseidad; pero Aristóteles, con sobrado desembarazo, replicó: Es, que tenéis ojos, pero no tenéis entendimiento.»
Martín Martínez.

1. Introducción. Anfibología y confusión en los distintos significados de la Idea de Alma. Criterios generales para su clasificación.

Una vez completada nuestra labor de exposición fenoménica e historiográfica, así como de las distintas fuentes que consultaron Feijoo y los autores de su entorno para elaborar sus obras, haciendo lo propio con autores clave dentro de la polémica del alma de los brutos, como Martín Martínez y el «redivivo» Gómez Pereira, nos vemos obligados a clasificar y desvelar filosóficamente lo que puedan tener de valor estas doctrinas. Es evidente que la labor filosófica no puede reducirse a contemplar la simple doxografía de los diversos autores mostrados. Labor realizada hasta ahora, salvo excepciones obligadas para poder darle la orientación precisa a este trabajo, y sin las que nos veríamos obligados a exponer sin rumbo preciso. Sin embargo, una vez que hemos presentado sumariamente las doctrinas y sus bases, hemos de realizar la crítica a tales posicionamientos y presentar una tesis sobre ellos.

Evidentemente, esto ya implica una labor filosófica, que trasciende los fenómenos que hemos ido mostrando (documentos, doctrinas, reliquias, &c.), para analizar las Ideas que cruzan una temática tan importante como la *racionalidad de los brutos*. Como es de presumir, las Ideas filosóficas que están involucradas, aun sólo tangencialmente, en esta polémica, son muy variadas, y sería trabajoso analizarlas todas. Hemos de escoger, por lo tanto, las que se ajusten plenamente a la temática y no nos hagan perder nuestro objetivo de vista. Para discriminar unas Ideas filosóficas de otras, hemos de partir de una serie de criterios que justifiquen nuestra elección. En nuestro caso, hemos determinado escoger dos principales, desde los que iremos precisando otros.

El primero será un criterio puramente *sistemático*. Es decir, tendremos que analizar los diversos sistemas filosóficos que están envueltos en la polémica, lo que nos llevará a reutilizar la doxografía expuesta en los capítulos anteriores, pero

esta vez con vistas a clasificarla, no con el objeto de reexponer las ya mencionadas doctrinas, objetivo plenamente realizado en los primeros capítulos. A tal fin dedicaremos la primera parte de este capítulo. Para decirlo más claramente: este criterio engloba lo que sería la Historia Ontológica de la Filosofía (en el sentido que Gustavo Bueno le otorga a esa expresión en *La Metafísica Presocrática*. Pentalfa, Oviedo 1974, págs. 7-35), aunque en su plano doxográfico. Es decir, una suerte de taxonomía de las distintas doctrinas y sus características fundamentales; por lo tanto, *Historia Sistemática*.

El segundo consistirá en un criterio puramente *temático*. Es decir, se tratará de analizar las distintas Ideas filosóficas que históricamente han sido configuradas y obtenidas a partir de los fenómenos de estudio. Como es natural, la primera y fundamental Idea que interviene en esta polémica es la Idea de Alma, cuyo carácter genérico habremos de ir especificando. Estaríamos aquí ante un caso de Historia Ontológica, donde más que los propios sistemas se analizan sus Ideas e incidencia de las mismas en cada uno de ellos (Gustavo Bueno, *ibid.*). Se trata de la denominada *Historia Temática*.

Este tipo de historia ha tenido hasta ahora un escaso alcance y en aquellos autores que se han dispuesto a utilizarla, aparece de forma intencional, pero pocas veces ejercida efectivamente. Entre los escasos ejemplos de que disponemos sobre la ejercitación de la *Historia temática*, entendida como especulación filosófica al margen de los contextos históricos y positivos, tenemos el libro del historiador alemán Heinz Heimsoeth, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental* [1922] (7ª ed. Revista de Occidente, Madrid 1960. Traducción de José Gaos). Otro ejemplo de recopilación sería el *Syntopicon* de Mortimer Jeremías Adler —54 volúmenes reeditados de 1952 a 1985—, que citaremos más adelante. Sin embargo, dado el abundantísimo material que aquí nos encontramos, aun teniendo en cuenta que nuestro estudio se circunscribe a una época muy concreta, creemos necesario esta clasificación *temática*, que contribuirá a aclarar muchos aspectos oscuros que aparecen en los fenómenos.

Consideramos que una vez desbrozada esta primera parte, que es esencialmente *ontológica*, será necesario abordar la parte *gnoseológica* del problema, donde mostraremos los referentes positivos de esta Idea filosófica de Alma que intentamos primero perfilar al nivel del *ordo doctrinae*. Como es natural, no pretendemos aquí realizar un análisis exhaustivo de dicha Idea, analizando todas las épocas donde se ha desarrollado el problema, a modo de una especie de «Historia filosófica de la Idea de Alma». No obstante, abordamos esta problemática con el objeto de construir un análisis sistemático que nos permita analizar con soltura y corrección los problemas planteados por el beneditino Feijoo y su entorno.

a. Definiciones mundanas de la Idea de Alma.

Una vez apercibidos de la dificultad del problema, vemos que la propia naturaleza de la Idea de Alma implica el análisis de multitud de acepciones

y significados que se le atribuyen a tal entidad. Como es natural, entre estas acepciones las hay filosóficas, como las que el Padre Feijoo, Pereira de Castro, Gómez Pereira, el Doctor Martínez, &c., sostienen en sus textos; también «científicas», como las de Redi, Bartolino, Malpighi, &c., aunque estas últimas son susceptibles de ser clasificadas como *mundanas*, junto a aquellas concepciones aparentemente presentadas como más coloquiales. Estas concepciones se refieren a la propia expresión de los hablantes en principio ajenos al saber filosófico académico, y sin embargo plenamente pertinentes para realizar la labor filosófica, en tanto que *legisladores* de la razón. Como afirma Gustavo Bueno:

Por nuestra parte, interpretamos esta «legislación» de la filosofía mundana en un sentido dialéctico: legislación no es magisterio o canon de verdad filosófica, capaz de garantizar la pureza de los contenidos, sino contexto determinante de los propios contenidos con los cuales la razón filosófica trabaja, muchas veces a contracorriente de la filosofía mundana dominante, «desobedeciendo», por así decir, a sus leyes, aunque siempre contando con ellas. En este punto parece pertinente subrayar que ha sido la tradición marxista una de las que más han insistido, sin perjuicio de su dogmatismo ocasional, en la contraposición entre un *materialismo vulgar* (que incluye múltiples usos del término «materia» propios del lenguaje mundano) y el *materialismo «científico»* o *filosófico* (Gustavo Bueno, *Materia*. Pentalfa, Oviedo 1990, pág. 10).

Es decir, que los significados mundanos del término *alma* tienen valor como base sobre la que analizar, pero al mismo tiempo han de ser criticadas muchas de sus características, por excesivamente ingenuas.

Así, el término *Alma* es habitualmente utilizado en expresiones coloquiales o frases hechas, tales como «tener el alma hecha pedazos», «dar el alma a Dios», &c., y otros muchos expresados en el *Diccionario de la Academia de la Lengua Española* (tomo 1, 1726, págs. 221-223. La entrada «Alma» de este Diccionario está disponible en <http://www.filosofia.org/enc/aca/alma.htm>) que Feijoo tuvo seguro a bien consultar para sus investigaciones⁶². Como ya hemos reiterado varias veces, el ensayo filosófico feijoniano, al utilizar la lengua española, tiene que reabsorber necesariamente todo este torrente de significados, desde los que ha de ejercer la crítica a las falsas concepciones o pseudoconceptos que se presenten. Dentro de estos conceptos propios del *vulgo*, en el sentido filosófico que ya le hemos atribuido en el primer capítulo, es de reseñar que hoy día constatamos la existencia de ciertos autores (bien porque consideran que el término posee una

(62) Nos dice Hevia Ballina: «Un ejemplar del *Diccionario de la Lengua Castellana*, compuesto por la Real Academia Española, en seis volúmenes de gran formato, iniciado precisamente el mismo año en que se publicó el primer tomo del *Teatro Crítico*, en un ejemplar que perteneció a la Librería del Monasterio Benedictino de San Vicente del Pino en Monforte, constituye, con su autógrafo posesorio, el único resto personal que se ha podido alargar para la celda del Padre Maestro», «Hacia una reconstrucción de la Librería del Padre Feijoo», *Studium Ovetense* IV (1976), pág. 144. Se trata del «*Diccionario de la Lengua Castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes y otras cosas convenientes al uso de la Lengua, dedicado al Rey N. Señor Felipe V*, compuesto por la Real Academia Española, Madrid, en la Imprenta de la Real Academia Española, por Francisco Hierro (Herederos de Francisco Hierro desde 1734), 1725-1739, 6 vols.». A. Hevia Ballina, «Hacia una reconstrucción de la Librería particular del Padre Feijoo», *Studium Ovetense* IV (1976), pág. 144, Nota 11.

fuerte carga religiosa, o bien porque lo valoran como una reliquia terminológica) que creen poder dilucidar la cuestión usando una gran variedad de términos para hablar del alma o sus partes, como son «conciencia», «mente», *psique*, espíritu (*Geist* para los germanófilos), «razón», &c., pero evitando el término fundamental, *alma*, como algo metafísico o desfasado.

A veces, la propia carga religiosa del término *Alma*, o su consideración meramente metafísica, llevan simplemente a prescindir de ellos. Tal es el caso que ya citamos en el Capítulo 1 a propósito de los análisis realizados por el psicólogo Abraham Roback sobre los principios que utilizaba el alemán Andrés Rudigero: de tres principios, tales como *espíritu*, *éter* y *aire*, prescindía del primero, presumiblemente por esa dificultad que podía encontrar en asuntos filosóficos que no le competen, en tanto que «científico» (como pudimos comprobar al citar la biografía de Andrés Rudigero disponible en el *Averiguador del Proyecto Filosofía en Español*).

También tenemos otros casos notorios, como el del científico malagueño José Manuel Rodríguez Delgado, quien admite que el *alma* o *mente* —usa ambos términos como sinónimos— surge en Anaxágoras nombrada como *nous*, el origen del movimiento de la materia, poseyendo propiedades similares en los animales y en los humanos. Sin embargo, señala asimismo que Aristóteles, en *De Anima*, aún concibe al *nous* como una realidad distinta del alma. Asimismo, considera R. Delgado que el problema de la mente es su indefinición, pero que se sabe que es activa y conecta estímulos externos e internos, y que sin el cerebro no puede existir. Así, deduce que términos como *mente* y *psique* son intercambiables. Y el *alma* sería el principio de la vida, pero es un término metafísico. La *mente* sería, desde estos supuestos, una entidad funcional desprovista de consecuencias metafísicas (José Manuel Rodríguez Delgado, *Control físico de la mente. Hacia una sociedad psicocivilizada*. Espasa-Calpe, Madrid 1973, págs. 41-93). Así, Rodríguez Delgado refiere lo siguiente sobre el problema:

El dilema del alma es el siguiente: Si aceptamos las actividades mentales como manifestaciones suyas, entonces las modificaciones de sus funciones por medios físicos, tales como la estimulación eléctrica del cerebro, significarían que el alma puede manipularse mediante la electricidad, lo que es ilógico, puesto que el alma por definición es incorpórea. Si, por otra parte, privamos al alma de todas las funciones mentales, que, como puede demostrarse, dependen de la fisiología cerebral, entonces el concepto del alma se reduce a una abstracción inasequible e irreal. La opción sería considerar a la mente y al alma como diferentes aspectos de una misma realidad, como se hace con las teorías corpuscular y ondulatoria de la luz, que son interpretaciones complementarias de la realidad que poseen un conjunto de propiedades relativamente independientes. Para ello, sin embargo, habría que precisar el conjunto de propiedades atribuidas al alma. Ésta es una solución que no se basa en la lógica ni en la teoría experimental y que sólo constituye una especulación que puede servir como hipótesis de trabajo para ser aprobada o negada (José Manuel Rodríguez Delgado, *Control físico de la mente*. Espasa-Calpe, Madrid 1973, págs. 46-47).

