

Capítulo 9

Análisis de Ideas filosóficas clave en la polémica feijoniana (I): la Idea Filosófica de Alma Racional o Espíritu

«El Ser del Espíritu no consiste, como el de la piedra, en «estar ahí», sino, por el contrario, en «estar en sí y sobre sí». Esto que Hegel insinúa se advierte muy bien en el hombre, que es, a la par, término de la Naturaleza e iniciación del Espíritu. Realidad fronteriza y oscilante, el hombre es unas veces lo uno, y otras, lo otro. Por eso distinguimos cuando el prójimo «está fuera de sí» — y decimos: “¡Qué animal!”, y cuando “está sobre sí” — y decimos: “¡Qué espíritu!”.» José Ortega y Gasset

1. Contextos mundanos de la Idea filosófica de Espíritu.

«Espíritu» es un término con gran difusión en contextos mundanos, y puede que tanto o más confuso que el término «Alma», que ya hemos comenzado a analizar anteriormente, y continuamos en realidad aquí analizando una de sus vertientes. Sin embargo, y a pesar de toda esa confusión, partimos con una clara ventaja: al haber realizado una clasificación exhaustiva de los términos relacionados con el Alma, siendo uno de ellos el Espíritu, en tanto que *alma racional* y emparejada con el *cuerpo* como *concepto conjugado* —en el ya citado artículo de G. Bueno, «Conceptos conjugados», *El Basilisco*, I (1ª época) (1978), pág. 92—, el camino queda más despejado.

No obstante, en este capítulo hemos de dedicarnos de modo más exhaustivo y no sólo clasificatorio a analizar esta Idea filosófica. Es bien sabido que el Espíritu no puede reducirse a ser simplemente el *alma racional* , pues éste es sólo un caso particular dentro de sus múltiples acepciones. De hecho, la definición más genérica de Espíritu no es *alma racional* , sino «sustancia distinta del cuerpo». Estos extremos podemos comprobarlos consultando los diccionarios más comunes, comenzando por el *Diccionario de la Real Academia española* de 1726, del que sabemos que Feijoo tenía a mano algún ejemplar —ver Agustín Hevia Ballina, «Hacia una reconstrucción de la Librería particular del Padre Feijoo», en *Studium Ovetense* , IV (1976), pág. 144—. Así, en el propio *Diccionario* se dice:

Muchas veces se toma por viveza, espíritu, y una cierta especie de aliento, que da vigor, y hace sobresalir lo que se dice y habla. Dícese con propiedad de el Orador que perora con energía y viveza, del Músico que canta con espíritu y aire, del Cómico que representa con

afecto y gallardía, y acompaña con acciones propias lo que dice: y así de otros que animan con la expresión de lo accionado lo que la voz pronuncia: de los cuales se dice que peroran, cantan, y representan con alma [«Alma» en *Diccionario de la lengua castellana* (1726), págs. 221-223].

Fijémonos que en esta definición se habla con propiedad de «cierta especie de aliento, que da vigor, y hace sobresalir lo que se dice y habla». Parece entonces que aquí el *espíritu* se considera como «principio de la vida, y, por consiguiente, alma individual» (Andrés Lalande, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, Tomo 1. Librería El Ateneo, Buenos Aires 1953, pág. 395). De hecho, existe la posibilidad de contemplar el *espíritu* como una entidad cercana al cuerpo, o como unos corpúsculos más sutiles, los denominados *espíritus animales* (Vid. «Espíritus animales» en *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, Tomo 22, págs. 277-279). Es el caso de las definiciones que aporta Francisco Sobrino en su *Diccionario*. Por ejemplo, cuando el erudito español habla de *espiritualización*, se refiere a la conversión de un cuerpo en espíritu natural o materia más volátil. Veámoslo:

Spiritualisation, Espiritualización, voz química. Lat. *Spiritualisatio*.

Spirituel, elle, Espiritual, ser que no tiene cuerpo, espíritu. Lat. *Corporis expers* (*Nouveau Dictionnaire François, espagnol et latin*. Tome Troisième, A Anvers, Aux dépens des Freres de Tournes, 1769, pág. 462).

Spiritualisation, Término de la Química. Acción por la cual se exhalan los espíritus de un cuerpo natural, *Espiritualización* (Francisco Sobrino, *Dictionnaire nouveau des langues françoise et espagnole; ...* Cuatrieme edition. Tome second. A Bruxelles, chez Henri Albert Gosse & comp. Libraires & Imprimeurs, 1744, pág. 528).

Sin embargo, manteniendo estas definiciones, habría que reducir el espíritu a ser simplemente el *alma*, en tanto que entidad *distinta del cuerpo*. En este sentido, el *Diccionario de ciencias eclesiásticas* también nos ofrece una distinción entre *alma* como principio vital y *espíritu* como principio algo distinto del cuerpo:

La dificultad principal consiste no en entender la existencia de los espíritus puros, sino en apreciar la diferencia que hay entre *espíritu* y *alma*. Ciertamente son palabras sinónimas que designan la misma idea, pero sin embargo se comprende que aunque una y otra significan la parte inmaterial del hombre, es sin embargo con alguna diversidad. El *alma* indica propiamente la vida interior, anímica, forma informante del cuerpo para todas sus operaciones animales o vitales, pero el *espíritu* se refiere más propiamente a la vida psíquica o a la parte más elevada de nuestro ser, en cuanto inteligente y volente («Espíritu» en *Diccionario de ciencias eclesiásticas*, Tomo cuarto. Imprenta Domenech, Valencia 1886, pág. 270).

Es de destacar que en español el *espíritu* no tiene las connotaciones del *spirit* inglés o el *esprit* francés. Durante la época moderna, como veremos en capítulos posteriores, las únicas voluntades consideradas como existentes (ya ni siquiera se considerarán las apetencias de los brutos como propias de un ser vivo) serán Dios y el Hombre, en tanto que a éste se le define con la misma naturaleza que las inteligencias angélicas, como *esprit*. Este viraje conceptual, propio de la Edad Moderna, se acusa mucho más si vemos que entre el *espíritu*

castellano y el *esprit* francés hay grandes diferencias de significado. Mientras el primero designa la «sustancia espiritual», o una especie de «don sobrenatural» y «prontitud en discurrir», el segundo significa «ingenio» o «entendimiento», «agudeza» y «sutileza». Como aquí podemos observar:

Hay que notar acerca del buen uso de esta voz que existen notorias diferencias entre sus acepciones francesas y las castellanas. En francés, *esprit* significa *ingenio o entendimiento, agudeza y sutileza*; pero en castellano no puede tener jamás estas acepciones. En buen romance, *espíritu* ha de limitarse a significar *substancia espiritual, alma racional, don sobrenatural, virtud, brío o esfuerzo, prontitud en discurrir, genio e inclinación, vigor natural que alienta al cuerpo humano, vapor sutilísimo que se exhala de una cosa, agente extraño superior y cosa perteneciente al alma justa*. Los franceses extienden la significación de esta voz a los conceptos de *talento, gracejo, imaginación, &c.*, y los pésimos hablistas castellanos de hoy escriben dichos espirituales, *la sutil espiritualidad, escribir espiritualmente, ser hombre de espíritu, ser un espíritu inquieto, admitir las ideas de todos los espíritus, seguir el espíritu público, tener espíritu de contradicción, tener el espíritu abierto, cerrado, obtuso, &c.*; sin notar que, al escribir así, no hacen más que traducir pésimamente de la lengua francesa, menospreciando el uso de la tradición y de los clásicos castellanos. Así, nuestro Capmany anduvo acertadísimo al traducir el *esprit* francés por *ingenio, don, juicio, imaginación, entendimiento, tino, talento, capacidad, genio*, que son las acepciones que en buen castellano caben a este vocablo («Espíritu» en *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, Tomo 22. Hijos de J. Espasa, Barcelona 1924, pág. 266).

a. Definiciones filosóficas de Espíritu.

Sin embargo, también en España se utiliza la definición de *ingenio* como similar a *Espíritu*. Este es el caso del médico Juan Huarte de San Juan en su *Examen de ingenios*. Lejos de acercarse a esa definición hacia una sustancia espiritual, está más cerca de una perspectiva materialista, pues supone que el *ingenio* no es solamente una *intuición*, o un entendimiento separado del cuerpo, como lo suponía Descartes, sino el manejo, manipulación y construcción de elementos. Como señala el lingüista norteamericano Noam Chomsky:

En el curso de sus reflexiones, Huarte vino a maravillarse ante el hecho de que la palabra *ingenio*, corriente en el español de la época para describir la «inteligencia», tenía, al parecer, la misma raíz latina que varias palabras que significan «engendrar» o «generar» (*gigno, ingigno, ingenero*). Esto, a su juicio, daba la pista acerca de la naturaleza del entendimiento. Según Huarte, en efecto, «los hombres heroicos y de alta consideración» que inventaron el nombre apropiado a esta cosa le dieron el de *ingenio* porque «hallaron que había en el hombre dos potencias generativas: una común con los brutos animales y plantas, y otra participante con las substancias espirituales». «El entendimiento es potencia generativa», y «tiene virtud y fuerzas naturales de producir y parir dentro de sí un hijo, al cual llaman los filósofos naturales *noticia o concepto*». De hecho la etimología de Huarte no es muy acertada; su atisbo, sin embargo, es realmente considerable (Noam Chomsky, *El lenguaje y el entendimiento*. Planeta Agostini, Barcelona 1992, págs. 28-29).

Asimismo, Chomsky señala los tres grados o niveles de inteligencia postulados por Huarte: los dos primeros son el del *ingenio dócil* o empírico, y el de la inteligencia humana normal, que puede entender, mediante estudio, el ser de las cosas y su finalidad. Los dóciles, según la exposición de Chomsky, son ingenios

«capados», incapaces de generar calor para la sabiduría. El segundo ingenio es el de la inteligencia humana normal, capaz de trascender con mucho la capacidad creadora de lo empírico. Aunque más tarde, con el tercer tipo de ingenio, se destapa una tendencia espiritualista, pues supone que la más elevada consideración del *ingenio* es la de aquellos que alcanzan cosas tan delicadas y prodigiosas que jamás percibieron: los artistas y poetas. Es el ingenio más sutil, aquel que alcanzan aquellos que, sin arte ni estudio, logran cosas tan prodigiosas que ningún hombre hizo. Es la capacidad creadora, el ejercicio de la imaginación *poética* o creadora (Noam Chomsky, *El lenguaje y el entendimiento*, págs. 29-30). Hemos de destacar asimismo que esta definición concuerda con aquella que considera el *espíritu* el «Principio generador, tendencia general, carácter íntimo, esencia o sustancia de una cosa» (*Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano*, Tomo 7. Montaner y Simón Editores, Barcelona 1890, págs. 868-870).

También hemos de reseñar la definición que del *espíritu* aparece en el *Diccionario filosófico* de Rosental e Iudin:

Espíritu (del latín «spiritus», literalmente: soplo, aire finísimo, hálito, aliento, olor). Concepto que, en el amplio sentido de la palabra, es idéntico a los conceptos de lo ideal, de la conciencia como forma suprema de la actividad psíquica; en el sentido estricto del término, es equivalente al concepto de pensamiento. [...] La vida espiritual de la sociedad —conciencia social— aparece como reflejo del ser social. Al mismo tiempo, influye de manera activa sobre éste, sobre la actividad práctica de la humanidad. El concepto de espíritu también se emplea en sentido metafórico como sinónimo de esencia: espíritu de la época, espíritu del tiempo («Espíritu» en Rosental, M. y Iudin, P., *Diccionario filosófico*. Ed. Pueblos Unidos, Montevideo 1965, págs. 149-150).

Como vemos, lo que determina la Idea filosófica de Espíritu, no es solamente la Idea de Alma humana, en tanto que principio vital, sino también otras entidades *distintas del cuerpo* (el *espíritu de la época*) que sin embargo lo envuelven, tales como el lenguaje, la política, &c., es decir, el Mundo entorno que rodea al Hombre. Por ejemplo, en la Lingüística más arcaica, se denominaba con el nombre de *espíritu* a la fuerza de pronunciación de las consonantes mudas. El carácter del hálito emitido al pronunciar determinaba el tipo de consonante, más sobre las cualidades auditivas que sobre las fisiológicas. Los gramáticos griegos distinguían entre consonantes densas (f,c,g), medias (b, g, d) y tenues (p, k, t), según el volumen de hálito empleado en su pronunciación [«Espíritu (Lingüística)» en *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, Tomo 22. Hijos de José Espasa, Barcelona 1924, págs. 273-276].

