

Capítulo 10

Análisis de Ideas filosóficas clave en la polémica feijoniana (II): La Idea Filosófica de Conocimiento

«*Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.*» Aristóteles

«*Nisi ipse intellectus.*» Leibniz

1. Introducción.

Como hemos visto en nuestro análisis de los *conceptos conjugados* del Capítulo 8, la Idea filosófica de Conocimiento está ligada en la tradición filosófica a las cuestiones relacionadas con la Idea de Alma y, más genéricamente, a las concepciones filosóficas sobre el hombre, más tarde designadas bajo el rótulo de la disciplina «Antropología Filosófica» —para entender la distinción entre la «Filosofía del hombre» y la «Antropología filosófica», ver G. Bueno, «La Historia de la Antropología como problema», Prólogo a Elena Ronzón, *Antropología y antropologías*. Pentalfa, Oviedo 1991; págs. 9-25—. En esta problemática, la tesis fundamental que destaca es, como ya hemos visto en el capítulo anterior, la Idea de un *Alma humana* como elemento *racional*, así como el hombre como ser dotado de *logos*, tal y como expresaba Aristóteles.

Sin embargo, esta concepción clásica es puesta en cuestión en la polémica sobre la *racionalidad de los brutos*, al afirmar que los animales también son capaces de discurso (*logos*). Asimismo, frente a este extremo que representan Feijoo, Pereira de Castro y varios autores ligados a la Iglesia romana, tenemos en el extremo opuesto a otros que han sido más radicales aún. Han afirmado que el hombre no es un animal racional, sino que es el «animal que conoce», como señalan Gómez Pereira y Antonio Cordero, entre los autores señalados en nuestra exposición fenoménica.

Aun así, la tradición escolástica, que podría considerarse como intermedia entre estas dos posturas extremas, consideraba comunes a hombres y animales las facultades sensibles *internas*, la *combinatoria*, la *memoria* o *reminiscencia* y la facultad *estimativa* (o *cogitativa* en el caso de los hombres), como ya hemos tenido ocasión de mostrar —sobre esta temática resulta interesante consultar el artículo ya citado de Juan Zaragüeta, «El problema de la clasificación de las facultades del alma (Parte I)», en *Revista de Filosofía*, 1 (1942); págs. 18-24—. Es decir, según estos autores, los animales son capaces de la *aprehensión* o de captar la especie sensible, de «estimar» su naturaleza, aunque no pueden afirmar

su verdad o falsedad, que es la característica del *juicio* o *proposición*, formada gracias a la facultad discursiva, el *logos*, que diferencia tajantemente a hombres y animales.

Según lo dicho, el Conocimiento en la Metafísica tradicional no sería sino una parte de la sustancializada Idea de Alma, que junto al Deseo y el Sentimiento serían responsables de las funciones de los seres vivos: nutritivas, volitivas y también intelectivas en el caso del hombre. Tanta fuerza tiene esta nomenclatura, que a pesar de la crítica de Kant a la Idea de *Alma*, realizada en la Dialéctica Trascendental de su *Crítica de la Razón Pura* (1781) [Alfaguara, Madrid 1998, B 341-B 399 y ss.], éste se ve obligado a mantener las tres facultades mencionadas, la facultad de *desear* (volitiva), la de *conocer* (cognoscitiva) y la de *sentir* (sentimental), como herencia de esa misma metafísica. Sobre esta temática tendremos ocasión de disertar de forma más detallada.

No obstante, la Idea filosófica de Conocimiento nos aparece aquí recortada en una cuestión planteada muy detenidamente en la polémica: ¿pueden ser los animales capaces de conocer? Una respuesta afirmativa, prácticamente implica señalar que son iguales que los humanos (aunque en grado ínfimo, añadirían los apologetas de la *racionalidad de los brutos*). La negativa, que son seres inanimados. La vía intermedia es la aristotélico-escolástica, es decir, señalar que los animales son capaces de comprender determinadas nociones, pero sin llegar a poseer raciocinio. Analizaremos en este capítulo las posibilidades que las doctrinas expuestas y clasificadas nos ofrecen al respecto del conocimiento animal y humano.

2. El problema filosófico del Conocimiento.

a. Quaestio nominis. Las distintas disciplinas que analizan la Idea de Conocimiento: Epistemología, Gnoseología, &c. Su naturaleza filosófica y sus límites.

Para estudiar la Idea de Conocimiento implicada en las distintas doctrinas filosóficas de esta polémica, hemos de partir de algunos parámetros y variables, tal y como sucede con otras Ideas filosóficas que ya hemos visto. En este caso, nuestro análisis no va a centrarse en clasificar las distintas concepciones del *Conocimiento*, en tanto que función o *facultad* atribuida a la Idea metafísica de Alma, que ya hemos estudiado anteriormente en el Capítulo 8, sino en analizar qué factores intervienen en el proceso del conocimiento.

Hemos de centrarnos, más concretamente, en la relación entre *Sujeto* y *Objeto*, que ha sido planteada de múltiples maneras en la tradición filosófica. Por ejemplo, en la tradición escolástica se solían denominar a las citadas cuestiones como «gnoseológicas». Más adelante, en concreto a raíz del análisis que Kant realizará en su *Crítica de la Razón Pura* acerca del «problema del conocimiento», tales problemas son abarcados bajo el rótulo «Teoría del Conocimiento».

En la actualidad, gran cantidad de estudios positivos intentan sustituir a esta disciplina filosófica, desde una perspectiva que ellos denominan como «epistemológica». Es el caso, entre otros autores, de la llamada «epistemología genética» de Juan Piaget. Asimismo, también etólogos como Conrado Lorenz y los biólogos del conocimiento pretenden superar la perspectiva filosófica, considerándose sus legítimos continuadores (tal es el caso de los chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela, cuyos trabajos nos servirán de base para cimentar parte de nuestra tesis). Por ejemplo, del mismo modo que Kant afirmaba las formas *a priori* de la sensibilidad y el entendimiento, Piaget y Lorenz afirmarían que tales formas *a priori* son en realidad unas formas *a posteriori* dadas en el *filum* del viviente (G. Bueno, *Teoría del cierre categorial*, Tomo 1. Pentalfa, Oviedo 1992, pág. 336).

Ahora bien, nosotros no seguiremos tal perspectiva. Y ello porque no se trata de afrontar con las ciencias positivas lo que los filósofos no pudieron resolver, agradeciéndole a éstos los servicios prestados, sino de constatar que los fenómenos del conocer estudiados por etólogos y psicólogos implican un *regressus* hacia Ideas genuinamente filosóficas, desde las que habrá que trazar el correspondiente *progressus*, la teoría explicativa de los citados fenómenos. Ello no implica desmerecer la labor de estos «científicos» a la hora de desvelar las concepciones metafísicas de autores como Kant, que con su doctrina del *sujeto trascendental* como condición de posibilidad del sujeto individual, en realidad no está sino reviviendo la famosa doctrina escolástica del *entendimiento agente* que hace inteligibles las formas (G. Bueno, *Teoría del cierre categorial*, Tomo 1. Pentalfa, Oviedo 1992, págs. 337 y ss.).

Sin embargo, utilizando los planteamientos de la Epistemología, la Etología o la Biología del Conocimiento, tenemos noticia de que es imposible hablar de conocimiento, siquiera del conocimiento humano, sin tener en cuenta detalles tales como los *a posteriori* dados en el *filum* del viviente, que los etólogos atribuyen a los animales. Si acaso no racionales, algunos de estos comportamientos, (como el de la pulga que absorbe la sangre a una determinada temperatura) sí serían «raciomorfos», es decir, tendrían una explicación perfectamente racional, aunque sólo se trate de una pauta de adaptación filogenética.

Es más: si consideramos los famosos mecanismos de filtro que hemos citado, hemos de afirmar que no pueden reducirse a simples movimientos maquinales los comportamientos que los brutos demuestran, y que Gómez Pereira analizó en su *Antoniana Margarita* por un lado, y Feijoo y Pereira de Castro en su «Racionalidad de los brutos» y en su *Propugnación*. Si tales conductas no fueran racionales, al menos sí cabría interpretarlas como *raciomorfos*, es decir, serían explicables racionalmente y no apelando a un dudoso *instinto*.

Aunque, por otro lado, aquello que los etólogos designan como algo dado *a posteriori*, como producto de la evolución del *filum*, aunque *históricamente* (tomamos aquí «Historia» en el sentido que le atribuyen Maturana y Varela, es decir, como el conjunto de transformaciones filogenéticas sufridas por una especie. Ver *El árbol del conocimiento*. Debate, Madrid 1990, pág. 64) deban

considerarse así, desde el punto de vista *gnoseológico* ha de ser considerado *a priori*. Es decir, que el conocimiento que los etólogos atribuyen a los animales, considerado como mecanismo de adaptación filogenética *raciomorfo*, tendría que estar ya dado, en una forma de «dialelo etológico» (G. Bueno, *TCC*, págs. 345-346), como una condición sin la cual sería imposible hablar de conocimiento.

Sin embargo, este «dialelo etológico» plantea más problemas de los que en principio podrían preverse. Y ello porque lo que muchas veces los etólogos pretenden identificar con la Biología o la «ciencia de la conducta» acaba convirtiéndose en una concepción filosófica, es decir, de segundo grado. Y precisamente de aquel tipo de Filosofía que tienen como fin sustituir. Por ello, la cuestión de la Idea de Conocimiento y su *symploké* de Ideas implicadas, tal y como la hemos esbozado aquí, ha de plantearse también como una cuestión referida a las citadas pautas.

Asimismo, en rigor no cabe hablar de una distinción entre *epistemología positiva* o *epistemología genética* frente a una *gnoseología* o una *teoría del conocimiento*. La primera suele considerar el Conocimiento como una relación entre Sujeto y Objeto, aunque sin comprometerse con la verdad o falsedad de sus contenidos. Pero no cabe hablar en rigor de tal *Epistemología* como un punto de vista desligado del filosófico, ya que a tal epistemología, si realmente quiere analizar el conocimiento de forma satisfactoria, le es necesario comprometerse con la verdad del mismo.

Sin embargo, en la perspectiva *epistemológica* suele considerarse el conocimiento como algo puramente psicológico: sería una simple relación entre el Sujeto cognoscente y el Objeto. Sin negar la importancia de este enfoque, sería necesario añadir además la Idea de Verdad, confrontada junto a la de Apariencia o falsedad, para poder discriminar entre lo que es conocimiento verdadero y lo que es simplemente conocimiento falso o pseudoconocimiento. De hecho, Gustavo Bueno afirma rotundamente que sólo el conocimiento verdadero es verdadero conocimiento:

Precisamente por esta condición dialéctica (o crítica) de la verdad, respecto de unas apariencias previamente dadas ante unos sujetos operatorios, nos vemos obligados a abandonar la costumbre de que quienes se empeñan por entender, exclusivamente, la verdad como un predicado o atributo del «conocimiento», como si la verdad sólo pudiera alcanzar significado en su condición de «predicado de un conocimiento». Es gratuita la pretensión de circunscribir el análisis de la Idea de Verdad en el ámbito de la llamada «Teoría del conocimiento» (que otros designan como «Epistemología»). El término «conocimiento» suele ser tratado (por ejemplo por la «epistemología genética» de Piaget) como un término del vocabulario psicológico, en la medida en la que ha de ir referido a un *sujeto* cognoscente en su relación con los *objetos* conocidos. Sin embargo la relación S/O sólo puede llamarse de «conocimiento», en sentido epistemológico, precisamente cuando el conocimiento sea verdadero. Sólo el conocimiento verdadero es verdadero conocimiento (Platón, *Teeteto*, 186d). Pero esto debiera llevarnos a reconocer que el conocimiento se define por la verdad, y no la verdad por el conocimiento (G. Bueno, *Televisión: Apariencia y Verdad*. Gedisa, Barcelona 2000, pág. 278).