Sin embargo, aquí Rodríguez Delgado, partiendo de un materialismo corporeísta excesivamente toscos, se ve impelido a considerar el Alma como algo incorpóreo, cuando no inmaterial. Algo que en realidad no tiene ningún problema:

también los gases son incorpóreos, y ello no nos autoriza a considerarlos inmateriales. Del mismo modo, el *Alma*, siendo incorpórea, no tendrá que ser considerada como algo inmaterial o, siguiendo el método «científico» de Rodríguez Delgado, una mera «hipótesis de trabajo», sin consecuencias posteriores.

Similar tratamiento recibe el mismo término en el *Diccionario filosófico* de Rosental e Iudin, cuya doctrina podemos considerar hoy día superada, pero al no ser excesivamente lejana en el tiempo, y haber estar ligada a una concepción del mundo, el materialismo dialéctico, que fue asumida casi por media humanidad, tiene mucho interés mostrarla aquí. Al igual que los dos anteriores, este *Diccionario* supone que las ciencias han dado ya una explicación «científica» del *Alma* por medio del «método objetivo». En cualquier caso, reconocen que la problemática del *Alma* es filosófica, aunque, presuntamente, haya quedado superada:

Alma. Término empleado a veces como sinónimo de *psique*. En las representaciones del hombre primitivo, el alma era considerada como algo material (sombra, sangre, aliento, &c.). En religión, se entiende por alma cierta fuerza inmateral, incorpórea e inmortal, que posee existencia propia, independiente del cuerpo, en el mundo del «más allá». En la filosofía idealista, el alma se identifica con tal o cual elemento de la conciencia. En *Platón*, es la idea eterna; en Hegel, la manifestación sensorial inferior del espíritu en su nexa con la materia (sensible y activa). En las doctrinas dualistas, el alma se entiende como algo independiente que existe a la par del cuerpo (*Descartes*, *Spencer*, *Wundt*, *James*). En el materialismo premarxista (*Demócrito*, materialismo metafísico), el alma se entendía como algo secundario, dependiente del cuerpo, pero, vista así, el alma, la actividad psíquica, se reducía a elementales procesos mecánicos o físico-químicos. No era raro que algunos filósofos materialistas llegaran incluso a admitir que todas las cosas poseen alma (*Hilozoísmo*). Se dio una explicación auténticamente científica de la psique humana en la filosofía del materialismo dialéctico. La impugnación definitiva de las representaciones no científicas del alma sólo fue posible cuando se procedió al estudio experimental de los fenómenos psíquicos, cuando se descubrió el método objetivo de su investigación (*Sechenov*, *Pavlov*) («Alma» en Rosental, M y Iudin, P., *Diccionario filosófico*. Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo 1965, pág. 10).

Estas definiciones, aunque tiendan a considerar el problema una reliquia terminológica, nos apuntan una serie de conceptos claves para entender el problema y su definición, aunque muy trastocados, pues se mezcla el término *Alma* con otros en principios no sinónimos, como *psique*. Así, sabemos que la terminología clásica es clara: el *alma* se considera como proveniente del latín *anima*, referida al principio vital y de movimiento de los cuerpos, a quienes se les atribuyen como intrínseco. Es interesante a este respecto conocer la posición de Aristóteles:

Digamos, pues, tomando la investigación desde el principio, que lo animado se distingue de lo inanimado por vivir. Y como la palabra «vivir» hace referencia a múltiples operaciones, cabe decir de algo que vive aun en el caso de que solamente le corresponda alguna de ellas, por ejemplo, intelecto, sensación, movimiento y reposo locales, amén del movimiento entendido como alimentación, envejecimiento y desarrollo. De ahí que opinemos también que todas las plantas viven. Salta a la vista, en efecto, que poseen en sí mismas la potencia y principio, en cuya virtud crecen y menguan según direcciones contrarias: todos aquellos seres que se

alimentan de manera continuada y que se mantienen viviendo indefinidamente hasta tanto son capaces de asimilar el alimento, no crecen, desde luego, hacia arriba sin crecer hacia abajo, sino que lo hacen en una y otra y todas las direcciones (Aristóteles, *De anima*, Libro II, 2, 413a20-30).

Dentro de esta designación, existen distintos tipos de *Alma*. Así, se supone como *epithimia* al alma vegetativa, aunque aquí no se nombre. Al alma de los sentidos o referida a la «vida interior» se la conoce como *psiche*, de donde viene el término *psicología*, y al alma racional o propia del hombre, se la conoce como *nous*. Esta noción trimembre suele expresarse en la forma Deseo/Sentimiento/Conocimiento, por lo que ya podríamos ver cómo en los significados más coloquiales (tener el alma hecha pedazos, por ejemplo) se tiene más a la cuestión del *sentimiento*, la vida subjetiva (*psique*). En los ambientes más «científicos», sin embargo, se habla de la *mente* o *nous*, refiriéndose al cerebro como base de la inteligencia humana y, por ende, del *alma*.

Como es natural, las consideraciones que se puedan aportar desde estas categorías no deben ser despreciadas, pero no por ser las únicas válidas para tratar el problema, sino porque por sí mismas suponen una visión unilateral y reduccionista. Por nuestra parte, el estudio de la Idea filosófica de Alma requerirá dos vertientes: la primera estará referida a su naturaleza *ontológica*, es decir, el problema de su *existencia* y forma de la misma, de la que ya hemos trazado breves líneas más arriba; la segunda, su naturaleza gnoseológica, que está referida a lo que tradicionalmente se ha denominado como «actos del alma», o dicho de forma más común, «facultades del alma», facultades a las que Mortimer Jerome Adler dedica una buena parte de su estudio en la voz «Soul», en su obra compilada *The Great Ideas. A Syntopicon of Great Books of the Western World* (Tomo III [1ª edición de 1952]. Encyclopedia Britannica, Chicago, 1977, págs. 791-810).

Al mismo tiempo, estas facultades eran objeto de estudio de la disciplina filosófica conocida como *psychologia rationalis* («Alma» en José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Tomo 1. Alianza, Madrid 1979, págs. 107-108) —nombre acuñado por Cristiano Wolfio, como ya vimos en el capítulo dedicado a Pereira de Castro— hasta bien entrado el siglo XIX. También conocida como la disciplina *Animastica*, acuñada en la época en la que aún la filosofía escolástica poseía prestigio en las Universidades de todo el planeta —de hecho, el *Cursus Philosophicus* de Francisco Javier de Idiáquez ya analizado anteriormente incluye la *Animastica*, así como varios manuscritos de la Universidad de Coimbra; ver Guillermo Braga da Cruz, *Catálogo de manuscritos. Apostilhas de Filosofia da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra (códices 2377-2528)*. Universidade de Coimbra, Coimbra 1972—.

Precisamente, esta vertiente histórica será básica para analizar la polémica feijoniana, pues como es natural, las doctrinas filosóficas sobre el alma que se manejaban en aquella época eran metafísicas e impedían, desde su perspectiva, el *regressus* a los fenómenos que intentaban explicar. Por ejemplo, es notorio que la mayoría de análisis intenten explicar los movimientos de los brutos (su *alma*,

en definitiva), aludiendo a Ideas sustancializadas, *metafísicas*, que no permiten el *regressus* a los fenómenos. Tal es el caso de la Idea de Dios, postulada como causa primera de los movimientos animales en la doctrina de muchos escolásticos, o la Idea de Materia en su sentido más *primogénico*, para justificar tales fenómenos (Ver «Metafísica», en Pelayo García Sierra, *Diccionario filosófico*. Pentalfa, Oviedo 2000, 4).

Sin embargo, creemos que, aunque debamos respetar y utilizar las dos vertientes para nuestro análisis, la anterior enumeración de conceptos no soluciona el problema, sino que pone de relieve la enorme complejidad de una cuestión cuya temática, lejos de haber quedado en el olvido, sigue de plena actualidad. El primer objetivo de nuestro análisis será, por lo tanto, clasificar las diversas teorías disponibles, para así poder afrontar la crítica correspondiente a tales concepciones filosóficas sobre la Idea de Alma.

2. Parámetros y variables para una clasificación de las teorías sobre la Idea de Alma.

Una vez que entramos en contacto con el material doxográfico, advertimos como principal problema de nuestro análisis lo que hemos señalado al final del anterior epígrafe: las concepciones de la Idea de Alma que se manejaban en la primera mitad del siglo XVIII están sustancializadas, son metafísicas. Desde tales Ideas metafísicas resulta imposible realizar el *progressus* hacia fenómenos tales como la vida animal o el comportamiento humano, para así explicarlos. Ni que decir tiene que las facultades atribuidas a tales concepciones de la Idea de Alma son perfectamente comprensibles hoy día sin tal sustancialización, como muestran muy a menudo los biólogos, etólogos, psicólogos, &c.

Sin embargo, nuestra labor, y reiteramos este punto especialmente, no es ni despreciar las teorías filosóficas anteriores, abrazando la idea de considerarlo todo explicado por las ciencias, ni encerrarnos en el gremialismo filosófico o doxográfico de la simple exposición de doctrinas superadas, olvidando los datos positivos de las mencionadas disciplinas. La labor doxográfica ya la hemos ejercitado con creces en la primera parte de nuestro trabajo, y sólo volvemos sobre ella con el objeto de depurarla y asimilarla para formar nuestro propio punto de vista sobre el problema.

Para proceder con cierto orden en la cuestión, se hace necesario establecer unos parámetros y variables que nos permitan clasificar las numerosísimas teorías que sobre la Idea de Alma han sido expuestas, con el objeto de deducir una teoría de teorías lo más acertada posible. Como toda clasificación, implica el uso de la Lógica, aunque ello no supone que ésta haya de estar planteada de forma rígida y dogmática, sino capaz de amoldarse a los propios fenómenos estudiados. En Lógica se suelen considerar varias normas para considerar una clasificación como correcta. Son las siguientes:

- Las particiones deben definir los términos agrupados adecuadamente, cubriendo todo el espectro de la temática a estudiar.
- Las particiones de un conjunto no deben repetirse.
- Ninguna de las particiones ha de ser el conjunto vacío.
- Las particiones de un conjunto no pueden incluir los mismos elementos, es decir, han de ser disjuntas las unas respecto a las otras (Ver Javier de Lorenzo, *Iniciación a la teoría de conjuntos*. Tecnos, Madrid 1972, pág. 83).

Además, ha de tenerse en cuenta que las propias particiones no pueden ser en este caso los distintos sistemas filosóficos por su presunta adscripción (materialistas, idealistas, &c.). El tomar de esta forma los sistemas, sería considerarlos como bloques homogéneos, sin tener en cuenta que unos se han nutrido de otros históricamente, aunque amolden sus características a otros significados. Lo que vamos a clasificar aquí, más que esquemas rígidos, son tramos de doctrinas, y a reinterpretar en la medida de lo posible aquellas que sean recuperables dentro de una filosofía materialista.

3. Modelos erróneos de clasificación.

a. Los casos de Leslie Stevenson y David L. Habermann.