Por lo tanto, el *Espíritu* es sin duda *algo distinto del cuerpo*, pero no sólo en tanto que se circunscribe a él, sino por ser perteneciente al Mundo que envuelve al cuerpo individual, es decir, el Hombre. Por lo tanto, la Idea filosófica de Espíritu está ligada estrechamente a las Ideas de Mundo y Hombre, en tanto que las realidades políticas, lingüísticas, &c. son las que conforman y moldean a ese Hombre.

Asimismo, el análisis de estas realidades dependerá de la clasificación de las distintas teorías del Alma ya realizada en el Capítulo 8. Esta clasificación

ontológica de teorías coincide con las definiciones básicas que aquí hemos presentado, pues éstas coinciden, en primer lugar, con los tres *formalismos básicos* planteados en ese caso. Así, las teorías que identifican el espíritu con entidades corpóreas, pero más sutiles, (M_1), es decir, los llamados «espíritus animales», cuyo origen se encuentra en la teoría *iatroquímica* que defendieron, entre otros, Tomás Willis y que señala su origen en la fermentación sufrida por la sangre a su paso por el cerebro (Víctor Antuña, *Medicina y Psicología en la primera ilustración española*, págs. 286-287) que citan autores como Teodoro de Almeida (*Recreación filosófica*. Tomo 2. Recreación novena, parte segunda, págs. 371-375) o el *Cartesiano* de la *Filosofía Escéptica* de Martín Martínez (*Filosofía Escéptica*, pág. 273), entre otros (también el Padre Feijoo los señala, aunque no para reducir el *alma de los brutos* a sus funciones: «¿Quiénes son los instrumentos motores de esta gran máquina? Los espíritus animales. ¿Y qué son los espíritus animales? Unos cuerpecillos tan menudos, que ni la vista más perspicaz, usando del más excelente microscopio los puede distinguir. ¡Extraña sutileza de Artífice! Mas todo esto es nada.» *TC*, VII, 1º, «Lo Máximo en lo Mínimo», §. IV, 13), equivaldrían a la definición del *Espíritu* como *principio de la vida* o *pneuma*, que en el caso de Descartes y otros seguidores suyos ejercían el papel de nexo entre la *res cogitans* y la *res extensa* [*Vid.* «Espíritus animales» en *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, Tomo 22, págs. 277-279].

Asimismo, aquellas teorías que se refieren al espíritu como *espíritu de la época*, tal y como se refiere a ellas el *Diccionario filosófico* de Rosental e Iudin, en realidad hacen mención a las condiciones objetivas en las que las distintas sociedades humanas se desenvuelven (M_2). Respecto a las entidades no sólo lingüísticas, sino también científicas, tendríamos aquellas teorías que identifican el Espíritu con ciertas entidades *abstractas, terciogénicas* (M_3): aquí se encuentran no sólo las definiciones que ya hemos reseñado, sino también las afirmaciones de aquellos que señalan que existe un *Alma* o *Espíritu del mundo, racionomorfo*, que condiciona las operaciones de los brutos, como ya señalamos en el Capítulo 8, es decir:

Los primeros, pues, que con justicia podemos contar por esta sentencia, son Estratón, oyente de Teofrasto, Enesidemo, Parménides, Empédocles, Demócrito, y Anaxágoras. En Vosio (*de Origine, & progres. Idolol. lib. 13. cap. 42*) se hallarán los testimonios de que estos antiguos fueron de dicha opinión. Plutarco escribió en comprobación de ella el libro de *Industria animalium*. Filón otro con el título: *De eo quod bruta animalia ratione sint praedita*. Arnobio, y su gran discípulo Lactancio, hombres venerables en la Cristiandad, parece están declarados por ella. El primero (*Adversus gentes lib. 2*), y el segundo (*lib. de Ira Dei, cap. 7*). De la mente de San Basilio hablaremos abajo. De los modernos Laurencio Vala, y el doctísimo Médico Español Francisco Valles, siguieron la misma opinión; y nuestro sabio Benedictino el Maestro Fr. Antonio Pérez, en su *Laurea Salmantina*, testifica que en su tiempo había algunos en Salamanca que la llevaban (Feijoo, *TC*, Tomo III, Disc. 9, §. III, 17-18).

Así como también deduce el benedictino que Tomás Campanella, al atribuir sensibilidad a las plantas por su composición de los cuatro elementos, han de ser

racionales ellas mismas: «Si el argumento [de Campanella] fuese bueno, probaría que los cuatro Elementos son, no sólo sensitivos, sino racionales, porque el hombre que consta de ellos es racional» (B. J. Feijoo, *TC*, Tomo III, 9, § I, 4).

Sin embargo, estas definiciones, aunque necesarias, necesitan de la crítica filosófica correspondiente, y el objetivo de su presentación no es otro que analizar las distintas concepciones de la Idea filosófica de Espíritu en esta polémica. En especial, hemos de analizar primeramente una problemática que plantea Feijoo al realizar apología de la «racionalidad de los brutos»: la característica del alma de los brutos como un *medio entre materia y espíritu*.

2. La Idea filosófica de Espíritu en la polémica feijoniana.

a. El alma de los brutos como «medio entre materia y espíritu».

De entre todas las afirmaciones que se señalan en la polémica del Padre Feijoo, es ciertamente llamativa aquella que afirma que el *alma de los brutos* es un *medio entre materia y espíritu*. Citémosla aquí de nuevo para analizarla con detenimiento:

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. Que la alma del bruto no es materia, es claro: porque por materia se entiende aquel primer sujeto indiferente para toda forma; y el alma del bruto no es ese primer sujeto, sino forma de él. ¿Pero de aquí se inferirá que es espíritu? De ningún modo. Si esta ilación fuese buena en la alma del bruto, lo sería asimismo en la forma substancial de la planta, en la del metal, en la de la piedra, pues en todas subsiste la misma razón. 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).

La misma afirmación era percibida por Martín Martínez como propia de la más ortodoxa escolástica, como ya señalamos adecuadamente en varias ocasiones (Martín Martínez, *Filosofía Escéptica*, Madrid 1750, pág. 293), y también en las *Conversaciones Físicas* de Natividad Regnault (*Les entretiens physiques d'Ariste et d'Eudoxe ou Physique nouvelle en dialogues*. París, Chez Jacques Clouzier, 1732. Tomo 4, pág. 68). Tesis ciertamente oscura, pues tomándola al pie de la letra, parece que se afirma que los brutos son capaces de realizar las mismas operaciones, «distintas del cuerpo» etimológicamente, que son las que caracterizan al hombre y lo distinguen, precisamente, del resto de los animales. Que Feijoo y otros autores defiendan el *alma de los brutos* como medio entre *materia y espíritu*, en tanto ésta es *material*, es decir, dependiente de la materia, pero no *materia*, aparte de la complejidad de su articulación implica dos cuestiones fundamentales.

La primera, que los movimientos de los *brutos* no son producto de su configuración orgánica, en contra de lo que afirmaba Gómez Pereira, sino que, en todo caso, son manifestación de una *vida subjetiva* (M_2) similar a la humana, que responde ante los estímulos del exterior; en segundo lugar, que la distinción entre un alma *mínimamente* espiritual y otra que sería espiritual por completo, resulta una sustancialización excesiva y sospechosa. De hecho, los escolásticos consideran el alma humana como no necesariamente espiritual, en tanto que inserta en el cuerpo, situación que refrenda Ferrater Mora en el siguiente texto:

Los escolásticos, y especialmente los autores tomistas, estiman que no puede hablarse de realidad espiritual si ésta depende intrínsecamente de algo material, es decir, si la realidad «espiritual» (o, si se quiere, las actividades «espirituales») ha surgido como consecuencia de la existencia de una realidad material (o de la actuación de realidades materiales). Puede hablarse, en cambio, de realidad o de actividad espirituales si la dependencia de la materia es extrínseca, es decir, si la operación de un principio material para la producción de actividades espirituales es una condición necesaria, pero no suficiente. Ahora bien, este «espíritu» no es todavía el «espíritu puro». Para la existencia de este último es menester que no haya ninguna dependencia de lo material, ni intrínseca ni extrínseca. La espiritualidad del alma humana es para la mayor parte de los autores escolásticos una espiritualidad no pura, es decir, fundada en una dependencia extrínseca, y en una independencia intrínseca, cuando menos en su ser. A veces se distingue entre espíritu, en cuanto forma viviente inmaterial, y espíritu puro, en cuanto substancia (no meramente forma) inmaterial («Espíritu» en José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Tomo segundo. Alianza, Madrid 1979, págs. 1016-1017).

Es decir, que no cabe hablar, desde la ortodoxia escolástica, que Feijoo no ha abandonado por completo (su vocabulario aparece de forma constante en los textos que utiliza), de una sustancia que sea dependiente de la materia de forma *intrínseca*. Es el caso de la famosa figura a la que alude Feijoo, que no es ni *espíritu*, ni *materia*, según el benedictino. Parece estar apelando aquí el Padre Feijoo a la distinción que establecía el Eximio Suárez entre las distintas sustancias materiales. Al ser éstas del mismo género, la materia, han de diferir necesariamente en la *forma*:

Y puede probarse, en primer lugar, porque cada cosa es tal por su entidad, y por ella misma se distingue de las otras; ahora bien, las sustancias materiales no se distinguen entre sí por la materia; pues, al diferir entre sí por la especie, no difieren en la materia; por consiguiente, su esencia consiste en solas las formas; pues la materia es la misma en uno y otro. En segundo lugar, porque, si la materia pertenece a la esencia, consiguientemente una parte de la materia será parte de la esencia; por tanto, una parte integrante, por ejemplo, la mano o la cabeza, será una parte esencial, ya que es una cierta parte de la esencia. Ahora bien, el consiguiente es falso, porque de lo contrario, un hombre mutilado no poseería toda la esencia humana y, por lo tanto, no sería hombre. En tercer lugar, porque si la materia en común perteneciese a la esencia de la sustancia material, consiguientemente en la especie tal materia estaría en la esencia de tal sustancia, y en el individuo pertenecería a la esencia de tal individuo esta materia individual; ahora bien, esto es falso, porque, variando toda la materia por la nutrición continua, permanece siempre el mismo hombre numéricamente. Y en la resurrección, aunque al alma no se le conceda el mismo cuerpo en número que tuvo antes, sino uno hecho de otra materia, será numéricamente el mismo hombre que fue antes (Francisco Suárez, *Disputaciones Metafísicas* [1597], Tomo V. Gredos, Madrid 1963. Disputación XXXVI, Sección II, 2).

Es decir, que si una figura cuadrada no es *materia*, pues entonces sería siempre la misma, ni tampoco *espíritu*, es decir, *forma*, pues depende de la materia corpórea para su constitución, se llega a la conclusión de que es una figura *material*. Esta afirmación, demasiado conflictiva, supone, como decía Francisco García Hernández, que la figura cuadrada es adjetiva respecto a la materia que la sustenta, pero ello no implica que, sustantivamente, se reduzca a materia corpórea (Francisco García Hernández, *Discurso de la alma brutal*, (1750), pág. 156, §. III, 20). Asimismo, el hombre es sustancia *espiritual* que depende *extrínsecamente* de la materia para su subsistencia; cuando fallece el cuerpo, su alma puede seguir ejercitando el entendimiento y la voluntad, pero de modo incompleto (F. Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, Tomo V, Disp. XXXIV, S.IV, 28. También en *Misterios de la vida de Cristo* [1592], Volumen 2. B.A.C., Madrid 1950, XLIV, Sección 7, 1-5).

Sin embargo, este razonamiento, aunque perfectamente ajustable al canon escolástico, hemos de decir que adolece por la consideración de la *forma* como si fuera algo ajeno a la materia. Y sumerge en una oscuridad mayor la distinción entre hombres y animales. Pues, si suponemos que la dependencia del alma de los brutos es *extrínseca* respecto de la materia (es *material*, en tanto que depende de la materia para sus actividades y su conservación, pero no es materia corpórea), ya que en todo caso será una sustancia *material*, lo mismo habríamos de decir del hombre en tanto que sustancia compuesta.