No obstante, este punto de vista *epistemológico* tiene un valor considerable, al menos para poder perfilar nuestro análisis. De hecho, si consideramos el

problema del Conocimiento como referido a las relaciones entre Sujeto y Objeto, para tal cuestión hemos de contar no sólo con sujetos operatorios humanos, sino también con otros sujetos no humanos, pero dotados igualmente de *vis appetitiva* y *vis repraesentativa* (que son, como no podía ser de otra forma, los *brutos*), por usar la famosa fórmula de Leibniz, y también para hacer justicia a uno de los bandos de la polémica feijoniana. Intentaremos en las siguientes páginas fundamentar o encauzar el problema del conocimiento que se plantearon Feijoo y su entorno dentro de los nuevos horizontes que ofrecen las nuevas disciplinas ya citadas.

b. La cuestión del conocimiento animal.

Esta perspectiva de considerar a los brutos como capaces de determinadas acciones racionales, no es la primera vez que surge. Precisamente, en la temática de la *racionalidad de los brutos* en el entorno de Feijoo podemos comprobar casos de conductas aparentemente *racionales* en los brutos, planteadas la existencia de estas conductas *racionormfas* de los animales, como en el caso del perro que busca su presa en una encrucijada, citado en «Racionalidad de los brutos»:

En otra advertencia del perro, muy decantada sí, pero poco reflexionada hasta ahora, mostraré yo eficazísimamente que este bruto usa de discurso propiamente tal. Llega el perro siguiendo a la fiera, a quien perdió de vista, a un trivio, o división de tres caminos; e incierto de cuál de ellos tomó la fiera, se pone a hacer la pesquisa con el olfato. Huele con atención el primero, y no hallando en él los effluvios de la fiera, que son los que le dirigen, pasa al segundo; hace el mismo examen de éste, y no hallando tampoco en él el olor de la fiera, sin hacer más examen, al instante toma la marcha por el tercero. Aquí parece que el perro usa de aquel argumento que los Lógicos llaman *a sufficienti partium enumeratione*, discurriendo así: La fiera fue por alguno de estos tres caminos; no por aquél, ni por aquél: luego por éste (Benito Jerónimo Feijoo, *TC*, III, 9, §V, 29).

Estas palabras de Feijoo, que ya expusimos en el Capítulo 1, resultan toda una traba para la filosofía de su época, ya que suponen admitir que los animales razonan (poseen *logos*), aunque no como nosotros, pues no hablan. Está a punto Feijoo de reconocer que simplemente razonan por intuición, pero ello supondría decir que los brutos son más racionales que los hombres:

Si se dice que es indistinto, infiero así: Luego el perro con aquel acto mismo con que percibe que la fiera no tomó por el primero ni por el segundo camino (*intransitive*) percibe juntamente que tomó por el tercero. Pero esto no puede decirse, porque se seguiría, que en el modo del conocimiento es más perfecto el bruto que el hombre. Pruébolo. Porque mayor perfección es conocer con una simple intuición el principio, y la consecuencia, o la consecuencia en el principio, que necesitar de dos actos distintos para conocer uno, y otro. Aquello tiene más de actualidad, y simplicidad; esto más de potencialidad, y composición. Por esta razón Santo Tomás niega discurso a los Ángeles (B. J. Feijoo, *Ibidem*, §V, 33).

Los animales serían de hecho como los ángeles, que al no poder recibir especie sensible alguna, pues carecen de cuerpo, razonan por pura intuición

(F. Suárez, *Disputaciones metafísicas*, Disp. XXXV, Sección IV, 16 y ss.). Finalmente, como ya observamos, Feijoo salva las apariencias afirmando que los animales poseen discurso, pero menor que el hombre: en cuanto a la materia, sólo podrían razonar sobre los objetos sensibles, y en cuanto a la forma, no conocerían la lógica natural ni las razones comunes, por lo que razonan sólo por inducción. Utilizarían simplemente dos tipos de argumentos: *a simili*, al imitar una conducta, y el ya citado *a sufficienti partium enumeratione* (B. J. Feijoo, *Ibidem*, §. VII, 49). Realmente, este antecedente de Feijoo nos pone sobre la pista de considerar las conductas de los animales de modo muy distinto a las versiones escolásticas o a las mecanicistas, desechando el mecanismo y el influjo de un metafísico Autor de la Naturaleza. No obstante, ya vimos que el propio Feijoo recelaba de la explicación tomista, señalando su similitud con la cartesiana:

Así como la saeta (son símiles de que usa el Santo), sin tener uso de razón, es dirigida al blanco por el impulso del flechante, del mismo modo que ella se dirigiera, si fuera racional, y directiva; y el reloj por la ordenación racional del Artífice se mueve, y da regularmente las horas, como él lo hiciera por sí, si tuviese entendimiento. Todo esto lo establece sobre el fundamental axioma de que *como las cosas artificiales se comparan al arte humana, así las cosas naturales al arte divina*. [...] Esta doctrina, ya por los símiles de que usa, ya por la máxima que establece, más a propósito parece para defender la sentencia Cartesiana, que la común. [...] Lo segundo: La dirección de la causa primera en los movimientos de los brutos no les quita a éstos el uso vital de sus facultades; o no estorba que sean vitales sus movimientos: Así su dirección no es puramente pasiva como en el reloj, y la flecha, sí que juntamente son moventes, y movidos. [...] La máxima de que las cosas naturales se comparan al arte Divina, como las artificiales a la arte humana, tiene también lugar en el hombre, y en sus potencias, que son entes naturales; luego así como de ella no se infiere defecto de discurso en el hombre, tampoco en el bruto. [...] Lo tercero: La dirección activa de los brutos, respecto de algunos movimientos suyos, es, digámoslo así, visible; y tanto, que resplandece en ella toda aquella serie de actos, que tenemos en nuestras deliberaciones, intención del fin, duda, consejo, elección de medios, ejecución de ellos, y últimamente asecuración del fin (B. J. Feijoo, *TC*, III, 9º, §. VI, 35-39).

Sin embargo, la explicación tomista, salvando precisamente este período del siglo XVIII, a lo largo del tiempo ha mantenido su primacía, y reaparece en manuales del siglo XIX, que hemos de consultar aunque se escapen de la época en la que nos centramos. Por su carácter de compendio de las ideas de una determinada institución, en este caso la Iglesia Católica, se hace necesario estudiarlos, para analizar desde otros puntos de vista la problemática que plantea Feijoo. Analicemos el siguiente texto, incluido en el *Diccionario apologetico de la fe católica*:

Veámosle que encuentra la pista de un ciervo. Una sensación del olfato es lo que se la ha hecho conocer. Si ha visto alguna vez ciervos, esta sensación, en virtud de la ley de asociación de las percepciones, despierta en él la imagen de un ciervo; y si ha dado caza en alguna ocasión a otro ciervo, evoca la imagen y al propio tiempo el recuerdo de la parte de presa que le cupo. [...] Pero he aquí que se presenta de pronto la maldita encrucijada. Una pista vaga y tres caminos enfrente. ¿Qué hará nuestro perro? Pues va a ceder a un doble instinto: el instinto de pesquisa, que le incita a explorar, valiéndose del olfato, todas las rutas abiertas, todos los caminos por los cuales ha podido huir la pieza que persigue; instinto de movimiento, el más fácil y menos complicado, que le determina a tomar el camino que tiene más cerca. Se mete en

él. De vaga que antes era, pasa ahora la pista a ser nula. No atrayéndole nada en esta dirección, y solicitándole los recuerdos aun recientes de la pista hacia la encrucijada, vuelve a ella y se dirige por el camino más próximo. No habiendo pasado tampoco el ciervo por este camino, según la hipótesis, lo abandona también como había hecho con el primero; e impulsado siempre por su doble instinto, se acerca al tercero. Como el ciervo ha pasado por allí realmente, la pista deja de ser vaga y se acentúa más y más a medida que se va acercando, razón por la que se precipita sin vacilación y con nuevo ardor y mayor velocidad por este tercer camino (*Diccionario apologético de la fe católica*, Tomo 1. Sociedad Editorial de San Francisco de Sales, Madrid 1890, cols. 133-134).

Así, este *instinto de pesquisa* sería contrapuesto a la interpretación de los animales como seres dotados de inteligencia y voluntad. Interpretación que mantienen, como hemos visto, Feijoo y Pereira de Castro, principalmente. Ya en el siglo XIX, con el evolucionismo, Carlos Darwin mantuvo puntos de vista similares. Veamos el caso que nos señala el propio diccionario eclesiástico:

Véase, pues, cuan naturalmente se interpreta, siguiendo nuestra doctrina del conocimiento y de la voluntad «empíricos» del animal, este proceder del perro en la encrucijada, proceder que se nos presentaba como signo evidente de que los perros piensan y racionan. Sostener que en este caso ha practicado el perro un acto de racionamiento, y que se ha servido de un dilema «*silogismo divisivo*» pugna abiertamente con la regla aceptada por todos los filósofos: que hay que explicar siempre las acciones del animal por el *minimum* de causa psicológica que baste para dar razón de ellas: lo contrario, en nuestro caso, es caer en la *interpretación antropomórfica* (*Diccionario apologético de la fe católica*, Tomo 1, col. 134).

Interpretación *antropomórfica* en la que presuntamente caería Darwin, según la cita de este mismo *Diccionario*:

Cuando grito a mi perro de caza (y yo he hecho la experiencia bastantes veces) «¡Eh, eh! ¿Dónde está?» Al instante comprende que se trata de dar caza a algún animal: ordinariamente empieza por echar la vista alrededor de él, luego se lanza por el bosquecillo más próximo para buscar en él vestigios de la pieza cazable, y por fin, no encontrando nada, dirige su mirada a los árboles, donde descubre una ardilla. Ahora bien: ¿estos actos diversos no revelan claramente que mis palabras han despertado en su espíritu la idea general o el concepto de que había allí, cerca de él, un animal cualquiera que se trataba de descubrir y perseguir? (*Diccionario apologético de la fe católica*, Tomo 1, col. 135).

Sin embargo, a juicio de estos autores, Darwin ha confundido las nociones abstracta y concreta del problema, suponiendo que la percepción concreta del hombre o el perro, le supone conocer al perro en abstracto:

Bien se manifiesta aquí el espíritu ingenioso del ilustre escritor; pero no basta ser ingenioso, se necesita probar. Pues bien: Darwin, con estos dos hechos que cita, no prueba absolutamente nada. Cuando habla del primero, confunde evidentemente la percepción vaga e incompleta con la percepción abstracta. Porque lo que percibe el perro de Darwin no es de ningún modo el perro en abstracto, sino otro individuo de la especie canina, cuyas disposiciones e intenciones no distingue desde luego (*Diccionario apologético de la fe católica, ibidem*).

Ahora bien, los dos casos planteados, el de la encrucijada y el de la respuesta a la llamada de su amo o la visión del perro, son claramente distintos. Así, en

la primera situación, el bruto es incluso capaz de razonar mejor que el hombre, en principio, aunque Feijoo lo considera un razonamiento *a sufficienti partium enumeratione*. Si se supone que sólo hay tres caminos, al demostrarse falso que haya transitado por los dos primeros, es evidente que había de transitar por el tercero. En una triple disyunción, la negación de las dos primeras opciones, nos lleva a afirmar la tercera (Jaime Balmes, «Filosofía Elemental» [1847], en *Obras Completas*, Tomo III. B. A. C., Madrid 1948, pág. 69, 264). Sin embargo, aunque este razonamiento es perfectamente realizable por Feijoo, ¿realmente el propio perro que es objeto del experimento, está manejando las categorías que se le atribuyen? El ejemplo elegido por el Padre Feijoo es complejo, pero se puede considerar análogo a otros muchos que se han formulado sobre los brutos.

Tenemos el caso de la caza que realiza un martín pescador, que es capaz de capturar un pez que se encuentra en el agua sin excesivos problemas, con su simple vista. Sin embargo, nosotros sabemos que, para hallar la posición exacta de un objeto dentro del agua, visto desde el exterior, no nos basta con percibir su reflejo, pues es necesario conocer el ángulo de incidencia de la luz sobre el agua, para así saber el ángulo de refracción en el interior del líquido y, por lo tanto, su posición exacta. De este modo, el martín pescador, para poder atrapar el pez que observa desde el exterior del río, tendría que «calcular mentalmente» el ángulo de incidencia y de refracción propio de la Ley de Snell, basándose en la fórmula $\mu = \frac{\text{sen}\phi}{\text{sen}\theta}$ (Francisco Varela, *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*. Gedisa, Barcelona 1990, págs. 37 y ss.).