El primer ejemplo que traeremos a este epígrafe para comprobar sus imprecisiones es el que citan Leslie Stevenson y David L. Habermann en su obra *Diez teorías sobre la naturaleza humana* (Cátedra, Madrid 2001). En dicha obra, los autores, que tratan de establecer una clasificación de los distintos tipos de psicología, que podrían ser equiparables filosóficamente al estudio de la Idea de Alma, realizan las siguientes distinciones:

- Estudio del alma (Religiones, Platón).
- Estudio de los conceptos de facultades y operaciones mentales (Kant, Platón, Aristóteles, la filosofía moderna, &c.).
- Estudio de los «estados de conciencia» (Locke, Hume, Stuart Mill, Wundt, James, Freud, Gestalt, &c.).
- El estudio de las acciones humanas en su contexto social, definidas por sus intenciones (psicología social, Sartre, &c.).
- Estudio de la conducta sin intenciones (behaviorismo).
- Estudio de la conducta no racional pero sí interpretable racionalmente en su vertiente biológica (Etólogos).
- Estudio de la naturaleza y desarrollo de estructuras y procesos cognitivos (Piaget, Chomsky).
- Estudio de los procesos motivacionales (Freud, Bowlby, etólogos).

- Estudio de estados y procesos fisiológicos en el cerebro y Sistema Nervioso Central (Leslie Stevenson y David L. Habermann, *Diez teorías sobre la naturaleza humana*. Cátedra, Madrid 2001, págs. 289-291).

Sin embargo, podemos apreciar que esta clasificación incumple varios de los criterios ya citados como prueba de una correcta taxonomía. El primero de ellos es que los distintos criterios, a pesar de mostrarse supuestamente independientes unos de otros, suponen características muy similares. Por ejemplo, resulta inevitable comparar el criterio 2), «Estudio de los conceptos de facultades y operaciones mentales», con el 3), «Estudio de los “estados de conciencia”», para comprobar su enorme similitud. Al fin y al cabo, los «estados de conciencia» han de ir referidos a operaciones corpóreas, y de paso a las denominadas «facultades» del *alma*. Tampoco cabría separar estas dos características citadas de la 9) «Estudio de estados y procesos fisiológicos en el cerebro y SNC», pues resulta insostenible la dualidad entre operaciones mentales y «estados de conciencia», a no ser que defendamos una suerte de ocasionalismo similar al de Descartes o Malebranche.

En segundo lugar, el resto de los parámetros aquí ofrecidos destacan por su imprecisión a la hora de nombrarse como característica o partición de un conjunto. Por muy borroso que éste sea, debe enunciar una propiedad fundamental que la distinga de otras particiones. Por ejemplo, el caso 1) «Estudio del alma», donde se enumeran elementos suyos como las religiones y Platón, es un paradigma de la imprecisión. ¿Es equiparable cualquiera de las teorías religiosas sobre el Alma a las teorías filosóficas platónicas? No por cierto. Precisamente, las teorías religiosas sobre el *alma* son teorías míticas, construidas siguiendo relaciones personales, donde aparecerán *númenes*, tanto de la religiosidad secundaria como de la terciaria, pero en ningún momento se plantearán la crítica o revisión de otros relatos míticos alternativos, a los que verán simplemente como desviaciones o *herejías*. Por ejemplo, el cristianismo y su mito de la resurrección, respecto a las religiones secundarias en la cuestión de la reencarnación, tanto en otros seres humanos como en animales —remitimos a la parte gnoseológica de Gustavo Bueno, *El Animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión*. Pentalfa, Oviedo 1996—.

Sin embargo, las doctrinas filosóficas del *Alma*, como la de Platón, se presentan en conflicto con esas teorías míticas, criticando y neutralizando las relaciones personales que aparecen en el *mito*, sustituyéndolas por principios abstractos, geométricos. Así, el *alma* no será explicada por Platón como un producto de la acción de seres personales, sino como una entidad afín a las Ideas y sus relaciones geométricas, como veremos.

El caso 2), «Estudio de los conceptos de facultades y operaciones mentales», donde se incluye a Kant, a Platón nuevamente, a Aristóteles, la filosofía moderna, &c., vuelve a ser impreciso, ya que implica al caso 1), pues hace referencia a Platón, y enumera a una serie de autores que nunca dejaron de utilizar el término *alma*, con lo que cabría decir que los subconjuntos 1) y 2) no son sino el mismo formulado de distinta manera.

Son sin embargo rescatables los subconjuntos 5) «Estudio de la conducta sin intenciones (behaviorismo)» y 6) «Estudio de la conducta no racional pero sí interpretable racionalmente en su vertiente biológica (Etólogos)», pues estos hacen referencia a dos concepciones del *alma* distintas, aunque en la representación no aparezca explícitamente dicho término. Sobre ellas habremos de disertar más adelante.

b. El caso de Pedro Laín Entralgo.

Otro caso de incorrección clasificatoria es el que muestra Pedro Laín Entralgo en su obra *Alma, Cuerpo, Espíritu* (ed. del Círculo de Lectores, Barcelona 1995, págs. 145-146). En ella señala hasta ocho posibles concepciones de la Idea de *Alma*:

- Hilemorfismo (Aristóteles).
- Ocasionalismo (J. Eccles).
- Monismo materialista (Watson, Turing).
- Realidad subsistente del alma tras la muerte (Espiritualistas, creyentes).
- Los que disuelven el problema sustituyendo «alma» por «mente». Dualismo mente/cuerpo.
- El alma como realidad radical del hombre (Ortega).
- Alma como subsistente psíquico de la sustantividad humana (Zubiri).
- Negación del alma como resultado neurofisiológico (Psicólogos, etólogos, neurofisiólogos).

Nuevamente aquí se vislumbran los problemas antes referidos en el primer caso: la característica 4) es perfectamente asimilable a la 7), pues tanto la realidad subsistente tras la muerte, como el subsistente físico de Zubiri implican el espiritualismo y la creencia en la inmortalidad del alma –de hecho, Zubiri nunca dejó de ser un creyente, a pesar de solicitar su secularización. Por lo tanto, estas dos particiones resultan ser prácticamente la misma formulada de distinta manera. También se han de comprobar las características 3) y 8), pues tanto el materialismo monista como la neurofisiología dan resultados parejos a la hora de concebir el *alma*; es decir, ambos la eliminan.

Otro detalle a considerar respecto a la partición 9) es el equiparar a los neurofisiólogos con los etólogos, cuando estos últimos se niegan, por norma general, a reducir la conducta a unidades básicas dadas a escala celular, por más que reconozcan la influencia del genoma en los patrones conductuales. La etología vendría a demostrar que las voluntades no humanas, así como las humanas, no son un subproducto de los fenómenos neurológicos. Incluso el Hilemorfismo (1) y el Ocasionalismo (2) serían doctrinas muy similares en cuanto a su fundamento, pues ambas suponen que las dos sustancias, el *alma* y el *cuerpo*, se vinculan *ad hoc*, ya sea por unión los primeros, o por coordinación los segundos. No parecen, en cualquier caso, dos partes del conjunto de concepciones del alma, sino la misma formulada y fundamentada de distinta forma.

c. *El caso de Gonzalo Puente Ojea y El mito del alma.*

Un tercer y último caso que citamos aquí es el del embajador español Gonzalo Puente Ojea y su libro *El mito del alma*. En dicho libro, Puente Ojea considera el *alma* como una reliquia terminológica (de *vexata quaestio* la califica), y renuncia a realizar una taxonomía exhaustiva sobre las distintas teorías filosóficas. Proceder un tanto dogmático, cuyo basamento está en considerar que el problema del *alma* es eminentemente científico, de tal modo que, siempre según Puente Ojea, este problema, entendido en la forma del binomio *alma/cuerpo*, tiende a ser reducido por el avance de la ciencia al binomio *mente/cerebro*. En el límite, tal situación llevaría a afirmar que la *mente*, que es identificada con el *alma*, es lo mismo que el funcionamiento fisiológico del *cerebro*. Asimismo, entre todas las variantes etimológicas del término *alma*, se decanta por la que se refiere a la persona humana:

Descartes representa en la historia de esta dramática *vexata quaestio*, un punto eminente de inflexión, porque inaugura un largo periodo de especulación durante el cual ésta se desliza desde la contraposición *cuerpo-alma* al binomio *mente-cerebro*, lo que es mucho más que una transformación terminológica al formalizarse como una decisiva metamorfosis conceptual. Pero lo decisivo en la *inflexión cartesiana* es su radical abandono del *hilemorfismo*, ingente construcción retórica fundada en conceptos de naturaleza cualitativa y formalista (Gonzalo Puente Ojea, *El mito del alma. Ciencia y Religión*. Siglo XXI, Madrid 2000, pág. 254).

Resulta curioso, no obstante, que el embajador español considere como decisivo en Descartes el abandono del hilemorfismo, puramente «retórico» a su juicio, para abrazar un ocasionalismo tan «retórico» en sus efectos explicativos como su antagonista, y por lo tanto estéril a la hora de clasificar y diferenciar ambas concepciones. Sin embargo, justificar tal cambio terminológico implica formular una concepción sobre lo que significan términos tales como *mente*, *alma*, &c., y ello sólo puede realizarse dentro de la tradición filosófica heredada. El resultado de tal aventura etimológica es un tanto sorprendente:

Esas nociones primitivas abarcan lentamente, como hemos ya apuntado, una doble dimensión: vitalista (*principio de vida*) y actualista (*causa de acción*). Es este segundo elemento, en el contexto del ser humano, el que va cobrando preeminencia e impulsa hacia una reflexión filosófica sobre el legado de las nociones primitivas. *Anima* se orienta conceptualmente hacia la noción de «persona», aun mucho antes de que esta última adquiriese vigencia: la *persona* es el factor que razona, delibera, proyecta y actúa; es decir, un protagonista incorpóreo que dirige y gobierna, que los griegos bautizan como la *psyché* y los latinos como la *mens* (*El mito del alma*, pág. 254).

Sin embargo, el estudio etimológico del término *Alma* resulta muy poco exhaustivo en el caso de Puente Ojea, ya que simplemente se amolda a su tesis positivista que tiende a denigrar todo argumento filosófico, sustituyéndolo por los avances de las ciencias positivas. De hecho, lo realiza de forma tan imprecisa, que ni siquiera consigue definir con claridad aquello de lo que habla. En primer lugar, distingue dos definiciones: la primera es el principio de la vida; la segunda,

al parecer menos metafísica, es la «causa de acción». Sin embargo, bien sabemos que tanto los presocráticos como Platón o Aristóteles consideraron el *alma* como el «principio de vida», y el Estagirita, más concretamente, consideraba tal principio de la vida también como *causa de acción*, en su significado más *actualista*. Aristóteles es muy preciso cuando afirma que «el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida» (Aristóteles, *Acerca del Alma*. II, 1, 412a20-23). Además, el *Alma* también es definida como «aquello por lo que vivimos, sentimos y razonamos primaria y radicalmente» (*Acerca del alma*, II, 1, 414a12).

Es más, la etimología que equipara *Alma* a *Persona* es totalmente errónea a ojos de cualquier individuo mínimamente versado. Bastaría con ojear un diccionario corriente para comprobar que *Alma*, en cuanto término procedente del latino *anima*, hace referencia a lo que está animado, vivo, de tal modo que el citado término se relaciona directamente con *animal*, como ya señalamos en el Prólogo. Con la *Persona* sólo se relacionaría en tanto que se la considerase como *animal racional*, la *dramatis personae* que usa de la máscara *per sonare*. Sin duda, le habría sido de gran provecho al embajador Puente Ojea, tanto para clarificar su etimología, como para presentar una taxonomía mínimamente aceptable, la consulta del *Tesoro de la lengua castellana* de Sebastián de Covarrubias, que ya citamos al comienzo de este trabajo. Covarrubias ofrece una definición de la que es imposible escaparse:

Animal es sustancia animada, adornada de sentido y movimiento, y entre todos el principal es el hombre por ser animal racional y se dice del bruto; y es nombre genérico para él y para el hombre; [...] (Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*. Turner, Madrid, 1977 [edición facsímil a partir de la realizada en 1611], pág. 122, Voz «Animal»).