Al fin y al cabo, el hombre, en tanto que Feijoo lo supone sustancia compuesta de *alma* y *cuerpo* —*forma* (*Espíritu*) y *materia*—, también es una sustancia *material*, pues depende *extrínsecamente* de la materia para poder desarrollar su vida, sentir, conocer (*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, dice el famoso lema aristotélico), &c. De lo contrario, si el *alma* humana no necesitara del cuerpo como condición necesaria ni suficiente, caeríamos de lleno en la teoría *ocasionalista* (anacrónicamente considerada) de Gómez Pereira.

¿Cómo considerar entonces al compuesto de materia y forma, desde el punto de vista escolástico, que es el hombre? Evidentemente, hemos de considerarlo como una sustancia *material*, en el sentido que no es ni materia corpórea, ni tampoco un *espíritu puro*, que opera sin necesidad de elementos corpóreos, al modo de los ángeles. El hombre, según la escolástica, es una *sustancia compuesta*, que ha de considerarse distinta de sus partes constituyentes, es decir, ni *materia*, ni *espíritu* (F. Suárez, Disp. XXXVI, S. III, 2). Ahora bien, como el hombre no puede ser considerado ni *materia* ni *espíritu*, ¿debemos considerar su esencia como un *medio entre materia y espíritu*, al modo que lo formula Feijoo en su discurso «Racionalidad de los brutos»? Si seguimos la doctrina de Suárez, que suponemos es la fuente ejercida de Feijoo, en tanto que escolástico, hemos de señalar que, de entrada, esa sustancia humana es distinta de sus partes tomadas conjuntamente, es decir, que ese *todo* que es el hombre no es sin más *la suma de sus partes* (en este caso, *cuerpo* y *espíritu*), sino una determinada combinación de ellas, que en el vocabulario del materialismo filosófico denominaríamos, por proximidad, *partes formales* (para la mejor comprensión del concepto de *partes*

formales, en tanto que opuesto al de *partes* materiales, sugerimos la consulta de Pelayo García Sierra, *Diccionario filosófico*. Pentalfa, Oviedo 2000, 28).

Así, la diferencia entre un ser inerte y el hombre, siendo ambos sustancias *materiales*, no estaría en la suma de sus partes, que tomadas de forma individual tendrían el estatuto de *partes materiales*, sino que sería en virtud de sus *partes formales*, de su distinta *forma*, la que distinguiría a esas sustancias compuestas (F. Suárez, Disp. XXXVI, S. III, 4). Es decir, que la sustancia compuesta que es el hombre se distingue de cada una de sus partes no en su totalidad, sino en tanto que todas ellas están incluidas una en la otra, por lo que habría que decir que, sí, efectivamente, el hombre puede definirse como un *medio entre materia y espíritu*. Claro que Feijoo hablaba del alma de los brutos como *medio entre materia y espíritu*, mientras que aquí consideramos al hombre como *medio entre materia y espíritu*, siendo su alma *espiritual*. Pero esta cuestión, que Feijoo no la aclara suficientemente, habremos de tratarla más adelante. En cualquier caso, leamos este fragmento de Suárez, muy revelador de lo que es el hombre, en tanto que sustancia *material*:

Pues el hombre comparado con el alma incluye el cuerpo, que es algo distinto del alma, y comparado con el cuerpo incluye el alma, que es algo distinto del cuerpo. Por consiguiente, se da ahí una cierta distinción real, al menos la que se origina por la inclusión de una realidad distinta. Y que no se dé una distinción mayor se prueba porque es imposible concebir toda la sustancia compuesta sin que se incluya en ella alguna de las partes que la componen; por consiguiente, es imposible establecer distinción entre cada una de las partes y la sustancia compuesta de otro modo que por la inclusión de una parte y por la adición de otra (F. Suárez, Disp. XXXVI, S. III, 7).

Precisamente, el que las distintas sustancias materiales, que suponemos múltiples y codeterminadas —es decir, limitadas unas por las otras—, estén definidas y se distingan por la diferente *forma* que adoptan, nos lleva a pensar que esa *forma* no es algo ajeno ni opuesto a la *materia*, sino, en todo caso, un nuevo tipo de *materia*, que podríamos hacer perteneciente al tercer género de materialidad. De hecho, si seguimos con el ejemplo de la figura cuadrada, que propone Feijoo como analogía para entender su concepción del *alma de los brutos*, habrá que señalar que las distintas figuras geométricas no se distinguen por el propio trazo que su autor determine (M_2), ni tampoco por la distinta materia en la que se inscriban (M_1), sino por la distinta forma (M_3) que adoptan. De este modo:

Con baldosas de cerámica hexagonales o cuadradas puedo cubrir un pavimento sin lagunas; pero no puedo cubrirlo con baldosas pentagonales de corcho. La disociación se establece entre el género hexagonal y cuadrado en cuanto a su capacidad de cubrir espacio; pues la razón por la cual las baldosas de cerámica, &c., cubren el espacio es por ser hexagonales, y la razón por la cual los pentágonos de corcho no lo cubren, no es el ser de corcho, sino el ser pentagonales (Pelayo García Sierra, *Diccionario filosófico*, «Disociación y separación esencial de los géneros», 63).

Por lo tanto, con las afirmaciones de Suárez, lo que se abría era el camino para reinterpretar el *Espíritu* como Idea límite hasta la que pudiera llegar nuestro

regressus respecto a la Idea de Materia. Es decir, que estaríamos ante el caso de otro tipo de *materia*, incorpórea, pero no por ello de características *espirituales*. En palabras de Gustavo Bueno:

El límite del proceso nos conduce precisamente al concepto de *Espíritu*, con el significado filosófico estricto de sustancia inmaterial (significado al que se refiere, por ejemplo, Francisco Suárez en su *Disputatio 35: De inmateriali substantia creata*). En efecto, la interpretación dogmática de la que hablamos puede hacerse equivalente a la sustancialización del límite, a la consideración de las *formas puras* como *sustancias separadas* (de toda materia), lo que implicará, en consecuencia, una negación o remoción de los atributos esenciales que venimos predicando de toda materialidad determinada, a saber, la multiplicidad o la codeterminación. Ahora bien, la negación de la *multiplicidad* comporta la remoción del atributo de totalidad *partes extrapartes*, y, por ello, según su concepto filosófico, las sustancias inmateriales no incluirán la totalidad de cantidad, *ni per se ni per accidens*, ni tampoco la de totalidad según su perfecta razón de esencia (Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q.8, 2). No por ello las sustancias espirituales son, sobre todo en el caso del Ser finito, sustancias absolutamente simples, puesto que en ellas se reconocerá la composición de potencia y acto, o de género y diferencia; pero su diversidad sustancial, al no poder fundarse en la materia (que la tradición tomista tomaba como principio de individuación) habrá de entenderse como diversidad de especie y esencial (Suárez, *ibid.*, sec.III, 43) [Gustavo Bueno, *Materia*. Pentalfa, Oviedo 1990, págs. 40-41].

Esta posición dogmática de suponer las *formas puras* como separadas o independientes de la materia también es propia de Feijoo, pues él concibe la materia únicamente como materia corpórea, *primogénica* (M_1), desde las coordenadas del *espiritualismo*, no tan acentuado como el de Gómez Pereira o Antonio Cordero, pero sí suficiente para afirmar que todo lo que no sea alma inmaterial (M_2), ha de ser sustancia corpórea (M_1):

Pero ve aquí V.S. que siendo un hecho constante que hay tales Filósofos Materialistas en el mundo, parece por otra parte difícil asentir, no sólo al hecho, mas aun a la posibilidad. Si se dijese de los Hotentotes de la Africa, de los Salvajes de la Canadá, o de los Bárbaros de la Siberia, que algunos entre ellos, y aun todos, no levantando el pensamiento a otros objetos, que a los que les presentan directamente los sentidos, imaginan que no hay en el mundo otros entes, que los que perciben por ellos, no sería muy arduo dar asenso a la noticia. Pero que en las naciones Europeas, acaso las más cultas, haya quienes excluyan del Universo toda sustancia inmaterial; y en la que es pura, y meramente corpórea contemplen capacidad para sentir, pensar, discurrir, como siente, piensa, y discurre la que llamamos Alma Racional, parece increíble. Aumenta la dificultad el que la opinión del Materialismo universal se supone, no sólo en gente ignorante, y ruda, mas aun en Filósofos de acreditada agudeza, cuales fueron los dos Ingleses Hobbes, y Locke. ¿Cómo estos pudieron llegar a concebir que una substancia, que es solitariamente materia, entiende, y discurre? Mas ni aun que ve, oye, huele, &c. A la materia déjesele su extensión, su divisibilidad, su impenetrabilidad, su movilidad, su blandura, u dureza, su crasie, o tenuidad, &c. Pero todo género de conocimiento, percepción, o sensación, ¿quién no ve que es extrañísimo a la idea que tenemos de la materia? (B. J. Feijoo, *CE*, IV, 15^a: «De los filósofos materialistas», 10).

Esta conclusión es importante, pues el haber situado la doctrina de Feijoo dentro de los esquemas *metaméricos* de *yuxtaposición*, nos sirve para entender por qué el benedictino señala a todo sistema tildado de *materialista* como *corporeísta*. Del mismo modo, desde esa posición de materialismo corporeísta,

como la de Hobbes o incluso Gassendi, como el que aparece en la figura del *Gasendista* de la *Filosofía Escéptica* del Doctor Martín Martínez (Locke no podría situarse en dicha perspectiva), al suponer en los *conceptos conjugados* Alma/Cuerpo un esquema de *reducción*, tenderán a interpretar su posición como genuinamente *materialista*, mientras que todos sus opositores serán *dualistas*, tanto los defensores del *cartesianismo* como los del *escolasticismo*. Es decir, que en esta polémica sobre la *racionalidad de los brutos*, los esquemas de *reducción* y los de *yuxtaposición* tienden a identificarse con el *corporeísmo* y el *espiritualismo*, respectivamente, en tanto que contrafiguras dogmáticas recíprocas una respecto de la otra. En este caso, la contrafigura dogmática del *espiritualismo* que propugna Feijoo es el *corporeísmo*.

No obstante, esta posición feijoniana ha de suponerse *más materialista*, o al menos reinterpretable de forma materialista, en tanto que presupone que hay una cierta limitación y distinción de los contenidos *primogénéricos* (M_1) por medio de los contenidos *segundogénéricos* (M_2). Algo que no podríamos plantear de encontrarnos con la doctrina de *incomunicabilidad (paralelismo)* de las sustancias *cuerpo* y *espíritu*, cuyo estatuto es mucho más metafísico (a pesar de componerse también como esquema *metamérico* de *yuxtaposición*), al suponer, sin ir más lejos, que no existe una causalidad efectiva entre el mundo exterior y las impresiones que sufrimos, sino en todo caso una *coordinación* entre los sucesos del mundo exterior y las afecciones que nos producen. El escolástico español del siglo XIX, Jaime Balmes, lo plantea con gran claridad:

Buscando la razón que pudo inclinar a Descartes hacia una opinión tan singular, la hallamos en su teoría de las dos esencias fundamentales: cuerpo y espíritu, el cuerpo es la extensión, el espíritu es el pensamiento; ¿dónde se coloca un ser que no sea ni lo uno ni lo otro? En ninguna parte. Luego todos los fenómenos de los brutos deben explicarse no como efectos de una percepción sensitiva, sino como resultados puramente mecánicos. Así era preciso convertir los brutos en autómatas y excogitar varios sistemas para explicar el mecanismo, y en caso apurado apelar a la infinita sabiduría del Supremo Artífice, que había construido aquellas máquinas (Jaime Balmes, «Historia de la Filosofía» [1847], en *Obras Completas*, Tomo III. BAC, Madrid 1948, pág. 494, 270).

En todo caso, parece muy ajustada a la realidad la afirmación de Menéndez Pelayo de que el benedictino no siguió al Padre Tosca Diego Mateo Zapata, prefiriendo las formas aristotélicas desechadas por ambos, y viendo las consecuencias de negar *forma material*, esto es, *dependiente de la materia en el hacerse, en el sentir y en el conservarse*, en el sentido que indicaba Menéndez Pelayo en su *Historia de los heterodoxos españoles*, ya señalado anteriormente. Y, por el contrario, aparece como falsamente fundada la tesis de Arturo Ardao de su libro *La filosofía polémica de Feijoo* (Losada, Buenos Aires 1962, pág. 84), quien afirmaba que este filosofema, el del alma de los brutos como medio entre materia y espíritu, era una invención personal de Feijoo.