Sin embargo, esto sería absurdo, pues es evidente que un ave no puede conocer las Matemáticas ni la Física, propias de un lenguaje abstracto que sólo puede manejar el hombre. En realidad, esta conducta, al igual que la que describe el Padre Feijoo, es de carácter *raciomorfo*. En el caso de la conducta del pájaro, podemos considerarla como pura adaptación filogenética, mientras que la fórmula matemática en cuestión requiere de un complejo lenguaje matemático, que sin duda un martín pescador no puede poseer.

De hecho, también cabría interpretar como *raciomorfa* la conducta del perro, siguiendo las afirmaciones de Gómez Pereira en su *Antoniana Margarita*, como cuando el médico de Medina del Campo señala que los brutos se mueven de la misma forma que el imán sigue al hierro (Gómez Pereira, *AM*, pág. 47). Así, que un perro busque de forma tan admirable y perfecta un rastro, podría estar explicado en virtud de la *simpatía* o *antipatía* que le supone el objeto buscado. O, dicho en términos de la teoría de la evolución, la búsqueda estaría determinada previamente como una conducta adaptativa al medio. En palabras de Gómez Pereira, habría que decir que los brutos no realizarían sus movimientos sino por razón de la *simpatía* o *antipatía* que provocan los estímulos externos a la materia de la que están compuestos:

Podría reseñar numerosas plantas que rehúyen algunas tierras en las que son plantadas, observándose que perecen como si estuviesen consumidas por una epidemia, [...] Incluso no se podrá negar (a no ser que alguien esté mal de la cabeza) que se cree que ciertos árboles, y otras plantas, que viven con alma nutritiva, evitan el alimento conveniente, e, incluso, las que se ven

obligadas a ascender a las más altas cimas, rechazan lo nocivo y lo inconveniente. También las facultades naturales de los animales que aceptan, o expulsan, —fin al que consagran su vida (según dicen) para atraer lo que les conviene y rechazar lo que no les conviene—, sin requerir su deseo ningún conocimiento (Gómez Pereira, *AM*, pág. 206).

De hecho, ya señalábamos anteriormente que Feijoo había apreciado diferencias entre las doctrinas cartesiana y la de Gómez Pereira, diferencias que serán resaltadas por José Bernia Pardo en su tesis *La diferencia entre el animal y el hombre en la Antoniana Margarita* (Víctor Antuña, *Medicina y Psicología en la primera ilustración española*, pág. 451, Nota 1):

Lo segundo, y principal, porque la doctrina de estos dos Filósofos es bastantemente diversa. Caminaron a un fin; pero por distintos rumbos. Entrambos negaron alma sensitiva a los brutos; pero Descartes redujo todos sus movimientos a puro mecanismo: Pereira los atribuyó a simpatías, y antipatías, con los objetos ocurrentes; de modo que, según este Filósofo, no por otro principio el Perro (pongo por ejemplo) viene al llamamiento del amo, que aquel mismo por el cual, según la vulgar Filosofía, el hierro se acerca al imán, y el azogue al oro (B. J. Feijoo, *TC*, III, 9º, § II, 11).

Simpatía y antipatía que Feijoo registra en un discurso suyo, aunque criticándola y sustituyéndola por los efluvios sustanciales o *espíritus* que emanan todas las sustancias, y que a su juicio serían los responsables de las *simpatías* y *antipatías* de ciertos animales a otros, y también de las *simpatías* o *antipatías* que los distintos seres humanos muestran hacia otros humanos que no han visto antes (aunque tales explicaciones no sea aplicadas al caso particular del trivio por el benedictino):

Debe suponerse que de todos, o casi todos los cuerpos, manan efluvios sustanciales (o llámen-se norabuena con las voces vulgarizadas vapores, y exhalaciones) en tenuísimos corpúsculos, porque todos los cuerpos, o casi todos constan de unas partes fijas, y otras volátiles, a quienes comúnmente se da el nombre de espíritus. La existencia de estos efluvios se hace manifiesta, especialmente en los cuerpos aromáticos, siendo ya generalmente recibido, que el olor no es una mera cualidad, sujeta primero en el ambiente, y después en el órgano; sino un agregado de tenuísimos corpúsculos, que por razón de su configuración, y movimiento, hieren de tal, o tal modo el órgano del olfato. [...] Así vemos que el perro a mucha distancia va siguiendo la fiera por el olor; del cual, ni la menor sensación tenemos nosotros, aun estando mucho más vecinos. Generalmente cuantos cuerpos se consumen, y van perdiendo su substancia con el tiempo, sin que otros sensiblemente los gasten, es manifiesto que la pierden en los sustanciales efluvios, que perennemente padecen (B. J. Feijoo, «*Simpatía y Antipatía*», *TC*, III, 3º, §. VI, 23).

De hecho, las *simpatías* y *antipatías* le parecen al benedictino voces completamente vacías de significado, «que nada explican» (B. J. Feijoo, *TC*, III, 3º, §. III, 9), tanto o más que las voces de la *física* aristotélica respecto a la física de Newton. En este discurso, «*Simpatía y Antipatía*», se da precisamente el ataque más cruel, aunque por otra parte justificado, a la filosofía aristotélica. En concreto, nuestro benedictino afirma esto de la física de las Escuelas: «Esta es toda la Filosofía Peripatética, y no hay otra. Si se pregunta, por qué calienta el fuego, se responde, que porque tiene virtud, o cualidad calefactiva. Si se pregunta, por qué tiene esa cualidad, se responde, que porque la pide su esencia. Si se pregunta más, cuál es la esencia del fuego, eso no se sabe. Y si se responde

algo, será con un círculo vicioso, diciendo que es una esencia que radica, o pide la virtud de calentar, quemar, &c. Lo mismo es de todo lo demás. El estómago quilifica el alimento, porque tiene virtud quilificativa: expele el excremento, porque tiene virtud expultriz: se nutre, porque tiene virtud nutritiva. Con que sacamos en limpio, que apartada a un lado la Metafísica, la Física de la Escuela se puede enseñar a cualquier rústico en menos de medio cuarto de hora» (B. J. Feijoo, *TC*, III, 3º, §. II, 8).

Ahora bien, si leemos con atención la *Propugnación* de Miguel Pereira de Castro, observaremos que el juriconsulto portugués profundiza en argumentos que Feijoo no tuvo en cuenta de forma detallada. Por ejemplo, la cuestión de la racionalidad de los brutos y la jurisdicción de su racionio. Aunque Feijoo lo describe como propio de los objetos materiales, es el portugués quien desarrolla la idea mucho más allá de lo que en su día marcó el benedictino:

Ahora bien. Y como la capacidad, e incapacidad se refunde en el ser entitativo esencial de las cosas capaces, o incapaces: si los Brutos esencialmente son incapaces de conocer *los entes espirituales, e incorruptibles, las razones comunes, y abstractas, aun de los mismos entes materiales, y sensibles, de reflexionar sobre sus propios actos, y de tener conocimiento de lo honesto, e inhonesto*, y son de esto capaces esencialmente los hombres; queda claro, que el ser cognoscitivo, y el discursivo de unos, y otros es esencialmente distinto. [...] Muchas otras cuestiones hay semejantes, como por ejemplo: si es posible substancia espiritual, que sólo pueda conocer determinados objetos, y no todos los, que puede conocer nuestra alma. Comúnmente se duda de su posibilidad, aunque algunos, y expresamente Oviedo de *Anima contro. 5 punct. 2 n. 6 pág. m. 59*. Arriaga, y otros se empeñan en mostrarla posible. Pero ninguno hay, que no diga que a ser posible, sería de diferente especie. He aquí cómo la racionalidad del hombre es mucho más perfecta que la del Bruto *en la materia*, y esencial, y específicamente distinta de ella. Porque el linde, la raya, y esfera de su jurisdicción cognoscitiva, y discursiva, y su capacidad de conocer, y discursar se termina, y puede terminar a objetos, a que no se puede terminar la jurisdicción cognoscitiva, y discursiva de los Brutos; los cuales como materiales, no pueden salir del linde, de la raya, y recinto de los objetos materiales, y sensibles (Pereira de Castro, *PRB*, §. XVIII, 158).

Existe no obstante el caso de algunos escolásticos, como el jesuita Tomás de Llamazares, citado por Pereira de Castro, que explican estos actos del bruto por medio de lo que él denomina *apetito sensitivo elicitivo*, cuya jurisdicción incluye a hombres y a brutos: « De este modo, el apetito sensitivo elicitivo y del acto de persecución y fuga es único tanto en el hombre como en cualquier animal» (Tomás de Llamazares, *Cursus Philosophicus, sive Philosophia scholastica, ad mentem Scoti*. Ludguni, Sumptibus Ioannes Antonius Huguetus, & Guillielmi Barbier, 1670, Disp. III, Q. VI, 31). Sin embargo, como señalamos, y amparándose en las explicaciones del jesuita Francisco de Oviedo, Pereira de Castro afirma que los actos de *Aprehensión, Juicio y Racionio* parecen estar al alcance de los animales también, aunque referidos a los objetos *materiales*. Es notorio asimismo, como ya señalamos anteriormente, que las cuestiones ontológicas apenas sean tratadas en la *Propugnación de la racionalidad de los brutos*, mientras que a las gnoseológicas se les dedique la parte más importante de la carta. Por eso, y ya que el propio material doxográfico se nos ofrece en esa abundancia, es de justicia preguntarse: ¿hasta dónde es posible aplicar el

esquema ternario de la escolástica al conocimiento de los animales? Labor de los siguientes epígrafes será intentar comprobar los alcances y limitaciones de la doctrina apologética de la *racionalidad de los brutos*, que les supone dotados de *entendimiento y voluntad*, en este aspecto.

3. El problema de la aprehensión y el juicio. La intencionalidad.

a. La intencionalidad y sus supuestos metafísicos.

Hemos visto cómo Feijoo, y más detalladamente su propugnador Pereira de Castro, defienden que los brutos son capaces de mostrar actos que, según su perspectiva (aunque nosotros no estemos del todo seguros, pues algunos de tales actos parecen *raciomorfos*), no son simplemente de apetitos, sino de voluntad, en el sentido que la escolástica se la atribuye al hombre. Es decir, que los brutos tendrían capacidad de juicio, por lo que el esquema del conocimiento, no sólo atribuido a la gnoseología, sino también a la moral (el razonamiento moral para encontrar el Bien, según la escolástica), sería también aplicable a los brutos. De hecho, éstos serían al menos capaces de encontrar el deleite no sólo como satisfacción de los apetitos, sino como un Bien:

Es verdad que todos muestran más, o menos una misma inclinación común a la especie, lo que no sucede tan generalmente en la especie humana, dentro de la cual se ve tanta variedad en el obrar; pero es, porque los hombres perciben más multitud de objetos, y un mismo objeto lo miran a diferentes luces, y con diversos motivos, ya como útil, ya como deleitable, ya como honesto. Los Brutos empero sólo perciben el bien deleitable, y como este es uno mismo con corta variedad en cada una especie, respecto de toda ella; por eso mirando todos los Brutos de cada especie el mismo bien sensible, que los deleita, todos lo prosiguen con poca diferencia (Pereira de Castro, *PRB*, §. XVII, 148).

Ahora bien, si seguimos con estas premisas, llegamos a la conclusión que señalaba Pereira de Castro. A saber, que los brutos son también capaces de realizar juicios sobre los objetos corpóreos:

Para que v.m. vea la fuerza de mi respuesta, y la falacia de su argumento, mudada, la materia, lo quiero retorcer; para lo que supongo lo primero con Ledesma, que la potencia cognoscitiva de los Brutos conoce por *aprehensión*, que es un acto estúpido, y suspensivo, que se termina al objeto, aprehendiéndole simplemente, esto es; presentándose sin composición, sin afirmar, o negar de él cosa alguna: y que conoce también por *juicio*, esto es; por una enunciación, o acto compositivo, positivo, con que su potencia cognoscitiva se termina al objeto; no estupidamente, pero afirmando de él alguna cosa, o negándola.[...] Franco aprueba el llamar juicios a los actos de las potencias materiales cognoscitivas [...] Esto supuesto, digo, que según su argumento *supra*, el juicio, con que el perro conoce su dueño v. gr. es de la misma clase, y orden del juicio de los hombres (Pereira de Castro, *PRB*, §. XXVI, 201).