Como vemos, la problemática de establecer una clasificación de las distintas concepciones filosóficas del *Alma* (incluso aquellas que alardean de su pretensión de científicidad han de resolver problemas filosóficos) resulta clave para poder analizar el problema con un mínimo de rigor. Incluso aquellos que consideran la cuestión como algo puramente nominal tienden a enumerar conceptos que despistan más que aclaran. Con ello consiguen no su objetivo de enterrar los problemas filosóficos, sino poner de relieve la enorme complejidad de una cuestión cuya temática, lejos de haber quedado en el olvido, sigue de plena actualidad. Por lo tanto, el primer objetivo de nuestro ensayo será clasificar las diferentes teorías, tanto filosóficas como «científicas», que sobre el *Alma* han ido exponiéndose. A establecer una clasificación rigurosa consagraremos el trabajo de este capítulo.

4. Criterios lógicos de clasificación.

La exposición de varios intentos clasificatorios fallidos de teorías filosóficas sobre el Alma nos obliga a afinar a la hora de trazar un esquema que sea válido,

para ordenar un material tan extenso. Ya que nuestra clasificación pretende ser lógica, hemos de iniciarla con las variables lógicas más simples que conocemos: la «extensión» y la «intensión». La *extensión* caracterizaría a las coordenadas de la doxografía o la historia filológica, es decir, el conjunto de sistemas filosóficos surgidos históricamente. En nuestro caso, haría referencia a las doctrinas compuestas en el contexto en que Feijoo escribió su discurso «Racionalidad de los brutos». Ello implica que el conjunto de doctrinas ha de ser finito: un análisis de la Idea filosófica de Alma que abarcase toda la Historia de la Filosofía, se encontraría con que, llegado a una determinada etapa histórica, las teorías que fueran surgiendo serían un trasunto de teorías compuestas en otras etapas históricas, o asimilables a estas últimas. Es decir, que la propia reflexión filosófica sobre el *alma*, como sucede en otras disciplinas pertenecientes a la Filosofía, acaba por nutrirse en mayor o menor medida de su propia sustancia.

Por otro lado, la *intensión* servirá para trazar las grandes líneas o concepciones de lo que es el alma, referidas a la historia *temática*; es decir, las Ideas filosóficas de Alma y otras relacionadas con ella; los *temas*, en una palabra, que cruzan esta problemática. Todos ellos los enumeraremos y analizaremos más adelante.

Lejos de proceder sin tener en cuenta la experiencia, sabemos que los nuevos datos que la extensión aporte influirán en la intensión o propiedades genéricas de la Idea de *Alma* que manejemos. Es decir, las transformará, desde su condición de géneros anteriores, en géneros posteriores —para trazar el entramado lógico desde el que analizar el problema del alma, nos basaremos principalmente en Gustavo Bueno, «Conceptos conjugados», en *El Basilisco*, 1 (1ª época) (1978); págs. 88-93—, con lo que nuestra clasificación, lejos de parecer dogmática o realizada *a priori*, se justificará en los resultados que obtengamos. La cuestión doxográfica (la *extensión*) influirá sobre nuestra clasificación de teorías (historia de los sistemas, historia *sistemática*), así como sobre los *temas* o Ideas barajados para nuestra la teoría filosófica (*intensión*), pero sólo desde la intension nos es posible entender dichas coordenadas doxográficas. Pasamos a continuación a explicitar estos y otros parámetros que usaremos en nuestra compleja tarea de clasificar y contextualizar las teorías sobre el alma.

a. Clasificación doxográfica o sistemática.

Partiendo de las variables intension/extension, el primer problema que se nos plantea es clasificar las distintas teorías o tramos de teorías sobre la Idea de Alma. Todas ellas implican cuestiones ontológicas, por lo que nuestra criba ha de estar basada en determinar qué tipo de Ontología suponen cada una de ellas. Nuestra clasificación de estas diversas doctrinas estará basada en la Teoría de los Tres Géneros de Materialidad, formulada desde el materialismo filosófico de Gustavo Bueno. Como hemos dicho más arriba, las teorías que nos ocupan realizan una sustancialización puramente metafísica del Alma, es decir, en terminología del materialismo filosófico, caen en los llamados *formalismos*. Por ello, en primer lugar, compondremos una clasificación basada en los tres tipos de formalismos

básicos (G. Bueno, *Ensayos materialistas*. Taurus, Madrid 1972, págs. 151 y ss.), obteniendo los siguientes resultados, propicios para desarrollar una historia doxográfica de los distintos sistemas filosóficos a considerar.

a.1. Formalismos básicos en las teorías de la Idea de Alma.

Consideraremos aquí en primer lugar a aquellas teorías que reducen a uno de los tres géneros de materialidad la Idea filosófica de Alma. Tendríamos, por lo tanto, tres posibilidades (G. Bueno, *EM*, págs. 151 y ss.):

1) *Teorías que identifican el alma con el principio de la vida*, atribuyendo cualquier causa de la Naturaleza a una Idea de *alma* puramente corpórea, es decir, de materialidad primogenérica (M_1). Es el caso del materialismo mecanicista de Dicearco o Estratón citado por el Padre Feijoo (Feijoo, *Teatro Crítico Universal*, Tomo III, Disc. 9, § II, 15), que autores como Gómez Pereira rechazan con lógica vehemencia para el caso de la Idea de *Alma* humana, pero también ciertas consideraciones del *materialismo* de Andrés Rudigero, cuya reducción de todas las variaciones de temperamento a aire y éter le situarían en la misma línea. O Teodoro de Almeida, cuando reduce el alma de los brutos a la acción de los *espíritus animales*:

Esto supuesto, infiero que todas las veces que el alma del bruto (sea como fuere) estando dentro de él, se hicieran presentes estos toques, movimientos o impresiones que se hacen acá fuera en los sentidos exteriores, hay sensación en el bruto. [...] Ahora concluyo: a los espíritus animales, que están en el cerebro del bruto, se comunica y hace presente todo el movimiento que se recibe acá fuera en los sentidos exteriores: esto mismo es lo que nosotros llamamos sensación; luego se puede decir con verdad que los brutos siente (Teodoro de Almeida, *Recreación filosófica*, Tomo 2 [1785]. *Recreación novena*, parte segunda, págs. 371-375).

2) *Teorías que identifican el alma con determinados «hechos de experiencia» psicológicos, o sea, segundogenéricos (M_2)*. Es el caso de la teoría del Padre Antonio Cordero, como ya señalamos en el Capítulo 7 (Manuel Moraes, *Cartesianismo em Portugal. António Cordeiro*. Livraria Cruz, págs. 138 y ss), y por supuesto de su auténtico formulador (no precartesiano) Gómez Pereira y su concepción de la gnoseología resumida en la famosa fórmula «juzgar es sentir»:

Porque si hubiera sido posible que los brutos hablaran, éstos habrían denominado al color que ven blanco como «album» —si hablaran en latín— o «blanco» —si hablaran en español. Incluso si pudieran tocar una figura cuadrada, la habrían denominado con el concepto latino «quadratum» o con la expresión española «figura cuadrada». Y de la misma manera se servirían de los demás sentidos externos (Gómez Pereira, *AM*, pág. 2).

El *cogito ergo sum* cartesiano, formulado rudimentariamente por Martín Martínez, sería una teoría equivalente:

Sólo es demostrativo, y no puede engañarme, que *soy una cosa que piensa*; esto es, que duda, entiende, afirma, niega, quiere, no quiere, imagina, siente, &c. porque sea durmiendo, o velando, afirmando, o dudando, seguro, o engañado, es imposible que yo perciba los objetos

existentes, o no existentes, ciertos, o inciertos, sin pensar; y aun cuando quiera dudar esto, esta misma duda es pensamiento (Martín Martínez, *Filosofía escéptica*, Librería de Francisco López, Madrid 1750, pág. 271).

También, en un sentido más laxo, esta posición es aplicable a toda la tradición espiritualista anterior y posterior, en la que se encontrarían por supuesto los seguidores de la filosofía escolástica (caso de Francisco Javier de Idiáquez, ya citado en el Capítulo 2). Se trataría de una sentencia famosa, *no ven los ojos, sino el alma a través de ellos* (B. J. Feijoo, «Que no ven los ojos, sino el Alma; y se extiende esta máxima a las demás sensaciones», *CE*, IV, 26^a). Feijoo estaría situado en este extremo en su consideración sobre la gnoseología, como podemos vislumbrar en este texto de las *Cartas Eruditas*:

Mas para evitar toda equivocación, debo advertir, que mi proposición de que *no miran, ni ven los ojos, sino el alma*, se verificaría en algún sentido propio, aun cuando el acto de visión se ejerciese en los ojos; porque siendo la visión un acto vital, enteramente proviene, como todos los demás actos vitales, de la virtud del alma, aunque las denominaciones caen sobre todo el compuesto. Así, aunque con verdad se dice, que el hombre, o este compuesto de alma, y cuerpo, ve, oye, camina, &c. la facultad, o virtud para todos estos ejercicios enteramente es propia del alma. No es, pues, eso sólo lo que pretendo en aquella proposición, sino mucho más; esto es, que ni el acto de visión se ejerce en los ojos, o no son los ojos el órgano de que usa el alma para mirar, y ver (B. J. Feijoo, *CE*, IV, 26^o, 10).

Asimismo, también señala similar doctrina acerca del conocimiento de los brutos en el discurso del *Teatro Crítico* de 1729, «Racionalidad de los brutos»:

Esfuerzo más el argumento hecho con el ejemplo del perro, que habiendo recibido un golpe, conservando la memoria del golpe, y del sujeto que se le dio, aun pasado algún tiempo, huye después de él cuando le ve. Tres actos distintos, y muy distintos encontramos en este progreso. El primero, es la percepción del golpe cuando le recibe: el segundo, el acto de recuerdo, o memoración del golpe, y del sujeto: el tercero, aquella advertencia con que previene, que aquel sujeto, al verle otra vez, le dará, o puede dar otro golpe: la cual advertencia es la que próximamente dirige el acto de fuga. El primero de estos actos es sensación sin duda; pero el segundo, y el tercero es claro que no lo son (B. J. Feijoo, *TC*, III, 9^o, §. V, 26).

Y, por supuesto, también su apologista Miguel Pereira de Castro Padrao, cuando afirma que:

La sensación no puede terminarse, aunque mediatamente, a objeto, que no tiene física, y real existencia. Manifiéstase: terminarse la sensación a un objeto mediatamente, es sentirlo mediatamente: y si, para que el objeto se sienta inmediatamente, es necesario, que tenga física existencia; también es preciso, que la tenga, para sentirse mediatamente. Porque en tanto se representa por sensación, en cuanto se hace sensible, y excita la sensación, a lo menos ocasionándola; que por eso toda sensación es juntamente pasión, y como efecto es posterior *posterioritate naturae* a lo, que se siente: y no puede el objeto hacerse sensible, sin que exista. Pruébase. Si se hace sensible por sí mismo, para esto es claro, que ha de existir realmente: si por algún medio, que quedó de la sensación antecedente, como cuando el perro huye del hombre, que días antes le dio el golpe; este medio no es el objeto material, o no es lo, que se representa, es sí el objeto formal, por medio del cual representa el objeto, y se hace sensible: y si para que

el medio se sienta, es preciso que exista realmente, también es preciso, que realmente exista el objeto, para que se sienta. Porque siempre respecto de lo, que se representa sensiblemente, es la representación pasión, que como efecto pide la existencia de su causa, u ocasión, a lo menos en el primer instante de la producción (Pereira de Castro, *PRB*, §. VIII, 53).