Ahora bien, en esta tesis existe una confusión de fondo. Porque, si suponemos que el alma del bruto es un *medio entre materia y espíritu*, ¿cómo definir al bruto en tanto que sustancia compuesta? Habría que definirlo, como es lógico, como

una sustancia *medio entre materia y espíritu*, pues un animal, como cualquier otro cuerpo, es una sustancia compuesta, siguiendo la tradición escolástica. Pero entonces, nos encontramos ante una contradicción, pues la definición del animal es la misma que la de su *alma* o principio vital. Es decir, que el bruto ha de ser él mismo su *alma*, o se identifica con ella, cosa que en la doctrina escolástica resulta problemática, y por lo tanto en la especulación de Feijoo, que no deja de mantenerse dentro de los cánones del escolasticismo, con un esquema metamérico de *yuxtaposición*, como hemos señalado anteriormente.

No obstante, podría a veces interpretarse la posición de Feijoo como si de ese mismo esquema *metamérico* de *fusión* se tratase. Algunos fragmentos ya muy tardíos, publicados en una de sus *Cartas Eruditas* en 1760, a raíz de la respuesta a la consulta sobre una epístola del Tomo IV («Que no ven los ojos, sino el Alma; y se extiende esta máxima a las demás sensaciones», *CE*, IV, 26^a), así parecen demostrarlo:

Yo, en cuanto he leído, no he visto otra que la que propone, no me acuerdo en que parte de su Diccionario Crítico, aquel sagaz artífice de sofismas Pedro Bayle, el cual discurre así. Ente medio entre espiritual, y material, o entre espíritu, y materia, implica en los términos; porque sería espiritual, y no lo sería. La razón es, porque siendo medio entre los dos, no sería materia, o material. Si no meramente material, luego inmaterial; y por consiguiente espiritual, porque inmaterial y espiritual son sinónimos. Y del mismo modo se puede probar que no sería espiritual; porque si lo fuese, ya pertenecería a uno de los dos extremos, y por consiguiente no sería medio entre los dos.

Pero yo no sé cómo aquel famoso protector de opiniones, o erróneas, o arriesgadas, no advirtió un insigne vicio incluido en su argumento, que es suponer lo que debiera probar. Lo cual demuestro así. Cuando yo digo que hay ente medio entre espíritu, y materia, en eso mismo envuelvo la proposición afirmativa de que ese ente, ni es materia, ni espíritu; pues si fuese uno, u otro, no mediaría entre ellos; esto es, sería uno de los dos extremos, y no medio entre los dos. Luego cuando Bayle supone contra quien afirma ente medio entre espíritu, y materia, que todo ente, que no es materia, es espíritu, evidentemente supone lo que debiera probar (B. J. Feijoo, «Establécese la máxima Filosófica de que en las substancias criadas hay medio entre el espíritu, y la materia. Con que se extirpa desde los cimientos el impio dogma de los Filósofos Materialistas», *CE*, V, 2^a, 41-42).

Sin embargo, el propio Feijoo, ya desde el comienzo de su carta de 1760, desmiente la citada impresión, pues señala que «La doctrina de que hay ente medio entre espíritu, y materia, que a Vmd. y aun acaso generalmente parece nueva, si se resuelven bien los Cartafolios, se hallará, que tiene una antigüedad muy rancia: como asimismo la diametralmente opuesta a ella, apenas más anciana, que la Filosofía de Descartes» (B. J. Feijoo, *CE*, V, 2^a, 3). Es decir, que se está refiriendo en realidad a la doctrina escolástica, inspirada en el aristotelismo, y al supuesto materialismo atomista que inspira a Descartes; esquema de *yuxtaposición* que nos sumerge en una gran dificultad, porque suponer que el alma de los brutos es ella una sustancia *material*, un *medio entre materia y espíritu*, es suponer que en el bruto hay en realidad dos sustancias, o se define por dos sustancias: su propia naturaleza de animal, como sustancia *material*, y su forma, que sería otra *sustancia material*. Evidentemente, esto no es propiamente la doctrina escolástica, pues ésta supone que el bruto tiene ya su

forma, su *alma*, prefijada, que es engendrada y configura su materia corpórea. Y por ello, suponer que su *alma*, en tanto que forma sustancial, es un *medio entre materia y espíritu* (que habría que considerarlo como *forma*), es suponer que su forma es en realidad una sustancia.

Ni siquiera la lectura de otras obras posteriores de Feijoo nos demuestran que su posición se deslice de la ortodoxia conceptual escolástica. Por ejemplo, en fecha tan tardía como en la que se publica la citada carta, en 1760, Feijoo afirmaba lo siguiente respecto al *alma de los brutos*:

Pero el mal es, que fuera del cuerpo humano hay en la colección del Universo un numerosísimo enjambre, no sólo de individuos, mas aún de especies de cuerpos animados; esto es, aquellos a quienes damos el nombre de brutos; y que por consiguiente embarazan infinito la construcción del sistema. Los brutos sienten, perciben, imaginan, recuerdan sus pasados sucesos, sirviendo a muchos esa memoria para precaver varios peligros, semejantes a otros en que se vieron. Es común a ellos una gran parte de nuestras pasiones, la ira, el odio, la venganza: se alegran, y se contristan, según la impresión que reciben de objetos gratos, o desapacibles. ¡Cuán poderoso es en ellos el amor de la prole! Lo mismo digo de la inclinación apetitiva de uno a otro sexo. Quien imagina posibles estas, y otras aficiones semejantes en un trozo de materia, desnudo de toda forma animante, ¿qué dificultad hallará en atribuir hambre, y sed, oído, y olfato a una piedra? (B. J. Feijoo, «Establécese la máxima Filosófica de que en las substancias criadas hay medio entre el espíritu, y la materia. Con que se extirpa desde los cimientos el impío dogma de los Filósofos Materialistas», *CE*, V, 2ª, 6).

Cabría no, obstante, suponer que en realidad Feijoo identifica ese *medio entre materia y espíritu* con el propio bruto, suponiendo que su *alma* es espiritual y racional, aunque en menor grado. De hecho, es lo que afirma Feijoo al responder a la segunda objeción planteada por él mismo en «Racionalidad de los brutos»:

Distingo el antecedente: Serían racionales con racionalidad de inferior orden a la del hombre, concedo; del mismo orden, niego; y niego la consecuencia. El discurso del bruto es muy inferior al del hombre, tanto en la materia, como en la forma. En la materia, porque sólo se extiende a los objetos materiales, y sensibles; ni conoce los entes espirituales, ni las razones comunes, y abstractas de los mismos entes materiales. [...] En la forma también es muy inferior; porque los brutos no discurren con discurso propiamente lógico (hablo de la Lógica natural), ni son capaces de la artificial; porque como no conocen las razones comunes, no pueden inferir del universal el particular contenido debajo de él. Sólo, pues, hacen dos géneros de argumentos, el uno *a simili*, el otro *a sufficienti partium enumeratione*; pero el primero es el más común entre ellos. Por esto el caballo, si le dejan la rienda, se mete en la venta donde estuvo otra vez; porque de haberle dado cebada en ella, infiere que se la darán ahora. El gato, a quien castigaron algunas veces porque acometió al plato que está en la mesa, se reprime después, infiriendo que también ahora le castigarán, &c. (B. J. Feijoo, *TC*, III, 9º, §. VII, 49).

Pero, al afirmar que el *alma del bruto* es espiritual, aunque en menor grado que la humana, se supone que el hombre y el bruto sólo mantienen diferencias cuantitativas: ambos son seres *espirituales*, cuya naturaleza está destinada a no depender del cuerpo, o al menos a depender de él pero sólo *extrínsecamente*. Así, si no existe en principio diferencia entre el hombre y los animales, pues el hombre es un *medio entre materia y espíritu*, considerando que el *alma* humana

es *espiritual*, no parece haber una distinción clara entre el hombre y el bruto, a no ser que el propio Feijoo explicita detenidamente cuál es su concepción de la sustancia espiritual, y encontremos en ella una distinción clave.

De hecho, estos seres medio entre materia y espíritu podrían ser también seres humanos, los mismos seres humanos a quienes se les ha degradado a condición de ganado parlante o esclavos. Es decir, que Feijoo, y sobre todo su propugnador Miguel Pereira de Castro, al entrar en consonancia con la doctrina de numerosos autores afines a los mandatos de la Iglesia católica, donde se aprueba la defensa de la racionalidad de los brutos, está oponiéndose a la consideración de ciertos seres capaces de raciocinio, y que sin embargo no se les reconoce la igualdad con el resto de los hombres. Nos es necesario recordar que es en el ámbito portugués, extremadamente esclavista — aunque no quepa definir la economía portuguesa como esclavista, pues los procedimientos realizados en ella son de un carácter que podríamos denominar hoy día capitalista [Bartolomé Bennassar, *La América española y la América portuguesa (siglos XVI-XVIII)*. Sarpe, Barcelona 1985, págs. 253-254]— necesitaba de la marginación, además casi sin posibilidades de manumisión o integración de los esclavos en la sociedad portuguesa (B. Bennassar, pág. 195), de ciertos seres que, en terminología escolástica, dependían de forma extrínseca de las actividades corpóreas para subsistir, seres en definitiva de canon humano pero no reconocidos como iguales a sus amos. Aun así, estas distinciones las refiere Feijoo al hombre y a los brutos, por lo que debemos conocer en primer lugar, antes de analizar esas relaciones entre esclavos y libres, las concepciones feijonianas, tanto ejercidas como representadas, que Feijoo manejó sobre la sustancia espiritual.

b. La sustancia espiritual en Feijoo.

Uno de los lugares en los que Feijoo hace referencia a las sustancias espirituales es en su discurso, del tercer tomo del *Teatro Crítico* precisamente, titulado «Duendes y espíritus familiares» (*TC*, III, 4º). En dicho discurso se dispone, no sólo a desmentir que los duendes y otros seres en los que cree el *vulgo* —en sentido filosófico—, sino a desmentir las ideas expresadas por el Padre Fuentelapeña, al que citaba Pereira de Castro Padrao acerca de la «racionalidad de los brutos». Comienza así Feijoo su discurso:

El Padre Fuentelapeña en su libro del *Ente dilucidado*, prueba muy bien que los Duendes ni son Ángeles buenos, ni Ángeles malos, ni Almas separadas de los cuerpos. La principal razón es, que los juguetes, chocarrerías, y travesuras que se cuentan de los Duendes, no son compatibles, ni con la majestad de los Ángeles gloriosos, ni con la tristeza suma de los condenados. Esta razón milita del mismo modo respecto de las almas separadas; porque estas, o están en gloria, o en pena: para las gloriosas son indecentes estas diversiones; y las que están penando no son capaces de gozarlas. A esto se puede añadir, que sería una incongruidad suma en la Divina Providencia permitir que aquellos espíritus, dejando sus propias estancias, viniesen acá solo a enredar, y a inducir en los hombres terrores inútiles (B. J. Feijoo, *TC*, III, 4º, §. I, 1).

De este modo, si los duendes no son ni Ángeles buenos, ni Ángeles malos, ni Almas separadas, Feijoo señala sorprendido que el fraile capuchino los considere animales aéreos:

Puesto, y aprobado que los Duendes ni son Ángeles buenos, ni Demonios, ni Almas separadas, infiere el citado Autor, que son cierta especie de animales aéreos, engendrados por putrefacción del aire, y vapores corrompidos. ¡Extraña consecuencia, y desnuda de toda verosimilitud! Mucho mejor se arguyera por orden contrario, diciendo: Los Duendes no son animales aéreos: luego solo resta que sean, o Ángeles, o Almas separadas. La razón es, porque para probar que los Duendes no son Ángeles, ni Almas separadas, solo se proponen argumentos fundados en repugnancia moral; pero el que no son animales aéreos se puede probar con argumentos fundados en repugnancia física. Por mil capítulos visibles son repugnantes la producción, y conservación de estos animales invisibles: por otra parte, las acciones que frecuentemente se refieren de los Duendes, o son propias de Espíritus inteligentes, o por lo menos, de animales racionales; lo que este Autor no pretende, pues solo los deja en la esfera de irracionales. Ellos hablan, rien, conversan, disputan. Así nos lo dicen los que hablan de Duendes. Conque, o hemos de creer que no hay tales Duendes, y que es ficción cuanto nos dicen de ellos, o que si los hay, son verdaderos Espíritus (B. J. Feijoo, *TC*, III, 4º, §. I, 2).