No obstante, si suponemos que es posible realizar un juicio sobre los actos particulares, es decir, un razonamiento sobre lo particular, entonces parece necesario seguir una de estas dos vías: o bien se supone que los brutos son capaces

de utilizar las abstracciones del lenguaje, es decir, el *logos* que caracterizó y distinguió al hombre durante siglos respecto a los animales, o bien hay que suponer que el lenguaje puede tener otra base que la simplemente abstractiva o *espiritual*. Si descartamos la segunda opción, como parece que están dispuestos a realizar los autores aquí señalados, entonces, cabría señalar, como realiza Juan Bautista en el Prólogo de la *Propugnación*, que los brutos son capaces no sólo de conocer nociones particulares, de *estimarlas* utilizando la potencia *estimativa* de la Idea de Alma de los Brutos que se concebía en la escolástica tradicional, sino de juzgar ese conocimiento con un sentido determinado. Es decir, serían capaces de interpretar *intencionalmente* la citada percepción:

Explicué también la razón de inmaterialidad por un concepto, no negativo, mas sí positivo, poniéndola en una cierta amplitud, o extensión de ser más perfecto, y menos coartado por la materia; la cual amplitud hace al sujeto capaz de recibir en sí las especies de las ajenas formas, u objetos, haciéndose intencionalmente como ellos, que por eso se dice amplitud de ser, porque por ella llega el sujeto a ser intencionalmente los mismos objetos, que representa en el conocimiento, como dice Aristóteles, hablando de la ánima en cuanto inteligente: *Anima es quodammodo omnia* (2 de Anima, text. 224, tr. 2. 417). Y asimismo Santo Tomás en el lugar supracitado. De lo que se infiere claramente, que la verdadera inmaterialidad trae consigo, o por mejor decir, incluye en su concepto una verdadera cognoscitividad, y que esta es siempre a proporción de aquella: *Patet igitur*; concluye el mismo Santo Doctor, *quod immaterialitas alicuius rei sit ratio, quod sit cognoscitiva, & secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis*. Y al contrario, donde no hay inmaterialidad no puede haber conocimiento, como también afirma el mismo Santo, y Aristóteles, trayendo las plantas por ejemplo: *Plantae non cognoscunt propter suam materialitatem* (Pereira de Castro, *PRB*, pág. XXXI).

El concepto de *intencionalidad*, muy habitual en la tradición filosófica, refiere siempre a algo distinto del propio sujeto. En general, esta identificación del sujeto con el objeto, ese *hacerse intencionalmente como ellos*, supone llegar a conocer el objeto *en sí*, siguiendo la terminología clásica. Y, como bien sabemos, para ello hace falta acudir a las nociones del *entendimiento agente* que ya explicamos, a propósito de la novedosa nomenclatura de Gómez Pereira en el Capítulo 5. Es decir, que el conocimiento de los brutos, de ser *inmaterial*, como dice Juan Bautista, ha de necesitar de un entendimiento abstraído que sea capaz de *actualizar* las especies recibidas. En el caso de la filosofía escolástica, se trata del denominado *entendimiento agente*. En el caso de la filosofía de Gómez Pereira o Antonio Cordero, tal *actualización* no es sino la coordinación entre los hechos de la experiencia y las nociones del alma. Y, como sabemos, esta posibilidad está vedada en los dos últimos autores para los brutos, debido a su carácter de seres insensibles.

b. Crítica a la concepción de la intencionalidad.

Ahora bien, el trasfondo claramente espiritualista de esta noción de *intencionalidad* parece percibirse de forma inmediata. De hecho, el suponer que sólo por medio de la *intencionalidad*, en tanto que facultad subjetiva, puedo llegar a conocer unos objetos que, sin ir más lejos, son totalmente ajenos al propio

principio del conocimiento, que es mi *alma*, nos lleva directamente a un supuesto metafísico. Es decir, que desde la denominada por estos autores *Alma racional* o *Espíritu*, Idea sustancializada, y situada en un mundo de esencias ajeno respecto al de los fenómenos, no sería imposible *regresar* a ellos para poderlos explicar adecuadamente. Gustavo Bueno ya señaló en 1972 la oscuridad del concepto de *intencionalidad* como fórmula para utilizar en la Gnoseología, pues reducir los objetos a mera condición de imágenes cerebrales es algo inconmensurable con los propios objetos, que dejarían de ser *objetivos*. Esa imagen de carácter especular sería un acontecimiento de nuestro cerebro, propiedad de los fisiólogos. Y es que los objetos que vemos no se encuentran en el cráneo, sino a distancia. Decir, como señalaba Husserl, que los objetos se encuentran ahí, como conciencia o contenido «intencional», no aclara nada; el objeto está ahí fuera, y su objetividad se constituye de tal modo que el proceso fisiológico se da por supuesto:

La explicación de la constitución del objeto por la proyección no es otra cosa que un expediente auxiliar de reconstrucción fantástica orientado al *regressus* de una operación irreversible por sí misma, y el mismo «Idealismo Transcendental» de Kant realiza aquí, no otra cosa sino la inversión de los papeles clásicos que el sujeto y el objeto desempeñaban en la reducción realista (la conciencia será la Forma que moldea una Materia, sin necesidad de atenerse al modelo previo que ésta emitió a aquélla). La objetivación (*Verwirklichung* de Fichte, de Marx) no es una proyección. Pero es tanto como afirmar que la objetivación es un acontecimiento originario del cual hay que partir cuando queremos analizar la constitución del mundo. El «objeto ahí» es algo dado en el mismo momento en que comienza nuestro análisis regresivo (Gustavo Bueno, *Ensayos materialistas*. Taurus, Madrid 1972, pág. 413).

Como se puede apreciar, la problemática de considerar que los objetos corpóreos son cognoscibles por un intelecto que se supone, no ya *incorpóreo*, sino *espiritual*, parece insoluble salvo por una suerte de subterfugio. El subterfugio para los escolásticos no parece tal, una vez que se supone, siguiendo la doctrina del acto y la potencia, que todo entendimiento en potencia, en este caso el humano, necesita de otro entendimiento en acto o *agente*, previo a la ciencia de cada individuo en potencia, para poderse ejercer el conocimiento, siguiendo la doctrina que el propio Aristóteles mostró en *Acerca del alma* (*Acerca del alma*, Libro III, Cap. V, 430a 10-25).

Sin embargo, y como bien sabemos, este *entendimiento agente* o *nous poietikós* depende de la especie inteligible, corpórea en principio, de la que han de ser abstraídos los *phantasmata*. Esto es, de los contenidos de experiencia sensible, que no tienen una inteligibilidad actual, y que son, por definición, pasivos, ha de obtenerse una especie inteligible, es decir, asimilable por el entendimiento humano. Y esta asimilación sólo se logra mediante la actividad abstractiva del entendimiento agente [Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, Tomo III, (2º). BAC, Madrid 1959, 1 q. 84 a. 5].

Dentro de la polémica feijoniana, tenemos el caso de Miguel Pereira de Castro, quien señala, frente a Monsieur N, la existencia de especies corpóreas, cuya naturaleza es ser *un medio entre materia y espíritu*:

Esfuerzo más la solución. Según me acuerdo, el Eximio Suares dice que las especies son medias entre cuerpo, y espíritu: (Es cierto que lo afirmaron algunos de la luz: y no es mucho, pues hay quien de a los Brutos ánimas inmateriales, sin que sean espirituales, refiérela Willis tom. 2 cap. 6 de scient. brutor. p. m. 43 y el P. Regnault en el tom. 4 de su Curso Físico o Conversaciones Físicas en la segunda Conversación me parece, que inclina a esta opinión). Llevándose esta sentencia, no tienen vigor alguno las razones de Malebranche, pues por ellas no se descubre implicancia en las especies. Pero, como ni todo, que no implica, se da de hecho, aunque no impliquen las especies por los principios señalados, o por otros, ni por eso las admito existentes, por superfluas (Pereira de Castro, *PRB*, §. VII, 46).

Es decir, que las especies sensibles, siendo como son *medio entre materia y espíritu*, son en realidad ellas mismas sustanciales. Es decir, que no son especies de un sujeto, sino sustancias *materiales*, siguiendo la terminología escolástica ya señalada y analizada en el Capítulo 9. Sin embargo, esta afirmación del juriconsulto portugués lleva de nuevo a una situación contradictoria, principalmente por dos motivos. El primero de ellos es la nueva dualidad que se crea, dentro de la propia coherencia interna que posee el sistema escolástico, de suponer que las especies sensibles tienen en realidad la categoría de sustancias. Así, lo que en realidad se consideran son dos sustancias *materiales distintas*: el sujeto de las especies, la sustancia *en sí* considerada, por un lado, y las especies de esa sustancia, supuestas ellas mismas como sustancias, y no accidentes que era en realidad su consideración, ya que son denominadas *medio entre materia y espíritu*.

En segundo lugar, esta consideración que realiza Pereira de Castro, citando además al Eximio Suárez, acerca de las especies o representaciones sensibles de los objetos como *un medio entre materia y espíritu*—que es precisamente la naturaleza del alma de los brutos supuesta por el benedictino Feijoo y el propio portugués—, se nos muestra como una suerte de subterfugio. Además de la problemática de considerar dos sustancias en el bruto, él mismo como sustancia y su *alma*, como ya señalamos en el anterior párrafo y anteriormente en el Capítulo 9, esta suposición nos lleva a considerar las especies o bien como sustancias ellas mismas (incluso dos sustancias en una, como sucedía en el caso del alma de los brutos), o bien incluso al margen de la perspectiva escolástica.

Además, la propia consideración de un entendimiento que tenga capacidad para conocer los entes espirituales, entra en contradicción con estas tesis espiritualistas. Y es que, aunque pueda apelarse a que no repugna un ser capaz de los citados conocimientos, la propia doctrina escolástica en la que se hallan inmersos Pereira de Castro, Juan Bautista, Feijoo y otros, impide la existencia de conocimiento sin antes haberse producido la especie inteligible. De hecho, el apoyo doctrinal de Pereira de Castro en Francisco de Oviedo, el tomista disidente que ya señalamos en el Capítulo 4, no salva este impedimento:

Esta objeción atañe a la cuestión sobre si la potencia espiritual puede naturalmente aportar virtud cognoscitiva para conocer algún ente natural, en todos los casos. Si respondemos negativamente a esta cuestión, entonces, yo infero del conocimiento de todos los entes, que mi intelecto se puede extender a todos los objetos posibles, por lo que no es necesaria otra solución. Sin embargo, lo cierto es que es difícil poder comprender la repugnancia de conceder

que la omnipotencia divina no pueda producir tales criaturas, ya que la duda se inclina más a la sentencia que afirma que tal criatura no repugna (Francisco de Oviedo, *Cursus Philosophicus, ad unum corpus redactus*. Secunda editio Lugduni, Sumptibus Philippi Borde Laurentii Arnaud, & Claudii Rigaud, 1651. Tomus II, Complectens libris de Anima, et Metaphysicam, Contr. V De potentia intellectiva, punt. II, n. 6).

Ni tampoco resulta afortunada la enseñanza del Padre Tosca (*Compendium Philosophicum*, Tomus Quintus. Ex Typographia Antonii Balle, Valentiae 1721, pág. 16), pues si suponemos con él, desde el entramado de la doctrina escolástica, que todo ser que posee conocimiento, y es a su vez capaz de juicio y discurso, entonces hay que suponer que dispone de un entendimiento agente que vuelve inteligibles las especies corpóreas que recibe. Supuesto este que se vuelve contradictorio, al señalar que las potencias corpóreas puedan ser afectadas por un entendimiento incorpóreo, al menos dentro de la lógica de la filosofía escolástica que suponemos actuando bajo la problemática que plantea Pereira de Castro (aunque no desde los postulados desde el materialismo filosófico).