3) *Finalmente, tendríamos aquellas teorías que identifican el alma con ciertas entidades abstractas, terciogenéricas* (M_3). Estaríamos en el caso de aquellos autores que interpretan el alma como proporción o ajuste de las partes del cuerpo. Sin duda esta teoría se corresponde con Galeno, citado por Feijoo, así como Aristóxeno, de quienes recordaremos las siguientes referencias:

Lo mismo en la substancia sintió Aristóxeno, [...] mezclando la Música con la Filosofía (porque una, y otra Facultad profesaba) decía que no había otro espíritu en el hombre que la armonía que resulta de la figura, y tensión de sus partes, y que éstas producen tanta variedad de acciones, y movimientos; del mismo modo que la diferente tensión, y magnitud de las cuerdas en la lira tanta variedad de sonidos, y tonos» [...] Galeno, ingenio tan celebrado, y de tanta extensión de doctrina, vino a ser sectario de Aristóxeno; sólo con la diferencia de que constituyendo éste el principio de todas nuestras acciones en el acuerdo armónico de los órganos corpóreos, Galeno le transfería a la consonancia de las cuatro cualidades elementales, y así no admitía otra alma que el temperamento (Feijoo, *TC*, III, 9º, § II, 15).

a.2. *Formalismos bigenéricos.*

Continuando con la criba que nos hemos propuesto realizar, analizaremos a continuación los llamados *formalismos bigenéricos* (G. Bueno, *Ensayos materialistas*, págs. 151 y ss.), es decir, aquellos en los que uno de los géneros de materialidad es reducido a los otros dos restantes. Amparándonos en este criterio, podemos obtener los siguientes casos:

Teorías que reducen M_3 a M_1 y M_2 . Existen varios casos:

Reducción de M_3 a M_1 : Estaríamos ante un caso particular de materialismo corporeísta, aquel que considera los contenidos abstractos (teoremas matemáticos, geométricos, &c.), como referidos a la realidad corpórea. Sería el caso del *Gasendista* cuando señala que «la mente es substancia cogitante, y todo sentir es especie de cogitación, siendo patente, que el Bruto es sensitivo, será cogitante, y tendrá mente» (Martín Martínez, *Filosofía escéptica*, pág. 274).

Reducción de M_3 a M_2 : Sería el caso de Gómez Pereira, cuando señala que los elementos terciogenéricos, tales como los teoremas matemáticos (M_3), pertenecen al alma espiritual (M_2). Y, curiosamente, también es el caso de la escolástica, pues sus autores defienden que es la *Gracia Santificante*, en tanto que se representa como una virtud *ánimica* (como veremos oportunamente en el Capítulo 9), la que distingue al hombre de los animales, siendo Dios quien ilumina los ojos de la mente humana (Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, 1-2 q. 109 a. 1).

Reducción de M_3 en parte a M_2 , en parte a M_1 : Este es el caso paradigmático de un *espiritualismo*, que considera los elementos terciogenéricos como esencialmente dependientes tanto de su existencia *de hecho*, como de su representación fenoménica, realizada por una *conciencia* o un *yo* para poder existir. Es el caso de Gómez Pereira, como ha sabido ver González Vila:

[...] Pereira —a veces resultan un tanto cortos los vuelos de su pensamiento— no entiende de verdades «eternas». La verdad se le presenta siempre existencialmente condicionada. Para que sea una verdad que «dos y dos son cuatro» será necesario que existan «dos y dos»; y será preciso también que *pensemos* que «son cuatro». En último término una *verdadera verdad* será siempre para Pereira una verdad «de hecho». La certeza consistirá en una especie de «fe» provocada y sostenida por la presencia bruta de la realidad material y sensible. Asistimos sin duda a una fuerte «psicologización» de toda la temática gnoseológica (Teófilo González Vila, *La Antropología de Gómez Pereira*. Ed. Sevillana, Sevilla 1975, pág. 32).

Teorías que reducen a M_1 y M_3 los siguientes contenidos:

Reducción de M_2 a M_1 : Es el caso de lo que más adelante sería denominado como *behaviorismo* (Skinner, Watson), y que en el contexto de la polémica feijoniana tenía plena correspondencia dentro de las teorías del automatismo animal. Si tomamos en consideración este formalismo bigenérico, el problema del comportamiento animal ha de prescindir de cualquier «interioridad», ya sea llamada conciencia, *psique*, mente, cerebro o voluntad. En el siglo XVIII no podía plantearse el problema en los términos evolutivos de *innatismo* o de *ambientalismo*, pero sí en los términos de si existía o no alma de los brutos que no fuera simplemente materia corpórea, aunque sí dependiera *esencialmente* de esta. Tanto si se considera el ambiente como propiciador y moldeador de las conductas, como en el caso de cargar tal responsabilidad en el *genoma* (las conductas reforzadas se transmitirían a los descendientes), el conductismo actual reconocería que todo el peso de la conducta recae en aquellos contenidos considerados parte de la materialidad corpórea (M_1). Un texto de Skinner puede servirnos de ejemplo:

El análisis conductista se apoya en los siguientes presupuestos. La persona es ante todo un organismo, miembro de una especie y de una subespecie, que posee una dotación genética con ciertas características anatómicas y fisiológicas que son el producto de las contingencias de supervivencia a las cuales se ha expuesto la especie en el proceso de la evolución. El organismo se convierte en persona en la medida en que adquiere un repertorio de comportamientos bajo las contingencias de refuerzo, a las cuales se expuso durante su vida. El comportamiento que manifiesta en cualquier momento está bajo el control de un contexto actual. El individuo es capaz de adquirir ese repertorio bajo ese control debido a los procesos de condicionamiento que asimismo forman parte de su dotación genética (B. F. Skinner, *Sobre el conductismo*. Planeta, Barcelona 1986, pág. 221).

Texto que se asemeja mucho a la explicación que ofrece Gómez Pereira sobre el alma de los brutos. Pues éste, a pesar de afirmar que los movimientos de los brutos dependen en última instancia de una serie de *antipatías* y *simpatías* moldeadas por un Alma del Mundo que se identifica con Dios [Gómez Pereira, *AM*, pág.129, y Miguel Sánchez Vega, S.M. «Estudio comparativo de la concepción mecánica del animal y sus fundamentos en Gómez Pereira y Renato Descartes», en *Revista de Filosofía*, 50 (1954), pág. 384], los movimientos de los animales, en primera instancia, son efecto de un sistema motriz compuesto por el par estímulo-movimiento, al modo conductista (Teófilo González Vila, págs.50-51).

Dentro de este apartado, también habría que incluir el caso del *Gasendista* que discute sobre la naturaleza del *alma de los brutos* en la *Filosofía Escéptica* de Martín Martínez. Al menos, cuando señala la dependencia del alma de los brutos de la materia corpórea:

De ese antecedente certísimo saco yo ahora otra consecuencia: luego así como en la mente puedo concebir facultad motiva, aunque no es de su concepto primario, sólo porque no repugna: así en lo extenso, aunque no es de su concepto, sólo porque no repugna, puedo concebir lo sensitivo (Martín Martínez, *Filosofía Escéptica*, pág. 277).

Reducción de M_2 a M_3 : es el caso de aquellos autores que consideran el alma de los brutos como una porción del *alma del mundo*, considerado como orden racional (M_3). Es decir, que si los brutos actúan aparentemente de modo racional es debido a un orden externo que configura sus movimientos. Campanella, quien según el Padre Feijoo volvía racionales incluso a las plantas, pues «los cuatro Elementos son, no sólo sensitivos, sino racionales, porque el hombre que consta de ellos es racional» (B. J. Feijoo, *TC*, III, 9º, § I, 4), y los antiguos citados por Vosio (B. J. Feijoo, *TC*, III, 9º §. III, 18) y referidos por el propio benedictino son ejemplos fehacientes de esta postura. Así, los actos aparentemente racionales, *racionormfos* en palabras de los etólogos y biólogos del conocimiento, el apartado 6) de la clasificación de Habermann y Stevenson (*Diez teorías sobre la naturaleza humana*. Cátedra, Madrid 2001, págs. 289-291), atribuidos a los brutos, para estos autores no serían sino efecto de la causa primera, Dios, supuesto como orden racional (M_3) del mundo.

Reducción de M_2 en parte a M_1 y a M_3 : En rigor no puede decirse que exista un caso particular dentro de la polémica feijoniana que cumpla con esta característica. No obstante, puede señalarse una cierta modulación del anterior ejemplo de los movimientos *racionormfos*, sólo que suponiendo que tales acciones son realizadas por seres reducibles a sus cualidades corpóreas (M_1) y sobre los que actúan una serie de leyes abstractas (M_3).

Finalmente, habría que reseñar aquí las *teorías que reducen a M_2 y M_3 los contenidos de M_1* .

Reducción de M_1 a M_2 : Sería una suerte de *idealismo subjetivo*. El más claro ejemplo es la doctrina expuesta por Monsieur N en la *Propugnación de la racionalidad de los brutos*, señalando que *nosotros vemos todas las cosas en Dios*, entraría dentro de este apartado. Se supondría a los brutos simple materia corpórea (M_1) cuyos movimientos dependen de la conciencia envolvente de Dios (M_2):

El gusto del bocado no está en el bocado, que se come, sino en el paladar de quien lo come. Así hemos de discurrir de todas las demás sensaciones. Así es de la operación del perro: no es el golpe, ni el hombre realmente existente, el que determina el perro a huir, sino el hombre, y el golpe representado. Y hablando no solamente como Filósofo, sino como buen Cristiano, M. R. P. en la mayor parte de las cosas de este mundo no hay realidad, sino en la representación: solamente las cosas Divinas tienen en sí realidad verdadera (Pereira de Castro, *PRB*, §. X).

Reducción de M_1 a M_3 : este caso particular no tendría sentido dentro de la polémica, a no ser considerando a las almas de los brutos como materia corpórea (M_1) ajustada a una serie de proporciones. Sería el caso de Galeno citado por Feijoo (Feijoo, *TC*, III, 9º, § II, 15) al respecto de los *formalismos primogénéricos*, aunque contemplado desde una perspectiva distinta.

Reducción de M_1 en parte a M_2 , en parte a M_3 : Es el caso de la filosofía escolástica, que reduce las inclinaciones y deseos de los animales a un *instinto* u ordenación (M_3) que les condiciona, que a su vez está dirigido y moldeado por el Creador, es decir, Dios, en tanto que ser racional dotado de voluntad y entendimiento (M_2). Así, aunque Santo Tomás y los demás escolásticos atribuyen *alma sensitiva* a los brutos, en los casos que aparentan racionalidad no disponen propiamente de voluntad, pues carecen de racionalidad y sólo se guían por sus apetitos. Como afirma Santo Tomás:

Y adviértase que, en cuanto a las formas sensibles, no hay diferencia entre el hombre y los animales, pues del mismo modo son modificados por los objetos sensibles exteriores. Pero sí hay diferencia en cuanto a esas intenciones especiales; pues los animales las perciben tan sólo por cierto instinto natural, mientras que el hombre las percibe tan sólo mediante una cierta inclinación (*Summa Theologica*, I q. 78 a. 4).