Asimismo, la propia existencia de duendes resulta para el benedictino contradictoria e incluso hace mucha violencia desde el punto de vista físico: «Realmente es así, que puesta la conclusión negativa de que los Duendes sean Espíritus angélicos, o humanos, el consiguiente que más natural, e inmediatamente puede inferirse es, que no hay Duendes. A la carencia de Duendes no puede oponerse repugnancia alguna, ni física, ni moral. A la existencia de aquellos animales aéreos, concretada a las circunstancias, y acciones que se refieren de los Duendes, se oponen mil repugnancias físicas» (B. J. Feijoo, *TC*, III, 4º, §. I, 3). Por lo tanto, no cabe la existencia, a juicio de Feijoo, de ningún tipo de duendes:

El argumento, pues, es fuertísimo, formado de esta manera: Los Duendes, ni son Ángeles, ni almas separadas, ni animales aéreos; no resta otra cosa que puedan ser: luego no hay Duendes. La mayor se prueba eficazísimamente con los argumentos que respectivamente excluyen cada uno de aquellos extremos: la menor es clara; y la consecuencia se infiere (B. J. Feijoo, *TC*, III, 4º, §. I, 4).

Es decir, que la propia concepción de unos Duendes como almas separadas o *espíritus puros*, a la manera de los Ángeles, acaba eliminando cualquier concepción que se posea sobre ellos. Por eso el benedictino se refería a determinados casos de apariciones de duendes, que estaban sujetos a un determinado lugar de una casa, con cierta sorna:

Bien es verdad que yo no admiro tanto la credulidad de aquellos que padecieron semejantes engaños, cuanto la de algunos Autores que nos comunican estas noticias; y suponiéndolas verdaderas, fundan sobre ellas algunas máximas doctrinales erradas, con que dan más aliento a los que quisieren practicar esta especie de treta. Dicen algunos que estos espíritus inquietadores, a quienes llaman Duendes, están limitados a determinado sitio, y lugar, en el cual pueden dañar, de tal modo, que fuera de aquel sitio son incapaces de hacer perjuicio alguno. Esta máxima se funda en ciertas historias semejantes a la que refiere Moure, citado por el

Padre Fuente la Peña, de un demonio incubo que oprimía violentamente a una mujer en cierta parte de la casa; pero mudando esta la cama a otro cualquiera cuarto, nunca padecía aquella ignominia. Yo creo firmemente que el conjuro de una buena tranca sería el más eficaz para aquel incubo (B. J. Feijoo, *TC*, III, 4º, §. III, 15).

Sin embargo, sería conveniente citar al ya nombrado Fray Antonio de Fuentelapeña y su libro *El ente dilucidado*, en concreto aquellos fragmentos en los que se plantea si puede haber animales invisibles, que serían los duendes, y además que no son ángeles, como bien señala Feijoo:

Supongo lo primero, que los Ángeles buenos, y malos pueden tomar cuerpo, y aparecerse en forma corpórea lo cual es tan cierto en las Sagradas Letras, y tan manifiesto por millares de testimonios de la Sagrada Escritura, que a nadie le es lícito el afirmar lo contrario: [...] Y aunque es verdad que hay controversia entre los DD. acerca de la materia de que formen, o puedan formar dichos cuerpos; esto es, si pueden formarlos de solo aire condensado, de agua, o sola materia elemental sin mixtión, o con alguna mezcla, o si los pueden formar de materia celeste, todo lo cual tiene sus patronos, y nada se dice con fundamento cierto: pero nada de esto conduce, o puede conducir en pro, o en contra a nuestra cuestión, por lo cual lo omito, y por la misma causa omito el modo con que se hagan dichos cuerpos (Fray Antonio de Fuentelapeña OFM Cap., *El ente dilucidado. Discurso único novísimo que muestra hay en la naturaleza animales irracionales invisibles, y cuáles sean*. Imprenta Real, Madrid 1676, 543-544).

Asimismo, el fraile capuchino considera que los Duendes no son ánimas unidas a unos cuerpos, sino que pueden informarlos:

Y finalmente, que dichos Duendes no sean ánimas racionales unidas a dichos cuerpos, los cuales actúen, e informen como formas suyas, de las cuales, y de ellos resulte un todo *per se*, se prueba así: porque, o estas ánimas fueron primero formas de otros cuerpos, o no. Cualquiera de las dos cosas que se diga, tiene muchos inconvenientes, y absurdos intolerables contra nuestra Santa Fe, y en buena razón. [...] El ánima racional no pasa de un cuerpo a otro, luego la forma de cualquier Duende no puede ser ánima racional, que haya primero informado otro cuerpo. La consecuencia es llana, porque si la forma del Duende hubiera informado antes otro cuerpo que el del Duende, ya dicha ánima racional pasará de un cuerpo a otro, *ut ex se patet*: y el antecedente es proposición de sí definida en el Concilio Lateranense *sub Leone 10 sess. 8* y además de eso se prueba por razón [A. de Fuentelapeña, *El ente dilucidado* (1676), 568-569].

Es decir, que los Duendes son distintos a las sustancias inmateriales, los Ángeles de los que habla el Eximio Suárez, capaces de mover los cuerpos y controlarlos (F. Suárez, *Disputaciones metafísicas* [1597], Tomo V. Gredos, Madrid 1963, Disp. XXXV, Sección VI, 15-20). Así, los Duendes, a pesar de todo, no pueden ser afines a los ángeles, pues son animales irracionales invisibles, formados por corrupción espontánea de vapores densos que se forman en estancias cerradas:

Pruébese lo segundo: porque los duendes sólo se producen en la putrefacción de los vapores: luego no provienen por generación. Pruébese el antecedente, porque los duendes sólo hallanse en los caserones inhabitados, o en los desvanes, o sótanos de las casas habitadas, donde por falta de lumbre, comercio, y ventilación, se corrompen los vapores, y exhalaciones gruesas: luego se engendran de la dicha corrupción, pues no se percibe otra causa proporcionada (A. de Fuentelapeña, *El ente dilucidado*, 1636).

Asimismo, que existan estos animales, está respaldado por una teoría general que explica cómo se constituyen los seres, sin necesidad de ser engendrados por padres:

Pruébase lo quinto: porque el que haya especie de animales, que no engendren, y sólo vengan por medio de la corrupción, es complemento del ornato, y hermosura de la naturaleza, la cual sus mayores primores los logra en la variedad; pues si hay entidades, que sólo provienen por creación, cuales son la materia primera, y el alma racional: y hay otras, que sólo proceden por generación, cuales son el hombre, y los animales perfectos: y hay otros, que sólo vienen por emanación, cuales son las propiedades de las cosas: y hay otras, que provienen juntamente por corrupción, y generación, cuales son los conejos, ratones, y otros insectos: Era muy conforme a la fecundidad varia de la naturaleza, que hubiese otros, que sólo viniesen por corrupción, cuales son los duendes, las anguilas, y otros. Luego (A. de Fuentelapeña, *El ente dilucidado*, 1639).

Incluso Fuentelapeña argumentaba que los brutos obran con un fin, pues disponen de potencia imaginativa que por especies insensatas se manifiesta el bien conveniente y el inconveniente (A. de Fuentelapeña, *El ente dilucidado*, 945), utilizando el ejemplo de un perro que percibe el pan que le ofrece su dueño, e inmediatamente muestra su interés moviendo la cola (A. de Fuentelapeña, *El ente dilucidado*, 948). Supone así que en los brutos puede darse imperfecto juicio y discurso, pues de tal modo que existe aprehensión, juicio y discurso en el entendimiento, también puede dudarse si en la potencia imaginativa existen estas tres operaciones aunque imperfectas (A. de Fuentelapeña, *El ente dilucidado*, 958). Así, en el sentido interno se encuentra la simple aprehensión (A. de Fuentelapeña, *El ente dilucidado*, 960), y como en los brutos existe prudencia, también habrá juicio y razón (A. de Fuentelapeña, *El ente dilucidado*, 961), señalando a Aristóteles, quien afirma que las abejas poseen prudencia.

No obstante, el objetivo de señalar la existencia de Duendes no parece otro sino el mismo que mostrar la racionalidad de los animales, de forma muy similar a la que el jesuita Guillermo Bougeant utiliza en su *Amusement Philosophique*. De hecho, como ya referimos en el Capítulo 4 al exponer fenoménicamente los argumentos de la *Propugnación de la racionalidad de los brutos* de Pereira de Castro, defendía éste el discurso de los brutos basándose en la *racionalidad de los brutos* propugnada por el fraile capuchino, donde señala que tanto filósofos antiguos como modernos conceden a los animales juicio y discurso (A. de Fuentelapeña, *El ente dilucidado*, n. 740).

Respecto a esta cuestión, recordemos aquí la respuesta a la *cuarta objeción* que se planteaba al Padre Feijoo respecto a la racionalidad de los brutos, para compararla con las afirmaciones del capuchino Fuentelapeña:

Respondo que no se demuestra, ni infiere la espiritualidad del alma humana de su racionalidad, según aquella razón común, en que según nuestra sentencia conviene con la alma del bruto, sino según la razón específica, y diferencial, por la cual se distingue de ella. Quiero decir, que no es espiritual, porque discurre como discurre el bruto, sino porque entiende lo que no entiende el bruto. El doctísimo, y discretísimo Padre Pablo Señeri, en la primera parte del *Incrédulo sin excusa*, cap. 28, prueba largamente la espiritualidad, e inmortalidad

de la alma racional por sus operaciones intelectivas; pero sin recurrir al discurso, o ración, si sólo al conocimiento de determinados objetos, el cual por sí mismo prueba la espiritualidad, e inmortalidad: conviene a saber, el conocimiento de los entes espirituales, el de las razones comunes, o universales, y el reflejo de sus propios actos. [...] Asimismo Santo Tomás en el libro segundo *contra Gentiles*, cap. 79, con muchos argumentos demuestra la inmortalidad de la alma humana, sin deducir prueba alguna de su facultad discursiva. Por lo que mira al conocimiento, pone, o toda, o la mayor fuerza en que conoce las cosas espirituales, y espiritualiza las mismas cosas materiales con la abstracción de razones comunes. [...] explica, que por *inteligencia* entiende el conocimiento de razones universales, propio del hombre, y negado al bruto [...]. De modo que hallamos que las pruebas sólidas de la inmortalidad del alma racional, que se fundan en su virtud cognoscitiva, sólo se toman de aquella perfección del conocimiento que concedemos al hombre, y negamos al bruto (B. J. Feijoo, *TC*, III, 9º, §. VIII, 55-56).

Así, siguiendo la doctrina del afamado predicador en el capítulo 28 de su obra *El incrédulo sin excusa*, se puede señalar que defiende la tesis acerca de los conocimientos espirituales del alma, entre los que se incluyen «los conocimientos Científicos, y principios Matemáticos, y los Metafísicos» [Pablo Señeri, *El incrédulo sin excusa*, Tomo I (1715), Capítulo XXVIII, §. I, 4]. Sin embargo, no parece muy acertada una comparación entre principios vitales y cuestiones de conocimientos, como señala Ferrater Mora en su *Diccionario*:

El término «espíritu» es usado aquí para designar una substancia o una forma viviente inmaterial. «Espiritual» es casi siempre sinónimo de «inmaterial», pero como hay realidades inmatriciales (por ejemplo, los números) que no son substancias o formas vivientes, hay que precisar el sentido de la «inmaterialidad». Este sentido depende en gran medida de la forma de relación (o falta de relación) de lo espiritual con lo material («Espíritu» en José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Tomo segundo. Alianza, Madrid 1979, pág. 1016).

De hecho, la equiparación de los elementos *terciogenéricos*, como son *los conocimientos científicos y matemáticos*, señalados por Señeri, a contenidos de la *conciencia subjetiva*, humana, *nos sitúa en una caracterización del Espíritu como reducida a los términos del segundo género de materialidad* (M_2). Es decir, se trata de un *formalismo secundogenérico*, que no podemos considerarlo como válido para caracterizar la Idea filosófica de Espíritu. Además, nosotros suponemos que esos contenidos no son los que propiamente caracterizan al hombre frente a los animales, como comprobaremos en sucesivos capítulos, sino elementos abstractos que, aun siendo gestados en la esfera humana y por determinados grupos humanos, trascienden a todos ellos. El teorema de Pitágoras, por ejemplo, no es simplemente una construcción humana, sino una realidad tan material, a pesar de ser abstracta, incorpórea (M_3) como los elementos primogenéricos (M_1).