Incluso se podría considerar esta doctrina del *medio entre materia y espíritu* como una suposición *ad hoc* para entender una conducta animal que, con los saberes existentes en el siglo XVIII, era imposible de explicar sin contradicciones. Pues esta situación no supera el problema de cómo se pueden relacionar dos entidades que *a priori* son opuestas, el *cuero* y el *espíritu*. Así, quienes defienden la racionalidad de los brutos, *no son autores que propugnen el materialismo corporeísta* tan en boga en la filosofía del siglo XVIII, sino que *defienden la racionalidad de los brutos desde una posición espiritualista*, es decir, aquella que *le otorga racionalidad a lo sensitivo*, para seguir el sentido de los versos que LJP (presuntamente su amigo el médico portugués Luis José Pereira) le dedica a Pereira de Castro:

Si Descartes en su fingido mundo
A los Brutos negó lo sensitivo:
Tu heroico talento más altivo
Dio racionalidad al Bruto inmundo.
Ni tu vuelo bajó algo indecente
La esfera del humano racional,
Pues le dio amplitud más excelente
(Pereira de Castro, *PRB*, XL).

Este *espiritualismo*, como decimos, es el punto de vista desde el que se defiende la racionalidad de los brutos, un espiritualismo resumido en la famosa sentencia de Galeno «No ven los ojos, sino el *logos* a través de los ojos». Precisamente, el Padre Feijoo publicó, justamente el mismo año 1753, fecha de edición de la *Propugnación de la racionalidad de los brutos*, una Carta titulada «Que no ven los ojos, sino el alma; y se extiende esta máxima a las demás sensaciones» (B. J. Feijoo, *CE*, IV, 26^a). Asimismo, esta vertiente *espiritualista*, aunque formulada en otro sentido, es la que utilizan Gómez Pereira, Antonio Cordero y Nicolás Malebranche, entre otros, para negar que los brutos sean capaces de discurrir. Para establecer una distinción entre ambas vertientes de

la posición *espiritualista*, acudiremos a un primer criterio taxonómico, que perfeccionaremos una vez explicitado. Se trata del siguiente: la distinción entre el *representacionismo* y el *solipsismo*, que los biólogos chilenos Francisco Varela y Humberto Maturana han señalado en varias de sus obras, tales como la ya citada *El árbol del conocimiento* (Debate, Madrid 1990), realizada conjuntamente por ambos, y *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales* (Gedisa, Barcelona 1990).

c. La Idea de Conocimiento: entre el representacionismo y el solipsismo.

La base de esta distinción, en principio simple y quizás dicotómica, está en la concepción del biólogo del conocimiento Francisco Varela, quien, junto a Humberto Maturana, han desarrollado en lengua española una interesante obra de análisis de las bases biológicas del conocimiento, tanto animal como humano. Para ellos, el principal problema, como se vio en el Capítulo 8, está en la forma en que se articulan los dos elementos básicos que configuran el conocimiento, el Sujeto y el Objeto. Así, las dos formas básicas a las que pueden reducirse las teorías que sustancializan el sujeto y el objeto sería por un lado el *representacionismo*, en tanto que supone que el mundo es representado por el individuo, ya sea a partir de esquemas prediseñados o desde una *tabula rasa* (*El árbol del conocimiento*, págs. 112 y ss.), y el *solipsismo*, en tanto que se supone que el mundo se coordina con los esquemas mentales que el individuo tiene ya prefigurados (como es el caso de los ejemplos que utiliza Francisco Varela acerca de las teorías referidas a las conexiones neuronales, en su obra *Conocer. Las ciencias cognitivas*). Ejemplos de ambas doctrinas tenemos variados. Comencemos a enumerar y analizar éstos.

c.1. El representacionismo en la polémica sobre la racionalidad de los brutos.

La doctrina que Humberto Maturana y Francisco Varela denominan como *representacionismo* es aquella que supone el conocimiento como la simple *representación* de unos objetos externos al sujeto (Francisco Varela, *Conocer. Las ciencias cognitivas...*, págs. 96 y ss.). El *representacionismo* en la polémica sobre el *alma de los brutos* se muestra claramente en la citada carta de Feijoo del año 1753, «Que no ven los ojos, sino el alma, y se extiende esta máxima a las demás sensaciones». En ella, refiriéndose a la necesidad de unos fundamentos claros para el conocimiento, pues «la experiencia, no siendo bien reflexionada, induce a innumerables errores» (B. J. Feijoo, *CE*, IV, 26^a, 6), señala un ejemplo de visión para atacar tales principios, evidentes a juicio de todos:

Los mismos que fundan en la experiencia la aprehensión de que ven con los ojos, si se les pregunta dónde ven los objetos, v.gr. un hombre, una torre, una montaña, dirán que los ven en el mismo sitio adonde están, y que esto les consta por una experiencia clarísima, de modo, que conciben que la actividad de su vista en algún modo se extiende a tocar el hombre, la torre, &c. cuanto es menester para verlos en sí mismos. Con todo es ciertísimo que esto no es, ni puede ser (B. J. Feijoo, *CE*, IV, 26^a, 6).

Sin embargo, el benedictino ovetense desengaña a aquellos que pretenden ver las cosas *en sí mismas* aclarando el mismo ejemplo de la visión:

Pero doy, que a uno de estos ignorantes desengañe de su error un Filósofo, y le persuada que no ve la torre en sí misma, sino en una imagen suya, que se estampa en sus ojos, o en cada uno de ellos como en un espejo. Persuadido a esto, supongamos se trata de examinar, qué disposición tiene en el ojo esa imagen, o cómo están distribuidas, y colocadas sus partes. Dirá sin duda, que están colocadas como las de la torre; esto es, las superiores arriba, y las inferiores abajo, las de mano derecha a la derecha, las de la izquierda a la izquierda. Lo más es, que el mismo Filósofo, que le apartó de su dictamen en lo primero, si no sabe más que mera Filosofía, o no sabe más Filosofía que la que le enseñaron en alguna de nuestras Aulas, creerá lo mismo, que él en lo segundo; y estará firmísimo en que la propia experiencia de la visión lo convence visiblemente. Con todo, la Óptica convence lo contrario; esto es, que las partes de la imagen ocular están en sitio inverso, o al revés de las correspondientes de la torre; de modo, que lo que en la torre está arriba, en la imagen está abajo; lo que en la torre abajo, en la imagen está arriba; y las partes laterales del mismo modo, las del derecho en el izquierdo, y las del izquierdo en el derecho (B. J. Feijoo, *CE*, IV, 26^a, 7).

De este modo, una vez aportado el principio que permite la visión, en este caso, ha de reconocerse que no son los ojos quienes se encargan del acto visivo:

Así, aunque con verdad se dice, que el hombre, o este compuesto de alma, y cuerpo, ve, oye, camina, &c. la facultad, o virtud para todos estos ejercicios enteramente es propia del alma. No es, pues, eso sólo lo que pretendo en aquella proposición, sino mucho más; esto es, que ni el acto de visión se ejerce en los ojos, o no son los ojos el órgano de que usa el alma para mirar, y ver. Esto, pues, es lo que he de probar, y lo pruebo de este modo.

Si los ojos fuesen el órgano propio de la potencia visiva, entretanto que ellos estuviesen sanos, vivos, y animados, no podría faltar la vista; pero esto es falso [...] Bien sé, que comúnmente los Médicos explican este defecto de la vista por la falta de fluencia de los espíritus animales del cerebro a los ojos, cuyo curso impide la obstrucción, o compresión del nervio óptico. Pero lo primero, la existencia de los mínimos cuerpecillos, que llaman espíritus animales, para mí es muy incierta. ¿Y por qué se han de admitir, si sin ellos se puede explicar toda la economía animal, y en mí sentir mucho mejor que con ellos? Lo segundo, los que asientan la existencia de estos espíritus, les dan sutileza, y tenuidad inmensa, con la cual es incompatible, que la obstrucción, o compresión del nervio óptico, por grande que sea, les estorbe el paso (B. J. Feijoo, *CE*, IV, 26^a, 10-12).

Asimismo, señala Feijoo que todas las sensaciones se asientan en el nervio óptico, quien las transmite al cerebro (B. J. Feijoo, *CE*, IV, 26^a, 13), donde se articulan, por medio del *Alma*, para mostrar el conocimiento:

He dicho, que el hecho es cierto. Porque en primer lugar es indubitable que la alma es la que ve, la que oye, la que huele, &c. pues la materia es incapaz de percepción alguna, y sólo organizada de este, o aquel modo puede servir de instrumento para aquellas percepciones del alma, la cual tampoco, sin el órgano corpóreo, puede ejercerlas. Este órgano necesariamente se ha de colocar en el cerebro: lo cual se prueba lo primero, de que por más presentes que estén los objetos a los exteriores órganos de los sentidos, si el cerebro carece de la disposición necesaria, para que la impresión, que los objetos hacen en ellos, se propague por los nervios hasta el cerebro, no se logra alguna sensación (B. J. Feijoo, *CE*, IV, 26^a, 16).

Por parte de Pereira de Castro, éste muestra de forma habitual la postura *representacionista*, al suponer que las *especies sensibles* son representadas por

el alma; aunque parece también señalar un dato importante que habremos de analizar más adelante: que las especies sensibles no son el verdadero objeto del conocimiento, sino solamente objetos formales que sirven para que nos representemos el objeto que buscamos conocer:

La sensación no puede terminarse, aunque mediatamente, a objeto, que no tiene física, y real existencia. Manifiéstase: terminarse la sensación a un objeto mediatamente, es sentirlo mediatamente: y si, para que el objeto se sienta inmediatamente, es necesario, que tenga física existencia; también es preciso, que la tenga, para sentirse mediatamente. Porque en tanto se representa por sensación, en cuanto se hace sensible, y excita la sensación, a lo menos ocasionándola; que por eso toda sensación es juntamente pasión, y como efecto es posterior *posterioritate naturae* a lo, que se siente: y no puede el objeto hacerse sensible, sin que exista (Pereira de Castro, *PRB*, §. VIII, 53).

No dejan de situarse dentro de la postura *representacionista* las posiciones del Doctor Martín Martínez, desde su *escepticismo* (Martín Martínez, *Filosofía Escéptica*, Librería de Francisco López, Madrid 1750, pág. 286), ni tampoco las que mantienen los escolásticos señalados por el jesuita Baltasar Téllez, cuando señala que: «Se expone frente a la sentencia opuesta, como más probable, y se enseña al menos acerca de los singulares materiales, que sobre ellos puede discurrir la fantasía humana, debido al consorcio entre el alma racional y la administración próxima del intelecto» (Baltasar Telles, *Summa Philosophiae Universiae, cum quaestionibus Theologicis, quae hodie inter Philosophos agitantur*. Tomus Secundus, Parisiis, Sumptibus Antonnii Bertier, 1644. *De Anima*, disp. 85, sect. 4, pág. 1013, n. 8). O incluso el jesuita Rodrigo de Arriaga, cuando señala de él Pereira de Castro que defiende un tipo de racionalidad inferior en los brutos:

Arriaga, y otros se empeñan en mostrarla posible. Pero ninguno hay, que no diga que a ser posible, sería de diferente especie. He aquí cómo la racionalidad del hombre es mucho más perfecta que la del Bruto *en la materia*, y esencial, y específicamente distinta de ella. Porque el linde, la raya, y esfera de su jurisdicción cognoscitiva, y discursiva, y su capacidad de conocer, y discurrir se termina, y puede terminar a objetos, a que no se puede terminar la jurisdicción cognoscitiva, y discursiva de los Brutos; los cuales como materiales, no pueden salir del linde, de la raya, y recinto de los objetos materiales, y sensibles (Pereira de Castro, *PRB*, §. XVIII, 158).

c.2. El solipsismo en la polémica sobre la racionalidad de los brutos.

El *solipsismo*, concebido como aquella concepción que, literalmente se olvida del mundo, del objeto, y se centra en las configuraciones apriorísticas del sujeto (Francisco Varela, *Conocer...*, págs. 53 y ss.), sería la tendencia representada por Gómez Pereira y el jesuita portugués Antonio Cordero; el primero en su *Antoniana Margarita* nos presenta este curioso ejemplo:

También existe otra forma peculiar de observación de ciertas cosas. Por ejemplo, cuando la figura de Alejandro, o cualquier otra, ha sido pintada en el fondo de un vaso de arcilla. Si la visión fuese en línea recta, no se podría apreciar; pero si se llena con agua el recipiente, inmediatamente se ofrecerá a la vista la figura –ya que, al refractarse perpendicularmente ésta, se produce lo que se denomina perspectiva. Así, el ojo puede alcanzar las especies que no pueden

ser vistas en línea recta. Y no es nada extraño que, si esto sucede por una facultad natural —que permite ver lo que no está junto a nosotros—, sea Dios el que lo concede —y resultaría absurdo afirmar lo contrario. En efecto, Dios puede actuar en la vista, según las especies, de tal manera que las que antes no actuaban, sí lo hacen al introducir agua en el vaso. Y nadie duda que la facultad de la causa eficiente puede suplir a Dios. Sin embargo, el agua que ha llenado el recipiente ha podido producir el conocimiento intuitivo —aunque antes no se haya visto la figura. Por consiguiente, Dios actúa en la vista hasta el punto que, incluso, se hace visible lo que no se observaba (conocía) con anterioridad (Gómez Pereira, *AM*, pág. 30).