O como señala el Padre Feijoo:

Así como la saeta (son símiles de que usa el Santo), sin tener uso de razón, es dirigida al blanco por el impulso del flechante, del mismo modo que ella se dirigiera, si fuera racional, y directiva; y el reloj por la ordenación racional del Artífice se mueve, y da regularmente las horas, como él lo hiciera por sí, si tuviese entendimiento. Todo esto lo establece sobre el fundamental axioma de que *como las cosas artificiales se comparan al arte humana, así las cosas naturales al arte divina* (B. J. Feijoo, *TC*, III, 9º, §. VI, 35).

También tenemos la doctrina de Gómez Pereira respecto a los movimientos de los brutos, basados en ciertas *cualidades ocultas* (Miguel Sánchez-Vega S.M. «Estudio comparativo de la concepción mecánica del animal y sus fundamentos en Gómez Pereira y Renato Descartes», págs. 387 y ss.), *simpatías* y *antipatías* como bien supo señalar el Padre Feijoo, frente al mecanicismo que los cartesianos atribuyen a los brutos (B. J. Feijoo, *TC*, III, 9º, § II, 11). En este caso, ambas doctrinas, la escolástica y la pereiriana, no se distinguen:

Así como es lógico que el mazo vuelva al ámbar, y lo atraiga hacia sí, y el imán al hierro, también ocurre que cuando se produce el calor las partes se difunden por un espacio más amplio y que el frío obliga a que se agrupen en un lugar más reducido (Gómez Pereira, *AM*, pág. 15).

Asimismo, estas *cualidades ocultas* están dirigidas en última instancia por Dios: «Incluso la propiedad oculta se encuentra en la condición del rebote de la cosa que rebota. [...] Porque una pelota pequeña lanzada contra una pared —y la toca— rebota en línea recta contra el lanzador, al igual que cuando es arrojada oblicuamente también ejecuta los mismos ángulos al caer. Y no se puede considerar otra causa para este evento que la naturaleza de las cosas —a cuyo

creador le pareció bien que el rebote se hiciera por ángulos del mismo género y no por otros distintos» (Gómez Pereira, *AM*, pág. 16).

a.3. Paralelismos.

Finalizaremos nuestra labor clasificatoria con la referencia a los denominados *paralelismos* (G. Bueno, *EM*, págs. 396 y ss.). Este caso de *symploké* o ligazón de las Ideas filosóficas es un esquema ontológico que se podría considerar ya caducado. De hecho, fue defendido en su momento por autores como Descartes o Gómez Pereira. Para ellos, el único paralelismo era el producido entre M_1 y M_2 , el que nombraremos como paralelismo *clásico*. Pero este caso puede ser estudiado también en el marco del tercer género de materialidad. Es decir, podemos establecer los paralelismos $M_1//M_2$, $M_2//M_3$, $M_1//M_3$. Así, el paralelismo psicofísico ($M_1//M_2$) resulta ser un caso particular de un esquema ontológico más general. Este organigrama nos permitirá así percibir las relaciones entre procedimientos en principio muy alejados en cuanto a su temática e inspiración, pero plenamente pertinentes a la hora de considerar la problemática de la Idea de Alma. Dice al respecto Gustavo Bueno:

Cuando los procesos o entidades, entretejidos ya en la *symploké*, se reducen a los géneros de materialidad, en los cuales se manifiestan, y desde uno de estos géneros, se reexpone el proceso total, en tanto que dado entre géneros, pero sin excluir al de referencia, entonces aparece la posibilidad de una correspondencia, casi punto a punto, entre unos géneros y otros. Según esto, la correspondencia no se establecería entre los fenómenos de una misma realidad tal como aparece en los diferentes géneros, un poco al modo como estableceríamos las correspondencias entre las sensaciones ópticas y auditivas de un mismo proceso vibratorio (que en realidad no puede ser el mismo, como en este caso se ve claramente, por la diferente naturaleza de las vibraciones electromagnéticas y de las mecánicas), lo que equivale a tener que inventar una tercera sustancia, ni alma ni cuerpo, pero que se manifiesta paralelamente como alma y como cuerpo, sino entre el proceso total (dado en más de un género, pero reducido a uno de ellos) y uno de sus «componentes» (el género tomado como referencia). El paralelismo no es, así entendido, una relación simétrica, aunque cada relación pueda tener su recíproca, porque las referencias cambian (G. Bueno, *EM*, pág. 397).

Este sería el caso, por ejemplo, de las ecuaciones dimensionales en Física, donde se utilizan L, T y M se usan para construir a los demás, pero ellos no se construyen, salvo por procedimiento «tautomérico», es decir, aplicado a totalidades continuas cuyas partes reproducen el todo, y que permiten una reconstrucción por vía matemática. Y también aplicables a otros campos: al Estado, en cuanto compuesto de familias; relaciones entre Estados y relaciones familiares; y también los organismos, en cuanto compuestos de células, que a su vez suponen organismos (G. Bueno, *EM*, pág. 398). En este contexto, analicemos los posibles paralelismos y sus correspondencias para nuestro caso de estudio:

Paralelismo entre M_1 y M_2 .

Paralelismo $M_1//M_2$. En este caso se toma M_1 como referencia y M_2 como reductor. Estaríamos ante el caso del *ocasionalismo* que menciona Monsieur N (Pereira de Castro, *PRB*, §. X) y la coordinación entre los fenómenos físicos y los llamados *estados de conciencia*. También la hipótesis del jesuita Guillermo

Bougeant supone coordinar los movimientos de los brutos a las acciones de los *demonios* que supone que actúan como *almas* suyas (Guillermo Jacinto Bougeant, *Amusement philosophique sur le langage des bestes*. A Paris, Chez Gisse, Rue de la Vielle Bouclerie, 1740).

Paralelismo M_2/M_1 : Sería el caso particular de Gómez Pereira: las voluntades, que no pueden percibir determinados objetos por las circunstancias exteriores, Dios hace que puedan percibir esos objetos:

También existe otra forma peculiar de observación de ciertas cosas. Por ejemplo, cuando la figura de Alejandro, o cualquier otra, ha sido pintada en el fondo de un vaso de arcilla. Si la visión fuese en línea recta, no se podría apreciar; pero si se llena con agua el recipiente, inmediatamente se ofrecerá a la vista la figura —ya que, al refractarse perpendicularmente ésta, se produce lo que se denomina perspectiva. Así, el ojo puede alcanzar las especies que no pueden ser vistas en línea recta. Y no es nada extraño que, si esto sucede por una facultad natural —que permite ver lo que no está junto a nosotros—, sea Dios el que lo concede —y resultaría absurdo afirmar lo contrario. En efecto, Dios puede actuar en la vista, según las especies, de tal manera que las que antes no actuaban, sí lo hacen al introducir agua en el vaso. Y nadie duda que la facultad de la causa eficiente puede suplir a Dios. Sin embargo, el agua que ha llenado el recipiente ha podido producir el conocimiento intuitivo —aunque antes no se haya visto la figura. Por consiguiente, Dios actúa en la vista hasta el punto que, incluso, se hace visible lo que no se observaba (conocía) con anterioridad (Gómez Pereira, *AM*, pág. 30).

Paralelismo entre M_1 y M_3 .

Paralelismo M_1/M_3 : Se trataría del ajuste entre los movimientos animales y humanos con determinadas figuras *racionormfas*. Nos encontraríamos ante cierto caso particular del *alma* como proporción del cuerpo, sólo que también aplicado al hombre (Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofía Española*, Tomo I. B.A.C., Madrid 1956, págs. 559-568).

Paralelismo M_3/M_1 : Sería el caso del ajuste de los conceptos matemáticos con el mundo empírico, aunque este mismo *paralelismo* puede formularse como realizado entre M_1 y M_2 , por lo que aquí no lo analizaremos.

Paralelismo entre M_2 y M_3 .

Paralelismo M_2/M_3 : Sería el caso, en determinadas ocasiones, de la doctrina que supone las *almas* de los brutos como ajustadas a una serie de proporciones racionales, que marcan sus acciones en cada momento. Es una modulación de los casos de Campanella (B. J. Feijoo, *TC*, III, 9º, § I, 4) y los antiguos citados por Vosio (B. J. Feijoo, *TC*, III, 9º §. III, 18) ya citados.

Paralelismo M_3/M_2 : Supondría convertir los teoremas científicos o las doctrinas teológicas filosóficas, &c., en virtudes propias del *alma racional*, incluyendo aquí incluso a los brutos como racionales, aunque su capacidad para percibir las abstracciones sea nula. Es el caso de la obra que cita Pereira de Castro, titulada *Anima Brutorum secundum sanioris Philosophiae canones vindicata* (Pereira de Castro, *PRB*, §. XXXI., 223).

b. Criterios de clasificación temática.

Una vez clasificadas las diversas teorías sobre el Alma que se manejaban en la época de Feijoo, habría también que contextualizar el problema del *alma*,

teniendo en cuenta la relación entre la Idea de Alma y otras Ideas filosóficas, lo que en términos de la Historia de la Filosofía suele ser llamado «Historia temática». Desde el materialismo filosófico, se supone que no hay espacio para entidades inmateriales, por lo que muchas de las Ideas que se mantienen relacionadas con el problema del Alma (Cuerpo, Espíritu, Conocimiento, Deseo, &c.) se presentan en forma de dualismos de carácter un tanto metafísico (Cuerpo/Espíritu, Conocimiento/Deseo, &c.). Por ejemplo, se suele considerar que el alma es la forma del cuerpo, que el espíritu es ser simple e inmaterial, como la forma, &c. Estos pares de conceptos los consideraremos como «conceptos conjugados» (G. Bueno, «Conceptos conjugados», *El Basilisco*, 1 (1978), págs. 91-92), según la concepción del materialismo filosófico. La relación del Alma con otras Ideas filosóficas la reduciremos a los siguientes pares de conceptos, los cuales explicaremos a continuación:

- Alma/Cuerpo.
- Conocimiento/Acción (Deseo).
- Conocimiento/Pasión (Sentimiento).

Suponemos estos tres pares de conceptos como claves para desentrañar la naturaleza de la Idea de Alma, considerando que el resto de pretendidos sinónimos están ya absorbidos en cualquiera de estas Ideas o modulaciones suyas (por ejemplo, la *psique* equivaldría al alma sensitiva ya desde la antigüedad clásica; la Conciencia o la Mente estarían incluidas en el Alma racional o Espíritu). A continuación explicaremos la naturaleza de las oposiciones citadas, para caracterizar la historia temática de estos conceptos.

Una posible objeción que podría realizarse a nuestra clasificación ontológica es que la selección de Ideas filosóficas aquí realizada es arbitraria, y que podrían elegirse otras muchas. Nada más lejos de la realidad a nuestro juicio. La selección está justificada a partir del material empírico que históricamente los propios sistemas filosóficos nos han aportado, perfectamente sintetizados en la *Historia Temática* que representa la voz «Soul» en *The Great Ideas. A Syntopicon of Great Books of the Western World*, Tomo III [1ª edición de 1952. Encyclopedia Britannica, Chicago, 1977, págs. 791-810]. Toda la tradición filosófica, salvo excepciones, habla de la división de la Idea de *Alma* en las tres citadas facultades, algo que podemos confirmar en la consulta del artículo «Alma» (*Enciclopedia Espasa*, Tomo 4, págs. 772-777), que en su parte final incluye una tabla en la que se expone un esquema que podríamos considerar una suerte de *historia temática* de la Idea de *Alma* y sus «facultades»: *conocimiento, sentimiento y deseo*.