Ahora bien, si se supone que estos seres dotados de *espíritu y racionalidad*, aunque en menor grado, mantienen esta continuidad con el hombre, habría que suponer que tales seres son también capaces de manejar esos conocimientos espirituales. De hecho, señala como diferencia Feijoo que los brutos utilizan sólo de dos tipos de argumentos lógico-materiales. Sin embargo, esta distinción no parece muy clara, pues incluso el argumento *a sufficienti partium enumeratione*,

aunque se le considere como parte de la Lógica natural, es propio del lenguaje humano. Es más, ya la propia definición de hombre como *animal racional* presuponia estos problemas, pues es simplemente una característica natural más, lo que obligó a ensayar que, o bien el hombre no es un animal (como sería el caso de Gómez Pereira), o que el hombre fuera una especie. En palabras de Gustavo Bueno:

¿Y cómo sería posible, desde la taxonomía porfiriano-linneana, admitir que una *especie* pueda desbordar (*metábasis*) las propiedades de su *género*, que pueda variarlas en la evolución? Todas las respuestas vienen acaso por sólo dos caminos: o bien por vía metafísica, *negando de entrada que el hombre sea animal* (porque esta tesis sería un simple prejuicio pagano, aristotélico: tal es la tradición agustiniana, que llega a Descartes y a Malebranche), o bien por vía crítica-taxonómica, *negando que el hombre sea una especie*: será un Reino (o más que un Reino), el «reino hominal» —como sostuvo en el siglo pasado Edgar Quinet o, en el nuestro, entre otros, Teilhard de Chardin. Pero ninguna de esas respuestas parece satisfactoria (Gustavo Bueno, *El animal divino*. Pentalfa, Oviedo 1996, págs. 196-197).

En nuestro caso, si se supone que el hombre sí es un animal, pues tanto Feijoo como Pereira de Castro así lo consideran, ¿qué es lo que distingue a los seres dotados de *espíritu* de los que presuntamente no tienen? Feijoo, al igual que otros autores de su época, utilizará como criterio a la *Gracia santificante*, es decir el Reino de la Gracia como contradistinto al Reino de la Naturaleza, o como añadido de la naturaleza humana. Concepto este que, en consecuencia, es necesario analizar con relación a Feijoo y la polémica creada en su entorno.

3. La Idea filosófica de Espíritu y la Gracia santificante.

En la concepción del mundo escolástica, que como vemos está a la base de lo que Feijoo defiende, coexistían dos *reinos* separados: el de la Naturaleza y el de la Gracia. O, dicho en otros términos, el de lo natural y lo sobrenatural. Así, tenemos el caso de la *religión natural* que ya citamos en el Capítulo 1, que se considera dentro del ámbito de lo racional. Sin embargo, la *religión sobrenatural*, que es fundamento de la anterior, no puede ser investigada por esa vía, pues no depende de los hombres:

P. ¿De cuántas maneras es la Religión? R. Que puede ser *falsa*, y *verdadera*. La falsa es la que da culto a muchas Deidades, como lo practicaban los Gentiles. Lo es también aquella, que aunque no reconozca más que un solo Dios, le da culto con modos indebidos, y tal es la Religión de los Turcos, Moros, Judíos y Herejes, como la de los que están fuera de la Iglesia Romana. La Religión verdadera es la que no solamente da culto a un solo Dios verdadero, sino que lo hace del modo debido. La Religión puede ser también *natural*, y *sobrenatural*. La natural es con la que damos culto a Dios como Autor de la naturaleza, por los beneficios temporales que de su mano hemos recibido. La sobrenatural es aquella con que se lo damos como Autor de la Gracia y de la gloria, y por los beneficios y dones sobrenaturales que nos ha comunicado. Sin ésta no es aquella ni firme, ni saludable (Marcos de Santa Teresa, *Compendio Moral Salmaticense*, Tomo I. Imprenta de José de Rada, Pamplona 1805, págs.265-266).

Por lo tanto, el orden sobrenatural de la Gracia, el emanado de Dios, es un beneficio que está por encima de lo natural, pues la Naturaleza, al margen de la Gracia —la Religión natural al margen de la sobrenatural, por ejemplo—, no es sino herejía, orden pecaminoso. El orden de la Gracia es aquel que permite al hombre *trascender* la Naturaleza. Y como ésta es considerada pecaminosa, sólo la Gracia santificante es la que puede salvar al hombre, siguiendo la perspectiva cristiana. «Es el Espíritu Santo, a través de la Iglesia fundada por Cristo, y no la naturaleza humana corrompida por el pecado, la única fuente de salvación» (Gustavo Bueno, *El mito de la cultura*. Prensa Ibérica, Barcelona 1996, pág. 125). Así, el destino del hombre y el sentido de sus obras están directamente relacionados con la vida futura, por medio de la salvación de su *alma*, en el sentido teológico, lo que le confiere una dignidad propia (Gustavo Bueno, *MC*, pág. 129).

De hecho, a la hora de calificar al hombre y su lugar en el mundo, se supone que éste no se define por todas las obras artificiales, que hoy día se denominarían *culturales* y que presuntamente distinguirían al hombre del animal, sino por una serie de virtudes intelectuales. Se supone que la cultura, para el hombre, según la Idea de la Gracia, es una mera concesión a un estado natural del hombre, que originariamente, según la tradición cristiana, viviría en el paraíso:

La contradicción es, en este sentido, insuperable: el «hombre total» («íntegro») no necesita la cultura (artificial) porque su naturaleza, en ese estado, ha de prescindir de ella; pero su naturaleza, en estado puro, parece necesitarla, puesto que la naturaleza humana está destinada a una vida que está más allá del mundo y de la cultura (Gustavo Bueno, *MC*, pág. 139).

Asimismo, es de destacar que, al segregar esos contenidos del material antropológico, como podrían ser los útiles, las construcciones, la escritura, las armas, &c., que le diferencian de los animales, se está situando la Gracia santificante en un lugar que corresponde a las virtudes morales e intelectuales:

Se diría que la casi totalidad de los contenidos del «material antropológico» que constituye la denotación de la Idea de Cultura, en el sentido moderno (desde la indumentaria al arte de cocinar, desde la edificación de templos hasta la escritura o los libros) tendían en un principio a permanecer fuera del foco de luz que emanaba del «Reino de la Gracia». La Gracia eleva a la naturaleza humana en el terreno de las virtudes morales e intelectuales, de la prudencia más que del arte (podríamos decirlo en términos aristotélicos) (Gustavo Bueno, *MC*, pág. 138).

Es decir, que la reducción de los contenidos *terciogenéricos* (M_3) construidos por el hombre, como podrían ser las doctrinas filosóficas, los teoremas científicos, &c., a los propiamente *segundogenéricos* (M_2), se produce en virtud de esta reducción de la Idea de la Gracia santificante al terreno de las virtudes morales e intelectuales. Así, la filosofía, en tanto que obra del intelecto humano, y no del animal, es un *habitus conclusionis*, sin que sus contenidos materiales y sus resultados efectivos sean otra cosa que la propia voluntad divina actuando en el mundo. Es decir, que las verdades científicas, filosóficas, &c., al formar parte de la Gracia santificante, son en última instancia obra de Dios. Formalismo bigenérico que oscurece la propia naturaleza de las entidades abstractas.

Feijoo no dedica grandes extensiones de su obra a disertar sobre la *Gracia santificante*; las únicas referencias las realiza de forma tangencial. Aun así, existen varias menciones a la *gracia* en el sentido sobrenatural en varios discursos y cartas aislados. La más habitual es la referida a la virtud de curación de determinados monarcas, como la que se le atribuía a los Reyes de Francia (B. J. Feijoo, «Sobre la virtud curativa de los Lamparones, atribuida a los Reyes de Francia», *CE*, I, 25^a), con el título de *Cristianísimos*, o la virtud de los «Saludadores» (B. J. Feijoo, *TC*, III, 1^o). Todas estas virtudes, en caso de darse, las considera sobrenaturales, es decir por don divino o *gratis data*. Virtud que se pierde si se entra en desavenencia con la Iglesia católica: «El que los Reyes de Inglaterra, después que se han separado de la Iglesia, curen de esta enfermedad, ni de otra, tengo por patraña heretical. De lo mismo que dice Guillermo Tookero, en comprobación de su virtud, se colige, que todo es impostura» (B. J. Feijoo, *CE*; I, 25^a, 18).

a. Sobre si los animales son capaces de recibir la «Gracia santificante».

Sin embargo, un asunto sobre el que sí disertó Feijoo con gran amplitud fue acerca de si los animales son objeto de exorcismos (B. J. Feijoo, «Demoniacos», *TC*, VIII, 6^o). En el discurso «Demoniacos», en los *Suplementos al Teatro Crítico Universal*, incluye la respuesta a una carta de 17 de Junio de 1739 (*Carta escrita al R. P. M. Fr. Benito Jerónimo Feijoo sobre punto de exorcistas*), publicada inicialmente en el *Mercurio Literario*, (número II [1739], págs. 79-100). Al comprobar que no era respondido por Feijoo, su autor, el fraile Mercedario Alonso Rubiños, decidió reimprimirla en formato de libro, bajo el título de *Teatro de la verdad, o Apología por los exorcismos de las Criaturas Irracionales, y de todo género de plagas; y por la potestad que hay en la Iglesia para conjurarlas. En respuesta de lo que contra este punto defiende el Mro. Feijoo en el Tomo octavo, y nuevamente en el último de su Teatro Crítico*, en 1739 —aunque nosotros manejaremos la edición de 1741, publicada por la Imprenta del Convento de Nuestra Señora de la Merced Redención de Cautivos— (para todos los detalles bibliográficos ver José Miguel Caso y Silverio Cerra, *Benito Jerónimo Feijoo. Obras completas. Tomo I*, pág. 123, 213).

Feijoo respondió al autor de la carta, a quien denomina como «Un Regular, habitante en uno de los Conventos de Madrid», añadiendo que «No descubro al Autor, por ignorar si eso será de su agrado; siéndolo, él mismo podrá descubrirse. Omito las cortesías de la introducción, y voy derechamente a lo que importa» (*TC*, VIII, 6^o, Epílogo, Nota (a), 3), en concreto en lo referente a su crítica sobre la afirmación de la imposibilidad de exorcizar a las criaturas *irracionales*, es decir, a los *brutos*. De hecho, Alonso Rubiños, en su libro *Teatro de la verdad*, señala que Santo Tomás (*Summa Theologica*, 2, 2^a, q. 90, art. 3) y otros teólogos, como el Eximio Suárez, suponen que, en tanto las criaturas se mueven por Dios como principio motor, han de poder exorcizarse. Señala asimismo la réplica de Feijoo en el *Teatro Crítico* a su carta, quien afirma que sólo es con el demonio con

quien se adjura, y no con el propio bruto, aunque no la considera válida (Alonso Rubiños, *Teatro de la verdad, o Apología por los exorcismos de las Criaturas Irracionales*, § V, 65). Feijoo, de hecho, es muy contundente al afirmar que lo que se exorciza no es al bruto, sino al demonio que actúa sobre el cuerpo de ese bruto:

Finalmente, porque Santo Tomás enseña, que propriamente no se puede proceder por adjuración, conjuración, o imperio con las criaturas irracionales; si sólo con el Demonio, cuando usa de ellas para nuestro daño. Así dice 2.2. quaest. 90. art. 3. in corp. *Dupliciter adiuratur irrationalis creatura. Uno quidem modo per modum deprecationes ad Deum directe, quod pertinet ad eos, qui divina invocatione miracula faciunt: Alio modo per modum compulsiois, quae refertur ad Diabolum, qui in nocumentum nostrum utitur irrationabilibus creaturis.* Santo Tomás no pone otra especie de adjuración más que estas dos; y de entrambas niega, que se puedan terminar a las criaturas irracionales; si sólo la primera a Dios, y la segunda al Demonio: luego ninguna especie de Exorcismo, propriamente tal, admite respecto de las criaturas irracionales; si sólo bendiciones, o consagraciones, que latamente se dicen Exorcismos (B. J. Feijoo, *TC*, VIII, 6º, «Epilogo», Nota (a), 21).