Nos encontramos aquí con lo que más adelante sería denominado como *ocasionalismo*, es decir, el ajuste producido por Dios para que los Objetos sean conocidos por el Sujeto. El mismo que señala Monsieur N al referirse a las especies sensibles, necesarias para el conocimiento, en línea de lo que ya expusimos en el Capítulo 4:

Esta Filosofía es de nuestros nuevos Peripatéticos, que la sacaron de San Agustín, y del Filósofo Platón. Lindamente la explica el Señor Antonio Arnaud Doctor de Sorbona, defensor acérrimo, que fue de la verdad, y de la Religión en su libro *De las Ideas verdaderas, y falsas*. Pero, a mi parecer, aún mejor lo explicó el R. P. Nicolás Malebranche de la Congregación del Oratorio en su libro: *Busca de la verdad*, y en otro, que tiene por título: *Conversaciones sobre la Metafísica*. Y aunque los dos sean diversos en algunas cosas, ambos siempre concuerdan en este punto, que el objeto próximo, e inmediato de nuestras percepciones, y sensaciones no es ese objeto, que parece a nuestra vista, existente realmente fuera de nosotros: ese pretendido objeto es remoto, contingente, y solamente causa ocasional de nuestras sensaciones. Y si V. R. quisiera tomar el trabajo de ver uno, y otro Autor, no disgustará. Entonces verá, que el primero no admite otro objeto próximo, e inmediato de las percepciones, y sensaciones, sino en la misma percepción, y sensación; que es lo mismo que *representative*: y el segundo muestra, que Dios es la causa eficiente, e inmediata de nuestras sensaciones, y el que es objeto próximo, e inmediato de ellas: *Es una forma ejemplar, que se halla solamente en Dios mismo*, el cual se representa a nuestra mente, cuando él la halla dispuesta para eso. Aun sin recurrir a este sistema, por los mismos viejos Peripatéticos se responde muy bien al argumento por el instinto, o movimiento de los órganos en el cerebro del animal, el cual movimiento, una vez impreso, se conserva, y renueva por los efluvios del mismo objeto, sin que sea necesario en cada sensación la presencia física del mismo objeto, que imprimió una vez ese movimiento, como mejor lo explicaré más abajo (Pereira de Castro, *PRB*, §. VIII).

Asimismo, este *ocasionalismo* es mostrado más claramente al afirmar Monsieur N que los objetos que existen fuera de nosotros no son en realidad el objeto de nuestras sensaciones, pues no existen sino como *causas ocasionales* que provocan el conocimiento:

Y aunque los dos sean diversos en algunas cosas, ambos siempre concuerdan en este punto, que el objeto próximo, e inmediato de nuestras percepciones, y sensaciones no es ese objeto, que parece a nuestra vista, existente realmente fuera de nosotros: ese pretendido objeto es remoto, contingente, y solamente causa ocasional de nuestras sensaciones. [...] Aun sin recurrir a este sistema, por los mismos viejos Peripatéticos se responde muy bien al argumento por el instinto, o movimiento de los órganos en el cerebro del animal, el cual movimiento, una vez impreso, se conserva, y renueva por los efluvios del mismo objeto, sin que sea necesario en cada sensación la presencia física del mismo objeto, que imprimió una vez ese movimiento, como mejor lo explicaré más abajo (Pereira de Castro, *PRB*, §. VIII).

Es decir, que desde la perspectiva *solipsista*, no son los objetos quienes intervienen en la obtención del conocimiento, sino tan sólo en tanto sirven para despertar nuestras nociones *ejemplares*, en el sentido agustiniano, que fueron impresas por Dios en nuestra *Alma*.

c.3. Crítica al representacionismo y al solipsismo.

Curiosamente, hemos traído aquí a colación, para tratar esta problemática, además de otros que citamos, dos ejemplos de Óptica, tanto para el *representacionismo* como para el *solipsismo*. En el primer caso, se puede realizar la crítica a la posición de Feijoo cuando afirma que no vemos las cosas tal cual aparecen a nuestros ojos, sino que se invierten en el globo ocular, por el efecto de la pupila. Ahora bien, como nosotros ya conocemos ese efecto, y tal circunstancia no nos impide contemplar adecuadamente la realidad, ¿qué sentido tiene apelar a que no vemos las cosas *tal y como son*? Parece suponer Feijoo que esos conocimientos, como el caso de la Óptica, están separados de la propia realidad, como si no la constituyeran realmente. Es decir, que esas *especies sensibles* a las que alude Feijoo, y que impactan en la retina, una vez recibidas y con ellas formadas las imágenes invertidas, necesitan ser *representadas* adecuadamente, y de eso se encargaría ese *Alma* sustancializada de la que habla Feijoo en su carta.

Además, la propia suposición de que el ojo no ve, sino el alma a través del ojo (o de cualquier otro sentido), no debe llevarnos a contraponer el acto de ver frente al acto de reconstruir *racionalmente* esa sensación. Y decimos esto porque la inversión de las imágenes formadas en la retina, no es un proceso que haya de estudiarse para analizar si la visión que tenemos es correcta o no. Y es que lo que nosotros vemos es algo que ya hemos definido previamente mediante operaciones (Gustavo Bueno, *Televisión: Apariencia y Verdad*. Gedisa, Barcelona 2000, págs. 68-69). Por ejemplo, si introducimos una vara en un medio acuoso, inmediatamente comprobaremos que la parte introducida en ese medio se nos muestra como fracturada. Sin embargo, para entender ese fenómeno, no debemos preguntarnos si los sentidos nos engañan o no, pues ya sabemos de antemano que es la refracción de la luz en el agua la que crea el efecto óptico.

De hecho, en el caso de Gómez Pereira, que señala el ejemplo de cómo es visto un objeto en el fondo de un recipiente por medio de los reflejos en el agua, nos encontramos con el mismo problema, aunque con solución opuesta a la de Feijoo. Es curioso, como afirmamos, que utilice aquél como ejemplo implícito el problema de la refracción de la luz en el agua, cuya ley fue descrita *fenoménicamente* por Descartes y establecida *esencialmente* por Snell como parte de la Óptica, es decir, que el ángulo de incidencia de los rayos de luz al penetrar en el medio acuoso es directamente proporcional al ángulo de refracción que sigue al introducirse en él. No menos curioso resulta que Gómez Pereira afirme que el conocimiento de la figura en el fondo del vaso sea *intuitivo*. Porque, desde ese punto de vista, ¿por qué no considerar también *conocimiento intuitivo* la reflexión del perro ante el trivio propuesto por Feijoo?

Sin embargo, y como ya señalamos más arriba, cuando observamos un objeto en el agua, en realidad estamos contemplando el ángulo de refracción de la luz al introducirse en un medio distinto. Luego, para conocer la posición de dicho objeto, es necesario conocer la Ley de Snell, $\mu = \text{sen}\phi/\text{sen}\theta$. Es decir, que la razón entre el ángulo de incidencia y el ángulo de refracción con los que se desenvuelve la luz en el agua, son directamente proporcionales. Pero esto no puede ser considerado de ningún modo como *conocimiento intuitivo*, sino producto de operaciones matemáticas previas. Ni tampoco es lícito, una vez llegados a este nivel, afirmar que las impresiones nos engañen, al modo de la *duda metódica* cartesiana, pues las leyes del cálculo nos permiten alcanzar esta verdad esencial al campo de la Física.

Más complejo aún se nos hace todo esto, como decimos, cuando comprobamos que estos actos *intuitivos* son realizados por los animales más corrientes. Por ejemplo, un martín pescador, que es capaz de capturar un pez en el agua sin excesivos problemas, al ver el reflejo del pez en el agua, para poder atraparlo tendría que «calcular mentalmente» el ángulo de incidencia y de refracción propio de la Ley de Snell, basándose en la fórmula $\mu = \text{sen}\phi/\text{sen}\theta$ (Francisco Varela, *op. cit.* págs. 37 y ss.). Sin embargo, esto sería absurdo, pues la conducta «raciomorfa» del pájaro es de pura adaptación filogenética, mientras que la fórmula en cuestión requiere de un complejo lenguaje matemático, que sin duda un martín pescador no puede poseer. Entonces, lo que afirma Gómez Pereira y sus acólitos, sería capaz de realizarlo con mayor soltura un ave, que como sabemos no ha recibido las impresiones sensibles que, en principio debería recibir, pues para el medinense, como bien sabemos, *juzgar es sentir*.

Todos estos problemas nos llevan a considerar las posiciones *representacionista* y *solipsista* como contradictorias. La primera supone unas coordenadas básicas desde las que reflejar el mundo externo; la segunda, que ese mundo ya está ajustado a las propiedades que los sujetos poseen en su cerebro. La solución, para evitar la hipostatización de un orden inteligible, al margen de los fenómenos, es considerar a la construcción de la verdad científica, en tanto que primer analogado de la Idea de Verdad, como un constructo que necesita de los fenómenos fisicalistas. A través las composiciones entre apariencias englobadas en una misma categoría, se forman las identidades sintéticas, las verdades científicas (G. Bueno, *Televisión: Apariencia y Verdad*. Gedisa, Barcelona 2000, pág. 174). Sin embargo, sabemos que el conocimiento científico no es el único existente, pues también existe conocimiento en las ciencias humanas y etológicas. Es decir, existe el conocimiento en unos campos en los que las operaciones de sujetos dotados de *entendimiento* y *voluntad* son indisoluble respecto de los conocimientos obtenidos. Veamos pues cuál es la base de la Idea de Conocimiento.

4. La Idea de Conocimiento y la relación Sujeto/Objeto

Una vez analizadas las posiciones de la polémica feijoniana y mostrada su naturaleza metafísica, debemos abordar una forma de reinterpretarlas

positivamente. Evidentemente, la tarea no resulta sencilla, pues como ya dijimos en el primer epígrafe, una gran cantidad de estudios positivos intentan sustituir a tal disciplina filosófica desde una perspectiva que ellos llaman «epistemológica», como es el caso de la epistemología de Piaget, o los etólogos como Lorenz, &c. Recordemos que habíamos iniciado este tercer apartado citando la confusión que existe entre la epistemología positiva y la teoría del conocimiento. Una vez descartada la vertiente *epistemológica* por su tendencia al psicologismo, señalando que sólo el conocimiento verdadero es verdadero conocimiento, necesitamos además de una vertiente que nos permita analizar la relación entre Sujeto y Objeto de una forma no metafísica, sino como *conceptos conjugados*, al mismo estilo de los analizados en el Capítulo 8. No realizaremos aquí un análisis de las distintas vertientes de estos conceptos conjugados, mostrando directamente el esquema de conexión *diamérico* de Sujeto y Objeto.

Necesitamos, por lo tanto, de un criterio para definir no ya el conocimiento individual, puramente psicológico, sino el conocimiento verdadero. En el caso de todos los autores que aquí analizamos, tanto Gómez Pereira, como Pereira de Castro, Feijoo, &c. sabemos que pertenecen a la tradición *espiritualista*. Nos encontramos, por lo tanto, ante unas doctrinas que consideran el conocimiento vinculado a la Verdad, pero ésta es entendida como una entidad sustancializada, que se reflejaría en los sentidos o en la Idea metafísica de Alma. Verdad que sólo podría ser alcanzable, según estos sistemas, por mediación de algún elemento que permita que lo corpóreo sea conocido por lo incorpóreo, ya sea el *entendimiento agente* o la hipótesis *ocasionalista*. Incluso, en el caso de Gómez Pereira, que identifica el objeto conocido con el objeto intencional, se abre otro problema distinto al que existía en la escolástica: la constitución o hipóstasis del objeto respecto del sujeto, o como lo llamaría Kant, el paso del «ser en sí» al «ser para mí» (Pelayo García Sierra, *Diccionario filosófico*. Pentalfa, Oviedo 2000, 87).