Estas y otras *reliquias y relatos* encontramos en tales temas como fundamentales a la hora de analizar *el problema del Alma*. Sabemos incluso que las cuestiones relacionadas con la Idea filosófica de Conocimiento han estado ligadas tradicionalmente a las cuestiones relacionadas con la Idea de Alma y, más genéricamente, a las concepciones filosóficas sobre el hombre, más tarde designadas bajo el rótulo de la disciplina «Antropología Filosófica» —para

entender la distinción entre la «Filosofía del hombre» y la «Antropología filosófica», ver G. Bueno, «La Historia de la Antropología como problema», Prólogo a Elena Ronzón, *Antropología y antropologías*. Pentalfa, Oviedo 1991; págs. 9-25. Y también Elena Ronzón, *Sobre la constitución de la Idea moderna de Hombre en el siglo XVI: el «conflicto de las facultades»*. Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2003.

Junto a estos problemas, emerge el fundamental, la Idea de un Alma humana como elemento racional; el hombre como ser dotado de *logos*, tal y como expresaba Aristóteles. Incluso algunos autores han sido más radicales aún al afirmar que el hombre no es un animal racional, sino que es el «animal que conoce», como sucede con Gómez Pereira (*AM*, pág. 3). Aun así, la tradición escolástica consideraba comunes a hombres y animales las facultades sensibles internas, la *combinatoria*, la *memoria* o *reminiscencia* y la facultad *estimativa* (o *cogitativa* en el caso de los hombres). Es decir, según la escolástica, los animales son capaces de la *aprehensión* o de captar la especie sensible, de «estimar» su naturaleza, aunque no pueden afirmar su verdad o falsedad, que es la característica del *juicio* o *proposición*, formada gracias a la facultad discursiva, el *logos*, que diferencia (supuestamente) de forma tajante a hombres y animales.

En nuestro caso, lo que importa es el análisis de la división trimembre de la que forma parte el Conocimiento en la Metafísica tradicional. Es decir, una parte de la sustancializada Idea de Alma, que junto al Deseo y al Sentimiento desarrollarían las funciones de los seres vivos: nutritivas, volitivas y también intelectivas en el caso del hombre. La fuerza de esta nomenclatura ha sobrevivido incluso a la crítica de la Metafísica. De hecho, en la crítica de Kant a la Idea metafísica de Alma, realizada en la «Dialéctica Trascendental» de su *Crítica de la Razón Pura* (1781) [edición de Alfaguara, Madrid 1998, B 341-B 399 y ss.], éste se ve obligado a mantener las tres facultades mencionadas, la facultad de *desear* (volitiva), la de *conocer* (cognoscitiva) y la de *sentir* (sentimental), como herencia de esa misma metafísica, y como respuesta a la pregunta fundamental de su crítica: *¿Qué es el hombre?*

Más tarde, los neokantianos, caso de Guillermo Dilthey, centrándose en la facultad de conocer, dirán que el hombre es quien dota de sentido al mundo, en una suerte de hermenéutica de la experiencia vital (Ver José Luis Villacañas, *Historia de la Filosofía Contemporánea*. Akal, Madrid 1997, págs. 125-126). Y esta concepción perdurará en la mal llamada filosofía de «fin de siglo XX», que incluye la postmodernidad filosófica y la hermenéutica. Para estas corrientes, la naturaleza humana está basada en el lenguaje, el viejo *logos* aristotélico: según afirman, el mundo del hombre se reduciría a discurso, experiencia comunicativa, que no es sino la famosa facultad cognoscitiva de la Idea metafísica de *Alma*, aún perdurable en el tiempo (Rogelio Trigg, *Concepciones de la naturaleza humana. Una introducción histórica*. Alianza, Madrid 2001, págs. 264-265).

Con estos antecedentes, consideramos plenamente justificada la elección de los citados términos y no otros, como Ideas filosóficas que recogen lo esencial del problema. Es más, quien desee impugnar nuestra elección tendrá primero que

demostrar que las diversas teorías filosóficas sobre el Alma que se han compuesto históricamente, no tomaban como base fundamental estos términos, sino que eran otros diferentes los que ocupaban la parte central de sus disertaciones. En base a esta importante aclaración, procederemos a desgranar los pares de *conceptos conjugados* que se manejan en esta temática filosófica.

b.1. Alma/Cuerpo.

Esta oposición lo es en realidad entre la materia corpórea (M_1) y la Idea de *Alma*, considerada como una sustancia inmaterial y simple. Pero como sabemos que la materia no es enjuiciable solamente siguiendo este *formalismo primogenérico*, esta oposición lo es realmente entre una multiplicidad de partes variables, *partes extra partes* en el sentido de Descartes, frente al *Espíritu*, que es considerado por Pereira no sólo como una sustancia simple, sino como la única sustancia de tal naturaleza.

En este trabajo identificaremos la Idea de Espíritu con el *alma racional*, atribuida a la persona humana, en tanto que es la única parte del alma distinta del cuerpo, o que es calificada por diversos autores como capaz de subsistir sin él. Este es un caso de estudio muy importante, pues lo que digamos del resto de partes del Alma, nos afectará directamente a lo que digamos del Espíritu. Sobre el dualismo aquí estudiado, podemos representar aquellas posturas que lo consideran un auténtico dualismo, es decir, las posturas *metaméricas*, que oponen ambos conceptos como si fueran dos bloques comunicables, enterizos, y las que lo consideran un falso dualismo, las *diaméricas*, que suponen ambos conceptos como divididos en varias partes, a través de las cuales se relacionan. La visión metamérica conecta los dos términos del siguiente modo:

Yuxtaposición: Se suponen alma y cuerpo como dos sustancias separadas cuya unión se decreta *ad hoc*. En este caso tanto el hilemorfismo de la tradición aristotélico-escolástica y el ocasionalismo de Gómez Pereira, que aquí coinciden plenamente. También entraría aquí, lo que da prueba de la incapacidad de todas estas doctrinas para dar cuenta del problema del *alma*, la teoría de Bougeant sobre las almas de los brutos como demonios. Y también, curiosamente, el caso de Feijoo:

Digo, pues (empecemos por aquí), que si se me pregunta si el alma del bruto es materia o es espíritu, responderé que ni uno, ni otro. Pero si se me pregunta si es material, o espiritual, responderé que determinadamente es material. [...] Así generalmente se debe pronunciar que las formas substanciales (lo mismo digo de las accidentales) que ponen los Aristotélicos, ni son materia, ni espíritu. Y lo mismo deberán decir los Cartesianos de las modificaciones de la materia, que señalan como equivalentes a las formas Aristotélicas. La figura cuadrada, v.gr. no es espíritu, tampoco es materia; porque como la materia siempre es la misma, siempre subsistiría la misma figura (B. J. Feijoo, *TC*, III, 9º, §. VIII, 62).

Posición que, como podemos comprobar consultando la *Filosofía escéptica* del Doctor Martín Martínez, coincide con el aristotelismo clásico:

Aristotélico. He reparado, que en todos vuestros discursos confundís, y equivocáis lo que es *material* con lo que es *materia*, siendo cosas muy distintas. La Alma del Bruto no es *espíritu*; pero ni es *materia*; sólo si *entidad material*: al modo, que, según Cartesio, las modificaciones de la materia (v. g. la *figura redonda*) ni es espíritu, ni es materia, sino modo material, pues quedando la misma materia, suele faltar la tal figura; y la figura tiene virtudes, que no tiene sola la materia (Martín Martínez, *Filosofía Escéptica*, pág. 293).

Articulación: Se supone el cuerpo como equivalente al alma, o viceversa. Este sería el caso de Aristóxeno y Galeno, que conciben el alma como la armonía de las diversas partes del cuerpo.

Fusión: Alma y cuerpo, para ser entendidos, necesitan ser fundidos en un tercer elemento, o al menos conocer una sustancia intermedia para entenderse. No es el caso del Padre Feijoo, quien, frente al ocasionalismo cartesiano, concibe el alma de los brutos como un medio entre materia y espíritu. De este modo, el nexo entre el cuerpo y el espíritu o alma racional estaría en el alma de los brutos, en tanto que seres de una racionalidad inferior al hombre. Es interesante ver cómo este esquema ya fue señalado por Natividad Regnault:

¿No es más cierto aparentemente que el Alma de las Bestias es una substancia que ni es realmente espíritu, ni realmente cuerpo? ¿Una tercera especie de substancia, únicamente susceptible de pasiones y conocimientos sensibles [...] sin reflexión sobre los conocimientos, sin deliberaciones, sin balbuceos, sin mérito, y en consecuencia destinada a vivir unida al cuerpo! (Natividad Regnault, *Les entretiens physiques d'Ariste et d'Eudoxe ou Physique nouvelle en dialogues*. París, Chez Jacques Clouzier, 1732. Tomo 4, pág. 68).

Reducción: O bien el espíritu se reduce al cuerpo, como es el caso del materialismo corporeísta, o bien el cuerpo se reduce al espíritu. También es el caso de Teodoro de Almeida, que reduce el alma de los brutos a la acción mecánica de los llamados *espíritus animales*. O el materialismo corporeísta más corriente, tal y como lo muestra Feijoo:

Muy lejos están de asentir a este error, yo lo confieso, aquellos Filósofos, que concediendo a la materia facultad para sentir, se la niegan para entender. Pero sin ser ésa su intención, prestan un gran auxilio a los Sectarios de él. Explicome. Los Filósofos *Atomistas*, cuanto tratan del alma de los brutos, no se la niegan con el rigor que los Cartesianos, pero les conceden una alma, que no lo es sino en el nombre, porque todas es materia, y nada más. Dicen, que es una porción la más sutil de la materia, la más tenue, más movible, más espiritosa. *La flor de la materia* la llama Gasendo. ¿Pero de qué sirve esta metáfora en un asunto meramente filosófico, en que no se pretende el ornato de la Retórica, sino la indagación de la verdad? (Feijoo, «Que no ven los ojos, sino el alma, y se extiende esta máxima a las demás sensaciones», *CE*, IV, 26^a, 22).

Esquema de conexión diamérico.

En este caso, podríamos interpretar como esquema de conexión *diamérico* el de Simias y Cebes, que podría ser equiparable al de Aristóxeno y Galeno ya mencionado, aunque por supuesto ya no interpretado como esquema de articulación. En este caso, habría que invertir sus afirmaciones. Brevemente: habría que afirmar que sólo desde el *alma* se pueden definir las distintas partes

del cuerpo y su *eukrasia* o buena disposición —sobre la temática de la relación alma/cuerpo en la medicina antigua, disponemos del análisis de la *eukrasia* realizado por Víctor Álvarez Antuña en su tesis doctoral, *Medicina y Psicología en la primera ilustración española: el problema de la relación alma/cuerpo en la obra divulgadora del Padre Feijoo (1676-1764)*. Universidad de Oviedo, 1989, págs. 132-159—. No podemos extendernos en este apartado sobre los conceptos Cuerpo/Alma, pues para analizarlo más extensamente vamos a necesitar de otros referentes gnoseológicos y otro contexto más preciso, como veremos más adelante.

b.2. Conocimiento/Acción (Deseo).