En cualquier caso, lo que nos importa no es el particular de los exorcismos en sí mismos considerados (pues bien sabemos que no es posible exorcizar no existiendo siquiera el demonio), sino que los brutos, según señala el benedictino, no pueden sufrir los efectos de lo sobrenatural, por lo que ni pueden ser tentados por el demonio, ni tampoco serían partícipes de la *Gracia santificante*, algo de lo que sí podría ser objeto el hombre, Además, el propio Feijoo, al responder al tercer contraargumento dispuesto para atacar a su doctrina:

Argúyese lo tercero. Si los brutos fuesen racionales, serían libres: luego capaces de pecar, y obrar honestamente, lo cual no puede decirse. El antecedente consta, pues de la racionalidad se infiere la libertad (B. J. Feijoo, *TC*, *disc. cit.*, §. VII, 50).

Señalaba como respuesta que los brutos no pueden tener conocimiento de lo honesto y por lo tanto no pueden pecar, dentro de la respuesta a la tercera objeción:

Lo segundo distingo el antecedente: Serían libres con libertad puramente física, permito, o concedo: con libertad moral, niego, y niego la consecuencia. No hay, ni puede haber libertad moral en los brutos, porque no conocen la honestidad, o inhonestidad de las acciones; pero sí alguna libertad física, que consiste en un género de indiferencia respecto de lo material de sus operaciones. El uso de esta libertad se observa en algunas ocurrencias. Cuando están dos perros, o un perro, y un gato amenazándose a reñir, se nota en ellos cierto género de perplejidad sobre sí acometerán, o no. Ya se avanzan, ya se retiran; y según los dos afectos de ira, y miedo los impelen, o los refrenan; ya forman propósitos, ya los retractan, hasta que ganando el viento una de las dos pasiones, o determinan la acometida, o la retirada. Este mismo uso de libertad puramente física se observa en la especie humana en los locos, y aun mejor en los niños. Es cierto que éstos antes de llegar al uso de razón no son capaces de pecar, ni merecer, porque no tienen idea, o concepto de lo honesto, ni de lo inhonesto; mas no por eso dejan de ser libres en sus acciones; y así se usa con ellos de la doctrina, de la promesa, y la amenaza, para que elijan esto, y no aquello. ¿Y quién no ve que en locos, niños, y brutos sería el castigo totalmente inútil para retraerlos de algunas acciones, si sólo un ímpetu inevitable, desnudo de toda libertad, lo arrastrase a ellas? (B. J. Feijoo, *TC*, *disc. cit.*, §. VII, 52-53).

Supone por lo tanto Feijoo que los animales no disponen de capacidad para entender lo *honesto* e *inhonesto*, que sería en definitiva el criterio para conocer si una vida ha sido virtuosa y, por lo tanto, desde la concepción católica, si el *alma* de ese individuo se salvará. Sin embargo, se comprueba que los *brutos*, a pesar de no conocer estos objetos, que serían propios de un determinado desarrollo intelectual —pues ya afirmamos que son virtudes más intelectuales que prudenciales—, sí son capaces de mostrar posesión de voluntad y, por lo tanto, de tomar decisiones acerca de lo que les gusta, es decir, de los bienes *útiles* y *delectables*, siguiendo la tradición aristotélica (B. J. Feijoo, *TC, disc. cit.*, §. VII, 46).

Tradición que autores como Juan Eusebio Nieremberg o Antonio de Fuentelapeña llegarían a desechar, postulando la existencia en los brutos no sólo de virtudes *naturales*, como podrían ser las *intelectivas* (sabiduría, *habitus conclusionis* e *intellectus principiorum*, sindéresis, arte y prudencia), o las *volitivas* (Fortaleza, Justicia, Templanza) (Ver Gustavo Bueno Sánchez, «Animales virtuosos y animales científicos», en *El Basilisco*, 2 (1^o Época) (1978), pág. 60, Nota 1), sino incluso virtudes *teologales*, es decir, *sobrenaturales*: Fe, Esperanza y Caridad. Por ejemplo, cuando Nieremberg señala que los animales participan en cierta medida de la *Gracia santificante* [Gustavo Bueno Sánchez, «Animales virtuosos y animales científicos», *El Basilisco* 2 (1978), pág. 65], aunque el propio Fuentelapeña señala que tales argumentos no son válidos, pues se basan en fundamentos milagrosos y no naturales:

También pone en los animales la representación de las Virtudes Teologales, Fe, Esperanza, y Caridad; pero los fundamentos en que lo funda son milagrosos, no naturales, y así no son del intento: pues para la Fe trae la profesión, que contrahizo un buey, diciendo todo el Credo, por permisión de Dios, para confusión de un Rústico, que era negligente en aprehender las Oraciones: para la Esperanza trae, que un papagayo, viéndose arrebatado de un milano, invocó a Santo Tomás, y luego el milano cayó muerto, y él quedó libre: y para la Caridad, trae la mula de aquel Hereje, a quien propuso San Antonio la Hostia, para que la adorase, la cual dejó su gusto por Dios (*El ente dilucidado. Discurso único novísimo que muestra hay en la naturaleza animales irracionales invisibles, y cuáles sean*. Imprenta Real, Madrid 1676, 829).

No obstante, el razonamiento de Fuentelapeña, aunque reprenda a Nieremberg, debería ser en cierto modo coherente con el jesuita. Si consideramos que la *Gracia santificante* es una virtud individual, *intelectual*, situada al nivel del sujeto (M_2), y reconocemos en los brutos una cierta espiritualidad, entonces habremos de ser consecuentes y atribuirles virtudes teologales, en cierta medida. De hecho, esto supondría incluso situar en este lugar a los locos y a los niños, que poseen libertad meramente física, como afirma Feijoo. Extremo al que el benedictino prefiere no llegar.

Sin embargo, volviendo al razonamiento de otorgar *libertad física a los locos y a los niños*, ¿podrían ser estos individuos los esclavos desprovistos de ciudadanía que citamos en el Capítulo 6? Hemos de negar esta posibilidad, pues el propio Feijoo la desecha implícitamente. De hecho, Feijoo no se atreve a *espiritualizar* a los animales, pues en fecha tan tardía como 1760 él señala que

la *inmaterialidad* de sus *almas* no equivale a *espiritualidad*, sino a diferencia respecto a la materia corpórea. Distingue el benedictino para las dos voces, *material* e *inmaterial*, dos acepciones:

Asimismo lo de los adjetivos *inmaterial*, y *espiritual* son sinónimos, sería verdad en el lenguaje de los Cartesianos, y Materialistas, mas no en el idioma de los que llevan mi opinión, si no se determina en cierto modo, que diré, la significación de la voz *inmaterial*. Explícome. A esta voz se puede dar significación más lata, o más estrecha según se diere más lata, o más estrecha a su opuesta voz *material*. Puede la voz *material* estrecharse a significar aquella substancia inadecuada, parte esencial del compuesto físico, que llamamos materia primera, o simplemente materia; y puede extenderse a significar todo ente, que para su producción, y conservación depende esencialmente de la materia: como en la Escuela Aristotélica todas las formas substanciales, a excepción del alma racional, aunque distintas realmente de la materia, se llaman materiales, porque de ella dependen esencialmente para su producción, y conservación. Asimismo de la voz opuesta *inmaterial* se puede usar, o en la acepción estrecha, que sólo excluye la materia entitativamente tal, o en la lata, en que excluye todo lo que depende esencialmente de la materia (B. J. Feijoo, *CE*, V, 2ª, 43).

Es decir, que *inmaterial*, en su primera acepción, sólo se refiere a lo que excluye a la materia (corpórea) de forma *entitativa*, que no es reducible a materia corpórea. Desde este punto de vista, y como señala Feijoo en 1760, los brutos tendrán un alma *inmaterial*, pero nunca *espiritual*:

Digo, pues, que la voz *inmaterial*, en la segunda acepción es sinónima de la voz *espiritual*, mas no en la primera. Esto es decir, que la *inmaterialidad* de un ente, en cuanto sólo significa no ser ese ente la misma materia, no infiere que sea espíritu; pero lo infiere en cuanto significa, ni ser ese ente la misma materia, ni depender esencialmente de ella. Y si no; distinguiré esta proposición, todo lo *inmaterial es espiritual*, usando de voces de la Escuela, de este modo: todo lo *inmaterial* precisamente *substantive*, niego: todo lo *inmaterial*, *tam substantive quam adjective*, concedo. En estas dos palabritas se compendia todo lo que dije antes: que esta gran comodidad tienen los terminillos de las distinciones escolásticas, de que suelen hacer asunto para la zumba algunos Profesores de otras Facultades, porque ignoran la importancia de su uso para desenredar sofismas, y aclarar proposiciones capciosas, o equívocas, a cuyo fin son en su amable concisión como monedas de oro de mucho valor en corto volumen (B. J. Feijoo, *CE*, V, 2ª, 44).

Evidentemente, si Feijoo *no espiritualiza* a los animales, y trata de mantenerse en estos márgenes, es por no convertirlos no sólo en seres con libertad, que la poseen física, sino en seres con conocimiento de lo honesto y lo inhonesto, e *inmortales*, por lo tanto conscientes de la influencia de sus acciones cara a la vida futura, según la doctrina cristiana. De hecho, y tal y como nos recuerda el profesor Antonio Álvarez de Linera, el Concilio de Viena, en 1312, había establecido como doctrina oficial de la Iglesia católica la *espiritualidad*, la *individualidad* y la *inmortalidad* del alma humana, señalando por lo tanto que el hombre consta de cuerpo y forma sustancial *espiritual* [Antonio Álvarez de Linera, «Los componentes del hombre a la luz de la muerte y de la resurrección», en *Revista de Filosofía*, 43 (1952), pág. 602]. Doctrina ratificada en 1512, en el Concilio Lateranense, por lo que sugerir la *espiritualidad* del *alma de los brutos* tenía que resultar, en principio, embarazoso para Feijoo. De hecho, un autor como Silverio

Cerra, en su breve comentario sobre el problema del *alma de los brutos*, señala que esta tesis sobre la racionalidad animal («racionalidad de los irracionales») conllevaba consecuencias peligrosas que ni teólogos ni inquisidores supieron ver (Silverio Cerra Suárez, *Las ideas antropológicas del Padre Feijoo. I. La génesis del hombre*. Studium Ovetense, Oviedo 1986, pág.190).

No obstante, aquí existe una diferencia de matiz importante entre el Padre Feijoo y su propugnador portugués Miguel Pereira de Castro, ya que éste señala que las almas de los brutos sí son espirituales:

Porque bien podía Descartes negar todas las formas materiales, y que pudiese conocer la materia, y admitir en los Brutos almas espirituales, cognoscitivas, y aun discursivas. Dirá v.m. que son herejes los dos nombrados Filósofos. [...] En Italia va gozando gran séquito esta opinión entre los Teólogos, y se da al público en libros impresos, sin que los embaracen los Revisores; véase el libro intitulado *Anima Brutorum secundum sanioris Philosophiae canones vindicata*. Neapoli 1742 compuesto por un Padre Barbanita Italiano[...] (Pereira de Castro, *PRB*, §. XXXI., 223).

Y sobre el particular, señala incluso, apoyándose en la autoridad de Cristiano Wolfio, que las almas de los brutos son espirituales, pero no inmortales, pues carecen de *memoria de sí* (Pereira de Castro, *PRB*, §. XXXII, 233). Asimismo, el maestro de Pereira de Castro, Juan Bautista, distingue entre *distintos grados de espiritualidad*:

Allí propugné, que los Brutos, aunque materiales, y corpóreos, no dejan de participar muchos grados de inmaterialidad; porque no se oponen estas dos razones, sino es en el sumo grado; y así como hay substancias espirituales, e inmatereales, que contienen alguna materialidad, como es el entendimiento Angélico, y aun más el del hombre, según dice el mismo Angélico Doctor, así hay muchas substancias corpóreas, y materiales, que participan de la inmaterialidad algunos grados, como es el entendimiento de los Brutos (Pereira de Castro, *PRB*, págs. XXX-XXXI).

De hecho, aquí tanto Juan Bautista como su discípulo Pereira de Castro, parecen confundir *espiritualidad* con *inmaterialidad*, para utilizar la misma distinción que sigue el benedictino. De hecho, sabemos que Juan Bautista defiende la distinción aristotélica entre materia y forma [Juan Pereira Gomes, «Joao Baptista e os Peripateticos», *Brotéria* XXXIX (1944), págs. 123-124]. Así, cuando Feijoo se esfuerza repetidas veces por no mantener la equivalencia y distinguirlas de forma clara en 1760, es evidente que hay motivos más que sobrados para distinguir de forma tajante entre hombres y animales, al menos evitando cualquier ambigüedad en lo referente a la presunta inmortalidad que implicase defender *espiritualidad* en los brutos. ¿Por qué esta obsesión en Feijoo por defender la distinción entre *espiritualidad* e *inmaterialidad*, incluso en una fecha tan tardía, apenas cuatro años antes de su fallecimiento, y habiendo transcurrido más de treinta años desde la publicación del discurso «Racionalidad de los brutos»?