Sucede, sin embargo, que tal concepción espiritualista trabaja con el supuesto de considerar al Sujeto y al Objeto como dos elementos enterizos, *metaméricos*, cuando la consideración y validez de todo conocimiento, incluyendo también el proyecto de la epistemología, toma cuerpo al descomponer S y O de forma *diamérica* (S1, S2, S3, ... Sn), (O1, O2, O3, ... On) [Gustavo Bueno, «Conceptos conjugados», *El Basilisco*, 1 (1ª época) (1978), pág. 92]. Y ello es debido a que no son sino los distintos sujetos los que, por medio de sus operaciones fenoménicas (por ejemplo, las que determinan distintas observaciones de un mismo astro en fechas alejadas cientos de años) los que pueden determinar el objeto real por medio de la neutralización de las operaciones, formando una verdad objetiva, científica. Por ello, no tiene sentido hablar de un sujeto que se enfrenta a un objeto para conocerlo, sino de un sujeto que, valiéndose de los conocimientos supraindividuales adquiridos a lo largo de su existencia, interpreta los fenómenos que se presentan ante él.

Profundizando en el *hiperrealismo ontológico* del materialismo filosófico, sería absurdo afirmar que es la vista o el oído, o acaso un *entendimiento agente*, quien logra que reflejemos o proyectemos los objetos de la Naturaleza. Sólo la

dialéctica de los múltiples sentidos y sujetos coordinados por las operaciones de los sujetos operatorios, permite que tanto hombres como animales configurar lógicamente su mundo entorno (H. Maturana y F. Varela, *El árbol del conocimiento*. Debate, Madrid 1990, págs.162-163). Desde esta perspectiva, el objeto real será el mismo objeto conocido, pero no considerado como *objeto en sí*, disociándolo del objeto verdaderamente conocido, y por lo tanto recayendo en una hipótesis totalmente metafísica. La cuestión en realidad no es explicar cómo pasar del «ser para mí» al «ser en sí», sino cómo se transita del objeto real al objeto que es conocido (Pelayo García Sierra, *Diccionario filosófico*, 88).

Esto nos llevaría a descartar toda hipostatización del entendimiento respecto al cuerpo, como realizan los autores *espiritualistas* aquí considerados, que consideran el cuerpo como un instrumento del *Alma*, siguiendo al pie de la letra la famosa sentencia «No ven los ojos sino el alma a través del ojo»:

Lo que la tradición espiritualista (desde Aristóteles y Santo Tomás, hasta Kant o Hegel) llama «entendimiento», como facultad distinta y aun superior a la «percepción sensible», no podría definirse como la «facultad de los conceptos» (frente a las meras percepciones ópticas, o auditivas o táctiles) sino como un nivel de operaciones inter-conceptuales que «reflexionan» sobre conceptos previamente conformados en la percepción (reflexionan en el sentido de proyectar los unos sobre los otros, y no el entendimiento sobre ellos), pero sin crearlos (G. Bueno, *Televisión: apariencia y verdad*. Gedisa, Barcelona 2000, pág. 87).

Asimismo, todo el arsenal conceptual referido a los *sentidos internos* o facultades internas, es decir, memoria, imaginación, sentido común y estimativa, son hoy día interpretables en los términos de lo que la psicología denomina como *teleceptores*, es decir, la vista y el oído, y los *propioceptores* o *intraceptores*, es decir, los sensores cinestésicos, táctiles y olfativos. En nuestro esquema clasificatorio, estas sensaciones cinestésicas, propioceptivas o, dicho de forma más clara, de placer y dolor, pertenecen al ámbito del segundo género de materialidad, M_2 . En todo caso, deberíamos denominarlos como *autologismos*, operaciones que denotan la *autopresencia* del sujeto, en tanto que envuelto en realidades exteriores que le conforman, y no facultades de una entidad sustancializada.

Además, los sentimientos (o las especies sensibles, para utilizar un lenguaje similar al escolástico) no poseen una función global en tanto que pertenecientes a una *facultad sensitiva*, pues las sensaciones cinestésicas (de placer y dolor, por ejemplo), al ser ellas mismas *fenoménicas*, no pueden presentarse más que como parciales. De hecho, si supusiéramos que estos sentimientos son en realidad *facultades*, habría que considerar también los esquemas de identidad, los *autologismos*, de las matemáticas, también como sentimientos (algo que por cierto realiza Gómez Pereira, al afirmar que *juzgar es sentir*), y no como elementos propios del raciocinio. En palabras de Gustavo Bueno:

Los escolásticos llamaban «sentidos internos» a la memoria, a la imaginación, al sentido común y a la estimativa: por ello cabría incluir en la rúbrica de los sentimientos a los sensibles respectivos, porque a través de ellos el sujeto «se hace presente a sí mismo» (aunque sólo sea en la forma de una evaluación o estimación de los contenidos que son «sentidos») como efec-

tos de estímulos externos). En ningún caso sería lícito atribuir a los sentimientos una función global característica. Sería gratuito postular, por ejemplo, que la *estimativa* fuese una función atribuible a todos los sentimientos. La mejor prueba para demostrar que la clase de los sentimientos definidos en función de una «autopresencia del yo», carece de unidad es esta: habría que incluir en la clase de los sentimientos a los autologismos, que son operaciones cognoscitivas. Salvo que se suponga que los autologismos, que son operaciones cognoscitivas, forman parte del «sentimiento del propio ego» (G. Bueno, *Televisión: Apariencia y Verdad*. Gedisa, Barcelona 2000, págs. 119-120).

En realidad, lo que hemos de rechazar es la sustancialización del Conocimiento, el Deseo y el Sentimiento como supuestas *facultades* de la Idea metafísica de Alma, propias del esquema de *fusión* [G. Bueno, «Conceptos conjugados», *El Basilisco*, 1 (1ª época) (1978), pág. 92] que señalamos en el Capítulo 8. El conocimiento no puede ser considerado como un fenómeno psicológico o basado simplemente en determinadas capacidades humanas o animales. Ha de tener un determinado referente objetivo, pues necesita de la Verdad, es decir, ser verdadero, para ser considerado verdadero conocimiento. Nuestro objetivo ha de ser, por lo tanto, desentrañar la citada Idea de Verdad, y comprobar si ésta tiene sentido también en el caso del conocimiento de los brutos.

a. El conocimiento animal comparado con el humano.

Paulatinamente nos hemos ido librando de las distintas hipostatizaciones metafísicas referidas a la Idea de Conocimiento (la Idea de un Alma sustancializada, la de una facultad cognoscitiva suprasensible, &c.), para por fin poder tratar el tema del conocimiento ligado a los sujetos operatorios correspondientes. Es decir, que el conocimiento, no es algo patrimonio solamente del hombre. Nos movemos, por lo tanto, en un campo que es común a hombres y animales, en tanto que elaboradores de disciplinas β -operatorias, es decir, aquellas en las que no es posible eliminar el sujeto operatorio sin eliminar al mismo tiempo la verdad o falsedad de sus contenidos. En estas disciplinas se incluyen componentes denominados por Gustavo Bueno *apotéticos*, dados «a distancia» del sujeto operatorio (ya sea éste una persona o un chimpancé), frente a los componentes *paratéticos*, basados en relaciones de causalidad mecánica, propios casi exclusivamente de las ciencias naturales —ver G. Bueno, «En torno al concepto de “ciencias humanas”». La distinción entre metodologías α -operatorias y β -operatorias», en *El Basilisco*, 2 (1ª época) (1978), págs. 12-46—.

Tal distinción es de vital importancia, pues cuando pretendemos reconstruir la Idea de Conocimiento, partiendo de las Ideas ontológicas de Sujeto y Objeto, hemos de encontrar una Idea no sustancializada de los mismos a la que efectuar el *regressus* correspondiente, y que no bloquee el *progressus* a los fenómenos. Para plantear sencillamente el problema, hemos de decir que las relaciones cognoscitivas requieren de elementos situados «a distancia» *apotética*, y no de elementos relacionados por simple causalidad mecánica, la misma que atribuía Pereira a las impresiones recibidas por los brutos y que explicaban sus movimientos.

Siguiendo con el mismo ejemplo, más actualizado, los fisiólogos suelen preguntarse cómo un animal cualquiera puede ver un árbol situado a x metros. Esta pregunta ya supone la morfología del animal, y no hay necesidad de explicar los torbellinos fotones y los impulsos nerviosos que influyen sobre la visión. Lo que sí se puede explicar es cómo se produce el *regressus* desde el árbol reproducido al árbol apotético real. Por mediación de otros sujetos, tales morfologías están ya constituidas (G. Bueno, *Televisión: Apariencia y Verdad*. Gedisa, Barcelona 2000, pág. 257).

Esta postura también es mantenida, de forma similar, por el biólogo del conocimiento Francisco Varela. Su crítica va centrada principalmente contra lo que él llama el neokantismo biológico de Lorenz, que considera el mundo y el sujeto como dos elementos que no influyen el uno en el otro: simplemente el animal llegaría al mundo con una filogenia determinada, y se valdría de ella para su supervivencia, sin influencia alguna del medio. En lugar de ello, Varela considera, acertadamente en nuestra opinión, que el mundo y el sujeto interactúan el uno en el otro, produciendo un acoplamiento estructural al nivel de las células neuronales, por ejemplo, que conforma una nueva perspectiva, frente al *representacionismo* y el *solipsismo*, posturas extremas que pretende evitar (Francisco J. Varela, *Conocer. Las Ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*. Gedisa, Barcelona 1990, págs. 101 y ss.). Sin embargo, Varela, al hacer hincapié en la predisposición biológica y el desarrollo del individuo, ha dejado aparcada la cuestión fundamental, que no es otra que determinar las relaciones entre la Apariencia y la Verdad, dos Ideas fundamentales que es preciso desentrañar, aunque sea esquemáticamente.

b. Las Ideas de Apariencia y Verdad.

Hemos realizado ya el esbozo de lo que es la Idea de Verdad en las ciencias humanas y etológicas, por lo que faltaría definir la Idea de Apariencia. Según las palabras de Gustavo Bueno, la Apariencia sería la función de determinados dispositivos apotéticos y alotéticos respecto de terceros dispositivos. Así, si la relación (S,r) se da mediada por la relación (S,a), obstruyendo (S,r). El sujeto β -operatorio, en determinadas situaciones, es quien constituye el concepto de apariencia; es decir, las apariencias implican la relación de un sujeto operatorio a más de dos objetos o disposiciones objetivas. fenómeno ha de ser capaz de desempeñar la función de apariencia (Gustavo Bueno, *Televisión: Apariencia y Verdad*. Gedisa, Barcelona 2000, pág. 29).

De hecho, las *apariencias* son propias de seres dotados de *vis appetitiva* y *vis cognoscitiva* (Gustavo Bueno, *Televisión: Apariencia y Verdad*, pág. 278). Y, en el caso de Feijoo, al desterrar la noción escolástica que consideraba al animal como un ser guiado exclusivamente por sus apetitos, se está suponiendo que posee *voluntad* y *entendimiento*, al igual que los seres humanos. De hecho, el esquema *diamérico* de los *conceptos conjugados* Sujeto/Objeto, al igual que los conceptos Conocimiento/Acción, podría reconstruirse no sólo con las mediciones

y observaciones planetarias realizadas por distintos sujetos en espacios de tiempo prolongados, sino también con el caso de una manada u horda de animales, quienes realizan una suerte de *división del trabajo* de las funciones de olfatear, otear, &c., para mantener la manada a salvo de enemigos (H. Maturana y F. Varela, *El árbol del conocimiento*. Debate, Madrid 1990, págs. 162-163).