Analizamos este dualismo debido a que tanto el conocimiento como la acción son partes del alma, junto con la característica *Pasión* (alma sensitiva o *psyche*). La famosa distinción trimembre de alma concupiscible, irascible y racional que Platón formula en la *República*, y que es mantenida incluso por Ortega en su artículo «Vitalidad, Alma, Espíritu» (José Ortega y Gasset, «Vitalidad, Alma, Espíritu», en *El Espectador*, Tomos V y VI [1926-1927]. Espasa Calpe, Madrid 1966, págs. 64-106), entra en juego en el dualismo que estudiamos a continuación. Tenemos un caso de conceptos conjugados dos a dos. Por un lado, Conocimiento/Acción. Por otro, Conocimiento/Sentimiento. En el caso del hombre, el conocimiento y la acción, junto a la pasión, son consideradas habitualmente en la tradición filosófica como las tres *facultades* principales del alma, en una suerte de análisis metamérico de *fusión*, que une conocimiento y acción en el alma, el tercer elemento, como facultades suyas (siendo el mismo caso el de las facultades secundarias, como la imaginación, la estimativa, &c.). Y no olvidemos que la facultad cognoscitiva, en el caso de Pereira, es la única identificable con el alma. Tendremos, por lo tanto, Conocimiento, Acción y Pasión como conceptos conjugados dos a dos. Tenemos también, en el caso de Conocimiento/Acción, ejemplos de otros esquemas de articulación *metamérica*.

Yuxtaposición: Sería el caso del escepticismo de Martín Martínez, que supone ambos conceptos (*alma racional* como conocimiento y las acciones del individuo) y relacionados en el hombre, pero duda de la forma en que están unidos *alma* y *cuerpo* en los brutos, y por lo tanto de sus virtudes cognoscitivas. Al no afirmar positivamente nada concreto sobre ellos, ha de suponerlos unidos sin ninguna justificación especial:

¿Acaso nos ha revelado algún Perro lo que le pasa en su interior, y que cuando aúlla, siente?
¿O que sus frases, y movimientos son hijos de su pensamiento, e idea, y no de la estupenda correspondencia de líquidos, y sólidos de su organización?

Esto es por un lado, por otro ¿es posible, que tan patentes señas de conocimiento, industria, cautela, dolor, vergüenza, fuga, amor, docilidad, y aun racionación, que observamos en las bestias sagaces, como en los Elefantes, Monos, Zorras, y otros, son efectos sólo maquinales, sin Alma en cierto modo racionante, o a lo menos sensitiva? Ved, señor Aristotélico, si es bastante fundada la duda, y bastante prudente la profunda cuestión sobre que vosotros, fiados en la serenidad de un supuesto, pasáis a pie enjuto (Martín Martínez, *Filosofía Escéptica*, 1750, pág. 268).

Reducción: Sería el caso del *habitus conclusionis* aristotélico-escolástico, una suerte de práctica teórica, en la que pesa más, dentro de la dualidad aprehensión/juicio, el juicio.

Articulación: La voluntad (o praxis) es el instrumento del entendimiento; en el caso de Gómez Pereira, el alma como piloto del cuerpo. Sin embargo, éste es un caso límite, pues también sabemos que la tradición escolástica supone que es el entendimiento quien configura la voluntad. Así, no hay hombre de buen entendimiento que no lo sea también de buena voluntad. Los animales, en cambio, no tendrían voluntad sino simple apetencia. Recordemos el texto ya citado de Feijoo donde expone el parecer de Santo Tomás. De hecho, podría decirse que, del mismo modo que los cuerpos humanos son guiados en el *ocasionalismo* por la coordinación del *espíritu*, en el caso de los animales, es Dios el que, en un esquema de *articulación*, guía a los brutos para que realicen sus acciones. Aquí entrarían todas las teorías, como la que propone Monsieur N, que señalan como impulsor de los movimientos de los brutos al *instinto* o movimiento natural:

Contra ese instinto dice V. R. en el §. 4 n. 24 que, casi sin pensarlo, había superado el atolladero de esta cuestión, conviene a saber: el recurso de que los Brutos obran no por inteligencia, sino por instinto: que esto se respondía hasta ahora, y nada más, al argumento, que se hacía de aquellas admirables acciones, que más acreditan la industria, y sagacidad de los Brutos, y en este atolladero se enredaba el argumento de modo, que no pasaba adelante. Mas que, desentrañadas las cosas, se ve, que este recurso no basta para responder al argumento, que hace; porque la voz instinto no tiene significación fija, y determinada, o por lo menos no se le ha dado hasta ahora. Me parece que V. R. muy lejos de haber superado el atolladero, tiene tropezado en él fuertemente, ni lo ha de superar con facilidad (Pereira de Castro, *PRB*, §. IX).

Esquema de conexión diamérico.

Dentro de los esquemas *diaméricos*, no encontramos ninguno que se ajuste dentro de la polémica feijoniana. En cualquier caso, tendríamos la versión que da Leibniz: la voluntad o apetición es la que organiza y conforma las nuevas percepciones que la mónada sufre en su actividad (Godofredo Guillermo Leibniz, *Monadología* [1721]. Pentalfa, Oviedo 1981, párrafo 15). Mención especial, dentro del esquema de conexión *diamérica*, que reconstruiría positivamente la tesis leibniziana, merece la disciplina actualmente conocida como Biología del Conocimiento, con especial mención a los chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela.

Aunque su famosa declaración de intenciones «todo hacer es conocer y todo conocer es hacer» (Humberto Maturana y Francisco Varela, *El árbol del conocimiento*. Debate, Madrid 1990, pág. 21) se sitúa en el esquema de *reducción*, o incluso en el de *fusión* (todo hacer y conocer se dan en el lenguaje), los esquemas de acoplamiento estructural de los seres vivos, en tanto que *sistemas autorreferenciales*, definen nuevas formas de percepción. Por ejemplo, en el caso de los sistemas autorreferenciales de tercer orden, los rebaños o manadas de animales se forman por la interacción de distintas voluntades. Y una vez constituido el rebaño, es su propia estructura la que determina las funciones de percepción de cada individuo, de tal modo que su interacción genere un nuevo

dominio de fenómenos que no está al alcance de un individuo aislado, debido al reparto de roles (olfatear, otear, enseñar los dientes como amenaza) realizado en el seno del grupo (*El árbol del conocimiento*, págs. 162-163). En todo caso, este esquema habremos de estudiarlo con más detenimiento en adelante.

b.3. *Conocimiento/Pasión (Sentimiento)*.

Siguiendo el mismo modelo, para este par de conceptos tenemos los siguientes casos:

Yuxtaposición: La famosa sentencia de Aristóteles, *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, sería un caso paradigmático de esta concepción. Valdría tanto para el caso de que el esquema cognoscitivo aprehensión/juicio/raciocinio se aplicara a los hombres, como realiza el jesuita Francisco Javier de Idiáquez («Animadversio in magistrum Feijoo circa brutorum rationalitem», en *Cursus Philosophicus*, 1747-48, fol. 240v), como para el caso de los animales, como señala Pereira de Castro a propósito de su maestro Teodoro Franco:

Frano aprueba el llamar juicios a los actos de las potencias materiales cognoscitivas (*tract. de Anima p. m. 294*). Ni pueden dejar de ser aprehensiones, o juicios. [...] Supongo lo segundo con v.m. que la Lógica, aunque principalmente dirige el discurso, también dirige, y tiene por objeto inmediato la aprehensión, y el juicio. Esto supuesto, digo, que según su argumento *supra*, el juicio, con que el perro conoce su dueño v. gr. es de la misma clase, y orden del juicio de los hombres (Pereira de Castro, *PRB*, §. XXVI, 201).

Reducción: El conocimiento se reduce a la pasión. Es el caso de los empiristas o *escépticos* como Martín Martínez, la pasión se reduce al conocimiento:

Por lo que toca a no conocer las substancias espirituales, tampoco nosotros las conocemos por especies propias, sino por ajenas, y corpóreas; y así, ideamos al Ángel en figura de un hermoso agilísimo Mancebo; y este conocimiento debajo de especie corpórea, y sensible, no es de más perfección, que el de los Brutos (Martín Martínez, *Filosofía Escéptica*, pág. 286).

También lo manifiesta así Gómez Pereira, que afirma que el conocimiento es un simple cambio de estado del *Yo*. O la pasión al conocimiento, como en el caso de Monsieur N:

Esta Filosofía es de nuestros nuevos Peripatéticos, que la sacaron de San Agustín, y del Filósofo Platón. Lindamente la explica el Señor Antonio Arnaud Doctor de Sorbona, defensor acérrimo, que fue de la verdad, y de la Religión en su libro *De las Ideas verdaderas, y falsas*. Pero, a mi parecer, aún mejor lo explicó el R. P. Nicolás Malebranche de la Congregación del Oratorio en su libro: *Busca de la verdad*, y en otro, que tiene por título: *Conversaciones sobre la Metafísica*. Y aunque los dos sean diversos en algunas cosas, ambos siempre concuerdan en este punto, que el objeto próximo, e inmediato de nuestras percepciones, y sensaciones no es ese objeto, que parece a nuestra vista, existente realmente fuera de nosotros: ese pretendido objeto es remoto, contingente, y solamente causa ocasional de nuestras sensaciones. [...] Aun sin recurrir a este sistema, por los mismos viejos Peripatéticos se responde muy bien al argumento por el instinto, o movimiento de los órganos en el cerebro del animal, el cual movimiento, una vez impreso, se conserva, y renueva por los efluvios del mismo objeto, sin que sea necesario en cada sensación la presencia física del mismo objeto, que imprimió una vez ese movimiento, como mejor lo explicaré más abajo (Pereira de Castro, *PRB*, §. VIII).

Fusión: Sería el mismo caso que en el del par Conocimiento/Acción: ambos conceptos serían *facultades* del alma, concepto en el que se sitúa fundamentalmente la filosofía escolástica, como el caso de Francisco Javier de Idiáquez, cuando señala la fantasía o estimativa como propiedad del *alma sensitiva* en los brutos (Idiáquez, *Cursus Philosophicus*, fol. 240v) y el propio Padre Feijoo (B. J. Feijoo, *TC*, III, 9º, §. V, 26), entre otros.

Esquema de conexión diamérico.

Como esquema de conexión *diamérico*, no encontramos ninguno del que servirnos en la polémica representada, por lo que habremos de citar un ejemplo actual, del que luego nos serviremos para nuestro análisis. Nos referimos al caso de los etólogos y la importancia de los rituales de apaciguamiento de ciertas especies animales, que suponen la interacción de los distintos miembros del grupo, algo también destacado por los ya citados Maturana y Varela y otros etólogos. Así, las diversas determinaciones filogenéticas de la conducta animal necesitarán del aprendizaje ontogenético (H. Maturana y F. Varela, *El árbol del conocimiento*, págs.162-163) (individual), que sólo se consigue mediante la interacción social de los distintos individuos (como las que se manifiestan en I. Eibl Eibesfeldt, *Amor y odio. Historia natural del comportamiento humano*. Salvat, Barcelona 1994).

Vemos entonces que las distintas teorías, una vez clasificadas en distintos tramos o partes, cometen el error constante de sustancializar conceptos que son perfectamente asimilables y comprensibles desde la perspectiva de otras disciplinas, como la Etología o la Biología del Conocimiento. Suponiendo, como ya sabemos, que ello no nos lleva a afirmar ningún tipo de reduccionismo, tenemos no obstante que partir de estas determinaciones para reconstruir no sólo aquello que pueda ser la Idea de Alma en el presente, sino también otras Ideas filosóficas presentes en los *conceptos conjugados* y sus variantes clasificadas, para más tarde encontrar un referente positivo desde el que entender teorías tan alejadas en el tiempo.

Sin embargo, en este momento hemos de analizar con mayor detenimiento algunas de las Ideas filosóficas que intervienen en la configuración de estos *conceptos conjugados*, cara a explicar cuál es el tipo de teorías que se manejan en esta polémica, su mayor o menor *espiritualismo* o *materialismo*, utilizando la clasificación ontológica que ya hemos realizado en este Capítulo 8.