Evidentemente, Feijoo no aporta más pistas que las puramente filosóficas, en respuesta a uno de sus múltiples lectores que se extrañaban por muchas de sus

conclusiones. Pero sí podemos comprobar que uno de los motivos para que Miguel Pereira de Castro Padrao defienda la *racionalidad de los brutos* está fundado, justamente, en la propiedad que la Iglesia le otorga a las tesis de la *espiritualidad del alma de los brutos*. Además, el libro *Anima Brutorum secundum sanioris Philosophiae canones vindicata* se publica en Nápoles en 1742 —confirmando la noticia que aporta Juan de Ulloa en 1711—, justo un año antes de la presunta fecha de edición de la obra *Raciocinio de los brutos*, o de la *Propugnación de la racionalidad de los brutos*. Y en esta obra se insiste en detalles menos sutiles, en el sentido de que no se distingue con tanta sutileza entre hombres y brutos, defendiendo un cierto grado de *espiritualidad* en los animales. De hecho, uno de los epígrafes de la obra *Raciocinio de los brutos* dice así: «Pruébese, que las formas materiales de los Brutos son por Dios criadas» (Pereira de Castro, *PRB*, págs. XXVII-XXVIII), lo que supone situarlas al mismo nivel que las humanas.

Sin embargo, y siguiendo el razonamiento de considerar *creadas* las almas de los brutos, ¿no estará funcionando en la *Propugnación de la racionalidad de los brutos* una *apología velada de la liberación de los esclavos*? Hemos de recordar, como ya señalamos anteriormente, que *seguir una posición cartesiana o pereiriana*, podría suponer *desplazar del ámbito de lo humano a los esclavos*, convirtiéndolos en *bestias maquinales*, cuyo sufrimiento estaría justificado como *cuestión de hecho: si realmente los esclavos negros del Brasil fueran igual que los hombres libres que los poseían, entonces el trato infringido por sus dueños sería tremendamente cruel*. Pero, si suponemos que éstos tienen *espíritu*, y que éste depende *extrínsecamente* del cuerpo, para utilizar los términos ontológicos precisos, hemos de admitirlos como *personas*, igual que sus amos. Asimismo, si son personas, también están en gracia de Dios y merecen recibir los Sacramentos apostólicos, atención misionera, &c.

De hecho, en la América hispana ya se habían producido, siglos atrás, y por parte precisamente de la Compañía de Jesús, intentos de liberación de los esclavos, o al menos de su asimilación al cristianismo, rito que se veía perfectamente asumido cuando el esclavo adquiría la manumisión de parte de su amo. Testimonio de esta situación es su libro *Un tratado sobre la esclavitud* —publicado originalmente bajo el nombre *De Instauranda Aethiopum Salute* en Sevilla, 1627 y traducido con el título actual en Alianza, Madrid 1987— del jesuita español Alonso de Sandoval, se quien se dice que bautizó en siete años a más de 30.000 esclavos en el Virreinato de Nueva Granada, teniendo por ayudante y sucesor en este ministerio a San Pedro Claver.

En la citada obra, Sandoval señala que a los esclavos negros, debido a la ley de caridad, es de necesidad bautizarlos, ya que caridad es amistad entre Dios y los hombres, en tanto que hijos del Creador. De este modo, lo que obliga la ley de amistad, también lo obliga la ley de caridad (Alonso de Sandoval, *Un tratado sobre la esclavitud*. Alianza, Madrid 1987, pág. 295). Es decir, que los esclavos, a pesar de su vida supersticiosa y su situación inicialmente degradada en su sociedad de origen, merecen ser reconocidos y bautizados. La indignidad en la que han caído las almas de los negros puede ser superada por el bautismo,

según Alonso de Sandoval (págs. 302 y ss.). Además, téngase en cuenta que el propio Sandoval hace referencia al Eximio Francisco Suárez para decir que el bautismo vale más a veces que la propia vida en la doctrina cristiana (Alonso de Sandoval, pág. 464).

Por lo tanto, ¿no podría considerarse que la situación de los esclavos negros podía ser, debido a esa superstición acumulada por la vida en salvajismo primero, y en esclavitud, después, la de unos seres *espirituales* pero en menor grado, debido a que habían vivido *dejados de la mano de Dios*? Podría incluso equipararseles no ya a los locos (salvo en casos de extrema superstición) sino a los niños, que aún no conocen lo honesto y lo inhonesto (del mismo modo que el esclavo, proveniente de una sociedad en estado de salvajismo, no conoce las normas de la sociedad en la que será trasplantado).

Esos individuos *medio entre materia y espíritu* o mejor, en la fórmula de Pereira de Castro, *espirituales en menor grado*, podrían ser esclavos de hecho. Como es natural, carecería de sentido que los animales fueran bautizados. Y es además notorio *que la doctrina de la racionalidad de los brutos sea defendida por autores afines a la Iglesia en aquella época, y que se considere que no supone menoscabo para la fe, no puede considerarse como algo casual*. Evidentemente, esta doctrina no tiene implicaciones directas, pues éstas no aparecen en ningún momento en los escritos del Padre Feijoo, ni en los de Miguel Pereira de Castro, aunque algún estudioso del Padre Feijoo la ha sugerido, de forma un tanto incompleta y sesgada, pero manteniendo esta posible interpretación como veremos en el Capítulo 11 a propósito del trabajo de Roberto Ricard [«Feijoo y el misterio de la naturaleza animal», en *Cuadernos de la Cátedra Feijoo*, 23 (1970)]. Además, que exista esa *diferencia ontológica* entre Feijoo y su apologista Pereira de Castro nos da cierto recelo. ¿No puede haber una referencia positiva a la distinción que realiza Feijoo, frente a la indistinción entre *inmaterial* y *espiritual* que realizan Pereira de Castro y su maestro Juan Bautista?

Además, hemos de señalar que fue un Consejero Real de la Corona portuguesa —presumiblemente de Juan V y también durante los primeros años de reinado de José I, así como Juez notario de María Ana de Austria—, Miguel Pereira de Castro Padrao, quien puso sobre la mesa estas cuestiones tan delicadas, y que podían ser gravosas para la economía portuguesa, o al menos para el Marqués de Pombal, Ministro del Gabinete de Negocios Extranjeros, es decir, beneficiario de la trata de esclavos (R. de Carvalho, *História do ensino em Portugal*. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1986, págs.424-425). No tenemos constancia de que se produjese una purga masiva de los antiguos funcionarios reales, aunque sí sabemos que éstos fueron desplazados en favor del dominio absoluto de Pombal —beneficiario del favor de la Reina Madre María Ana de Austria—, que en 1755, como ya vimos, tuvo consecuencias importantes en la censura literaria, y en prácticamente todas las actividades del reino (Gracia Almeida Rodrigues, *Breve história da censura literária em Portugal*. Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Lisboa 1980, pág. 35). Aparte de que es probable, como ya indicamos en el Capítulo 7, como respuesta a las conjeturas del Capítulo 3, que

la obra *Propugnación de la racionalidad de los brutos*, como consecuencia de las medidas pombalinas, no recibiera siquiera las tasas y fuera objeto de censura, o quizás se imprimiese de forma privada un escaso número de ejemplares, dada la situación conflictiva existente en el reino respecto a la censura literaria, que culminaría en una nueva forma de ejercerla.

Como señalamos, y en coherencia con el activismo de Alonso de Sandoval y muchos de sus compañeros jesuitas, en la América Hispana los esclavos eran manumisos pronto, mientras que en Brasil no sucedía así, más aún en el siglo XVIII, época de mayor tráfico esclavista en el territorio portugués. Por eso Feijoo, viendo las posibles implicaciones que tenía la indistinción entre hombres y animales, se preocupaba de postular taxonomías distintas para lo *inmaterial* y lo *espiritual*. Y que esa distinción pueda parecernos ciertamente gratuita hoy día (pues no podemos considerar desde la perspectiva del materialismo filosófico la existencia de entidades *inmateriales*, ni tampoco *espirituales*), no nos debe distraer del objetivo de plantear esas diferencias, que no podía ser otro que señalar las diversas naturalezas del hombre y el bruto.

Por eso mismo, resultaría perfectamente comprensible que el Padre Feijoo se preocupe por distinguir de forma tan compleja ambos seres, mientras que Pereira de Castro y los autores portugueses favorables a sostener la *racionalidad de los brutos*, se muestren más despreocupados respecto a distinguir a hombres y animales. Si la doctrina de la *racionalidad de los brutos* y su presunta *espiritualidad* no molestaba en la Iglesia católica, ello podría deberse a la preocupación que sin duda existía por ver cómo los portugueses esclavizaban y vejaban a aquellos individuos que eran también *hijos de Dios*, es decir, los esclavos.

A pesar de todas estas distinciones, es notorio que Miguel Pereira de Castro señale en su *Propugnación* que la doctrina de la racionalidad de los brutos no es sancionada como herética por la Iglesia. De hecho, en la Iglesia Romana se admitía incluso el señalar que las almas de los brutos son creadas, aunque no sean por ello inmortales, sino aniquilables (Pereira de Castro, *PRB*, §. XXXII, 234).

No obstante, es interesante comprobar cómo esta concepción de la *Gracia santificante* supone que la distinción entre hombres y animales sólo está marcada en virtud de las cualidades *sobrenaturales*, sobreañadidas, que posee la vida humana, en tanto supuesta con el objetivo de la inmortalidad y *trascendencia de la Naturaleza*. Por ello, y como dice Gustavo Bueno, esta concepción de la *Gracia* como algo que, en principio, no incluye los elementos que hoy día supondríamos incluso en la *cultura objetiva*, y que se reduce a las virtudes intelectivas del hombre (en tanto que *alma racional*), que algún día abandonará la dependencia del cuerpo, es insuficiente para mostrar una Idea metafísica de Cultura.

Este detalle es de gran importancia, pues *si suponemos que los brutos también poseen alma espiritual, como parece señalar la Iglesia católica en aquella época ¿no podrían equipararse al hombre en cuanto a la posibilidad de la vida futura, a pesar de los ejemplos y sutilezas que señala Pereira de Castro para evitar esa indeseable conclusión?* En todo caso, parece una inconsecuencia

manifestar que las almas de los brutos, a diferencia de lo que señalaba la doctrina escolástica tradicional, sean creadas y por Dios y no engendradas, como se supone habitualmente. De todas maneras, hemos de señalar nuevamente que estas concepciones imposibilitan, al menos en buena parte de sus contenidos, la formación de la Idea metafísica de Cultura.

Sin embargo, ello no impide que ya en esa época, primera mitad del siglo XVIII, existan algunos rudimentos de tal Idea (Gustavo Bueno, *MC*, pág. 52), como los que muestra en 1728 el propio Padre Feijoo en su Discurso «Mapa intelectual y cotejo de Naciones» (B. J. Feijoo, *TC*, II, 15º). Ahora bien, tales rudimentos no impiden a Feijoo defender que los brutos, a pesar de carecer de Gracia, y por lo tanto de *Espíritu*, no son sin embargo máquinas inanimadas, y son capaces, al igual que el hombre, aunque en menor grado, de *conocimiento*.

Precisamente, frente a las carencias del estudio ontológico ya reseñadas en la *Propugnación de la racionalidad de los brutos*, será la Idea filosófica de Conocimiento la que más interés despierte en Miguel Pereira de Castro Padrao, y la que defienda con más ahínco, quizás tomando como contrafigura a Gómez Pereira y su doctrina del hombre como «animal que conoce» (Gómez Pereira, *AM*, pág. 3). De hecho, las referencias fundamentales que realiza Pereira de Castro están destinadas a probar que pueden existir razonamientos sobre los objetos materiales (Pereira de Castro, *PRB*, §. XXVI, 201 y ss.), aquellos que presuntamente pueden conocer los brutos. Habremos de dedicar, por lo tanto, nuestro próximo capítulo a analizar la Idea filosófica de Conocimiento que se manejaba en esta polémica, y las diferentes concepciones que sobre la misma defendían los diversos grupos enfrentados.