Vemos cómo la cuestión de las apariencias está ligada a las percepciones *apotéticas*, a distancia del observador. Pero también incluyen un tercer elemento, que no es ni el sujeto operatorio ni el objeto apotético real percibido, pues si hablamos de apariencia, tal relación implica algo real que está fuera del alcance de nuestra visión, de la apariencia externa. Este elemento oculto es visto de forma *alotética*, es decir, en otra cosa distinta, como expresa claramente Gustavo Bueno:

Las apariencias-k, diremos por nuestra parte (a fin de evitar la utilización de una Idea tan ambigua como la de *intencionalidad*, que ronda la teleología metafísica) son *alotéticas* (αλλος = otra cosa; θέση = posición), es decir, nos remiten a algo distinto del mismo k, algo así como ocurría con los signos siempre que éstos no fueran autogóricos o tautogóricos (G. Bueno, *Televisión: Apariencia y Verdad*. Gedisa, Barcelona 2000, pág. 36).

Así, cuando apelamos a que el objeto que queremos conocer existe real y físicamente, estamos determinando que ese objeto está a una distancia determinada, *apotética*, y tenemos constancia de que existe a través de determinados procesos de visión, audición, &c. Sin embargo, lo que carece de sentido no es ya suponer unas especies sensibles que nos permiten verlo, sino que esas especies sean el verdadero objeto de conocimiento. Esta noción podría quedar explicada con el concepto de *intencionalidad*: las imágenes recibidas en la retina serían imágenes de un objeto determinado. Sin embargo, esta suposición no nos sirve, pues la *intencionalidad* apela siempre al lenguaje y a los signos, y sabiendo que no todo lo que es alotético es por sí mismo un signo, entonces ambas nociones no son equiparables.

Las imágenes retinianas son lo que denomina Gustavo Bueno, siguiendo la tradición escolástica, como *signos formales*: se obtienen por metábasis (Ver *Metábasis* en Pelayo García Sierra, *Diccionario filosófico*. Pentalfa, Oviedo 2000) de los instrumentales, y hacen presentes a los propios objetos. Así, es justo concluir que *las imágenes retinianas no son los objetos de visión*. Los auténticos objetos de visión son los reales, situados a distancia *apotética* (Gustavo Bueno, *Televisión: Apariencia y Verdad*. Gedisa, Barcelona 2000, págs. 157-175). De hecho, Pereira de Castro parece intuir, aunque sea de forma velada, esta cuestión, señalando que los objetos de visión son aquellos que tienen real y física existencia, ya que las especies no son sino objetos formales que nos hacen presente, (aunque sea de forma *intencional*), el citado objeto:

La sensación no puede terminarse, aunque mediatamente, a objeto, que no tiene física, y real existencia. Manifiéstase: terminarse la sensación a un objeto mediatamente, es sentirlo mediatamente: y si, para que el objeto se sienta inmediatamente, es necesario, que tenga física existencia; también es preciso, que la tenga, para sentirse mediatamente. [...] como cuando el

perro huye del hombre, que días antes le dio el golpe; este medio no es el objeto material, o no es lo, que se representa, es sí el objeto formal, por medio del cual representa el objeto, y se hace sensible: y si para que el medio se sienta, es preciso que exista realmente, también es preciso, que realmente exista el objeto, para que se sienta. Porque siempre respecto de lo, que se representa sensiblemente, es la representación pasión, que como efecto pide la existencia de su causa, u ocasión, a lo menos en el primer instante de la producción (Pereira de Castro, *PRB*, §. VIII, 53).

Y el propio Benito Feijoo también se daba cuenta, muy probablemente ejerciendo ese mismo concepto de los *signos formales*, que el conocimiento que posee el perro de quién puede agredirle, no se refiere a las especies con las que se representa el animal el golpe, sino a la agresión misma:

El acto de memorar, con que [el perro] se acuerda del golpe recibido, se termina a un objeto entonces no existente, y por consiguiente, no sensible: luego no es sensación, sí otro acto de superior clase, respecto de la sensación. Es verdad que existe la especie representativa del golpe; pero ésta no es término, sino medio, respecto de aquel acto; y así el perro no se acuerda de la especie representativa del golpe, sino del golpe mismo (B. J. Feijoo, *TC*, III, 9º, §. V, 27).

Evidentemente, no podemos considerar que los *signos formales* sean las realidades *alotéticas* a las que se refiere Gustavo Bueno, como si pudiéramos amoldar estas doctrinas espiritualistas al materialismo filosófico. Pero sí al menos hemos de resaltar la cercanía de estas nociones a las de la doctrina de referencia para nuestro análisis, y la posibilidad de reinterpretar tales conceptos de forma materialista.

Ahora bien, desde este punto de vista, parece que los animales son también capaces de crear apariencias. De hecho, los brutos son también son capaces de «engañar» a sus dueños. Un ejemplo de ello lo encontramos en las *Recreaciones filosóficas* de Teodoro de Almeida, donde el escolástico Silvio menciona la existencia de un caballo capaz de *saludar* a sus amos y otras personas:

¿Y cómo explicáis lo que muchas veces observamos, que sin haber esas sensaciones, esto es, sin que castiguen a los brutos con varas o espuelas, hacen a fuerza de enseñanza movimientos muy ordenados y conformes a la voluntad de quien los gobierna? Se veía esto claramente en un célebre caballito, que vi en Lisboa, que hacía varias habilidades. Nadie lo tocaba; le preguntaban la tierra de donde era natural, le apuntaban Portugal, Francia, Alemania, &c. y con la cabeza respondía que no: le decían Escocia, y la bajaba, diciendo que sí: le decían que fuese a buscar al dueño de la casa, al que tal vez jamás había visto, recorría gran número de personas, y paraba prontamente en donde él se hallaba: le mostraban un reloj, le preguntaban qué hora era, y con la pata batía tantas veces cuantas eran las horas; y del mismo modo respondía a todo cuanto le preguntaban: le mandaban que fuese a la guerra, al instante cojeaba, mostrándose inhábil para ese laborioso ejercicio: le significaban que había de ir infaliblemente, se echaba en el suelo como un muerto, pasaban por encima de él, le meneaban los pies, y no daba ninguna señal de que estaba vivo. Como fingía estar muerto, hablaban de cuchillos para desollarle, y luego que oía esto, saltaba de repente vivo, poniéndose en pie muy ligero. Todos estos movimientos y muchos más hacía sin que nadie le diese con la vara, ni le molestase, pues andaba suelto y libre, haciendo lo que le mandaban. Esto, pues, que yo he visto con mis ojos, desbarata todo vuestro sistema; porque las causas que determinan estos movimientos, no eran (como vos decís) las sensaciones del bruto: aquí necesariamente se ha de admitir principio distinto de la materia (Teodoro de Almeida, *Recreación filosófica*, Tomo 2, Tarde novena, págs. 409-410).

Cuestión a la que responde Teodosio-Almeida en clave que nosotros denominaríamos hoy conductista:

Respondo que el principio de donde nacían todas esas acciones, estaba parte en la organización del bruto, y parte en la persona que le gobernaba. Se prueba manifiestamente; porque si alguna otra que no fuese el que le solía mandar, le hiciese estas preguntas, o mandase hacer estos movimientos, ciertamente no haría cosa alguna (Teodoro de Almeida, *Recreación filosófica*, Tomo 2, pág. 411).

De hecho, el propio Teodosio continúa su intento de esclarecer esta problemática, llegando a la conclusión de que el caballo se mueve porque una serie de gestos y acciones de su dueño le invitan a ello:

-Teodosio. Digo, pues, que también esos movimientos procedían de las sensaciones que recibía en los sentidos externos, sino por el tacto, por los ojos o por los oídos.

-Eugenio. Yo reparé que muchas veces su dueño también se acercaba a él y le ponía las manos ya en los hombros, ya en el pescuezo, &c.

-Teodosio. Pregunto más, ¿y cuándo no le tocaba, no estaba el extranjero siempre a la vista?

Eugenio. Así es; y el caballo tenía los ojos fijos en él.

-Teodosio. ¿Y cuándo el caballo empezaba a hacer algún movimiento o lo acababa, hacía el extranjero alguna acción?

-Eugenio. Siempre se movía, o hacía alguna nueva postura con el cuerpo; por lo menos, cuando preguntaban al caballo alguna cosa a la que había de responder dando cierto número de golpes en el suelo, observé que luego que llegaba al número deseado, el extranjero, que antes estaba inclinado sobre el bastón como para ver lo que hacía, se levantaba algún tanto, y el caballo cesaba de golpear con la pata.

-Teodosio. Pues semejante diligencia debéis creer que hacía para todo lo demás.

-Eugenio. Yo así me persuado; bien que no reparé, porque en una sola vez no podía observarlo todo (Teodoro de Almeida, *Recreación filosófica*, Tomo 2, Tarde novena, págs. 411-412).

Este suceso es similar al del famoso caso del caballo llamado «Hans el listo». Se cuenta que este animal era capaz incluso de responder a las preguntas que hacían otras personas, debido a que el equino, por *condicionamiento operante*, respondía a quien le preguntaba. Si el observador le enseñaba la pregunta (por ejemplo, el resultado de sumar dos más tres), Hans golpeaba el suelo, como esperando el alto. Cuando llegaba al quinto golpe, como el observador conocía la respuesta, éste acababa asintiendo con la cabeza, señal que interpretaba el caballo como fin del ejercicio (S. A. Barnett, *La conducta de los animales y del hombre*. Alianza, Madrid 1972, págs. 22-23). Podríamos considerar el *condicionamiento operante* entonces como una excepción a la valoración cartesiana que se ha solido realizar sobre el conductismo, ya que este tipo de condicionamiento es descrito como voluntario, aunque con una causa externa al sujeto (B. F. Skinner, *Sobre el conductismo* [1ª edición de 1947]. Planeta, Barcelona 1986, págs. 61-63). En este caso, nos encontraríamos ante una apariencia que ni es falaz ni es veraz, pues el observador confundía la entidad *alotética*, el *condicionamiento*, con otra conducta que era objetivamente distinta a la operación que se pretendía realizar, como si fuera la entidad *autotética* correspondiente (en este caso, la suma en cuestión) (G. Bueno, *Televisión: Apariencia y Verdad*. Gedisa, Barcelona 2000, pág. 31). En otras palabras:

No son los hombres quienes por su especial naturaleza (su doblez, su capacidad de hablar, su fantasía mitopoyética) han introducido en la realidad las apariencias. La mariposa *Calligo* extiende sus alas, ofreciendo con ello al pájaro depredador la *apariencia* de un búho capaz de espantarlo. Desde este punto de vista, las apariencias, en la medida en que las referimos a realidades a distancia (o *in absentia*), tienen siempre algo de lo que los *significantes* (en el sentido de Saussure) tienen respecto de los *significados*, siempre que estos significantes mantengan una continuidad, causal por ejemplo, respecto del significado (es decir, siempre que los significados no sean significaciones abstractas arbitrariamente asociadas a los significantes, según el requerimiento que el propio Saussure tuvo a bien formular) (*Ibid.*, págs. 35-36).

Ahora bien, una vez que contemplamos la problemática feijoniana, se hace evidente que, siguiendo las indicaciones de Feijoo, los animales también poseen conocimiento, y éste es, siguiendo la propia terminología manejada en estos sistemas filosóficos, también *intencional*. ¿No existe entonces un problema de hecho, como sucede con la Idea filosófica de Espíritu? Hay una contradicción evidente, pues al suponer que los animales disponen de cierta *espiritualidad*, podemos decir que su diferencia sería la misma que puede haber entre un hombre culto, y otro que no lo es, una simple diferencia *de grado*. Aquél se habría instruido eficientemente; éste, de forma insuficiente, pero entre ambos habría una simple distinción cuantitativa. Es decir, *para expresarlo en términos biológicos, estaríamos ante la misma especie*, aunque ontogenéticamente los individuos fueran distintos.

Llegados a este punto, en el que tanto los hombres como los animales son capaces de formar apariencias, surge la inevitable pregunta: ¿en qué nivel estaría entonces la diferencia entre los hombres y los animales? Si el *logos* ya no es una parte constituyente y única del hombre, como muestran los autores del entorno feijoniano, entonces, ¿dónde queda la esencia del hombre? Para responder a éstas y otras preguntas necesitaremos profundizar en lo sucesivo sobre lo que constituye la piedra angular de nuestra tesis: *la distinción entre hombres, o los distintos grupos humanos entre sí, y los animales*. Vista la insuficiencia del análisis ontológico, habrá que sentar las bases, tras las primeras aproximaciones, de un referente positivo, *gnoseológico*, desde el que analizar la problemática del Alma de los brutos.