

## Capítulo 12

### *Historia de las concepciones filosóficas del Alma y su aplicación al caso de estudio. La «Edad Moderna»*

«Escéptico. Verdaderamente es controversia difícil, y recelosa: difícil, porque como nosotros no podemos percibir las substancias en sí, sino inferirlas por el traje de sus accidentes, y operaciones, fácilmente nos equivocamos, atribuyendo muchas veces a superior virtud, lo que es sólo superior organización; y otras veces achacando a defecto de facultad, lo que es falta de primor en el órgano. Es recelosa, porque en que ni sientan, ni perciban los Brutos, nada arriesgamos los Hombres, y es opinión más cercana a los Dogmas de Fe; pero de conceder a las Bestias capacidad de idear, y conocer, se da ocasión a los menos religiosos, y advertidos para persuadirse, a que el alma del Bruto es inmortal, e igual en especie con la nuestra: o la nuestra mortal, y de no mayor dignidad que la suya.» Martín Martínez.

#### *1. Criterios para la realización de una Historia Ontológica de la Filosofía.*

Para realizar nuestro fin de exponer sistemáticamente las Ideas y sistemas filosóficos que intervienen en esta polémica, tendremos siempre en cuenta, aunque nos movamos a veces más en el nivel del ejercicio que en el de la representación, las coordenadas que el materialismo filosófico define sobre una «Teoría de la Historia de la Filosofía» ya referidas anteriormente —para este epígrafe acudimos a las coordenadas planteadas por Gustavo Bueno en la Introducción de *La metafísica presocrática*. Pentalfa, Oviedo 1974, págs. 7-35 y en la Cuestión 2ª de *Cuestiones Cuodlibetales sobre Dios y la Religión*, Mondadori, Barcelona 1989, «El conflicto entre la Religión y la Ciencia», págs. 43 y ss. No vamos a extendernos en este caso más allá de lo que Pereira y otros autores citados por él pretenden sistematizar. Simplemente, señalar que nuestra clasificación histórica coincide con la convencional distribución de tres períodos (Edad Antigua, Media y Moderna), aunque como es natural, sólo nos centraremos en la Edad Moderna, período en el que se inserta nuestra problemática.

Asimismo, con esta clasificación pretendemos resolver el problema fundamental de diseñar un ámbito de los distintos sistemas filosóficos que no sea meramente sociológico, político o científico, *categorial* en una palabra, sino que conserve el significado filosófico de los sistemas históricamente dados. En palabras del propio Gustavo Bueno:

Como dijo Marx, la cuestión no consiste sólo en explicar las razones por las cuales el arte griego está determinado en el mundo antiguo, sino las razones por las cuales desborda ese mundo y llega hasta nosotros. Porque el sistema aristotélico no se agota en esa su condición ideológica y sobre todo, aun cuando concediésemos por absurdo que se agotase, porque no sería posible derivar de los rasgos económicos, tecnológicos, sociológicos, que caracterizan al esclavismo, el propio sistema aristotélico. Dejando al margen, por supuesto, algunos contenidos importantes, más cierto es lo contrario, a saber: que es a partir del sistema aristotélico desde donde podemos derivar características esenciales del Modo de Producción esclavista. Olvidar esto es confundir, por tanto, la relación dialéctica entre el *ordo essendi* (el esclavismo, supuesta causa del sistema aristotélico) y el *ordo cognoscendi* (el sistema de Aristóteles como premisa para conocer la estructura del Modo de Producción esclavista). En el *segundo caso* no hay teoría. Simplemente se dan matizaciones, externas al sistema, dejando al cuidado del lector el extraer las consecuencias que acaso el historiador piensa que son muy obvias (Gustavo Bueno, *La metafísica presocrática*. Pentalfa, Oviedo 1974, pág. 20).

Asimismo, esta periodización de la Historia de la Filosofía sirve como marco para combinar oportunamente las ordenaciones ontológicas presentadas en *Ensayos materialistas*. Tales ordenaciones incluyen M, la *materia ontológico general*, en tanto que se la supone como *idea crítica negativa*, así como la *materia ontológico especial*,  $M_p$ , que incluye los tres géneros de materialidad ya señalados,  $M_1$ ,  $M_2$ ,  $M_3$ , así como E, el *Ego trascendental*, considerado como *el ejercicio de la conciencia filosófica*, cuya disposición respecto a los distintos géneros de materialidad ontológico especial variará dependiendo de la situación histórica (G. Bueno, *La metafísica presocrática*, pág. 25).

Es decir, que suponemos que las distintas concepciones e Ideas sobre el Alma, el Espíritu, &c., no están dadas de antemano, como esencias eternas e inmutables, sino que éstas se van conformando, moldeando y construyendo según los cánones que los condicionantes históricos, políticos, científicos, &c., van marcando en cada época histórica. Estas Ideas, asimismo, se van conformando dentro del propio material antropológico que estudia el *espacio antropológico* que hemos señalado en el Capítulo 11.

El repertorio de Ideas ontológicas y sus organizaciones nos dan tres ordenaciones básicas (G. Bueno, *La metafísica presocrática*, pág. 29), que pueden tomarse tanto en el sentido del *regressus* como en el del *progressus* para señalar seis posibles formulaciones o tipos de sistemas filosóficos —dos por cada período histórico que tomamos— (G. Bueno, *La metafísica presocrática*, pág. 35):

- I. Edad Antigua:  $E \subset M_1 \subset M$
- II. Edad Media:  $M_1 \subset M \subset E$
- III. Edad Moderna:  $M_1 \subset E \subset M$

Los tres ámbitos históricos señalados han de concretarse además con la distinción *emic/etic*, utilizada en antropología filosófica, para distinguir, por un lado, entre los sistemas filosóficos tal y como se le aparecen en el nivel fenoménico a sus agentes en las distintas épocas en que son formulados, y por otro los mismos contenidos estudiados a partir de factores *esenciales*, que los propios actores no

pueden ver, pero que son constitutivos de los citados sistemas (Pelayo García Sierra, *Diccionario filosófico*. Pentalfa, Oviedo 2000, 237). En nuestro caso particular, las teorías sobre la Idea filosófica de Alma citadas y clasificadas en el Capítulo 8, y analizadas ontológicamente en los capítulos siguientes, consideran *emic* que pueden definir la Idea de Alma de la manera que ellas la describen y presentan. Sin embargo, desde el punto de vista *etic* (desde nuestra visión actual) esas teorías son reduccionistas, pues al intentar definir la naturaleza del problema caen en *formalismos*, ya sean *unigenéricos* o *bigenéricos*, como hemos tratado de mostrar en nuestra clasificación inicial del citado Capítulo 8. Nuestra labor ha de ser analizar históricamente las distintas teorías del *alma*, de las que tenemos formulación *emic* pero que debemos interpretar *etic*, profundizando sobre sus referentes positivos. Esta labor la hemos esbozado en capítulos anteriores, pero aquí tendrá una presentación más sistemática y detallada.

#### a. Breve exposición de la Historia ontológica de la Filosofía.

Como ya hemos resaltado, nuestro objeto es analizar la situación correspondiente a la Edad Moderna, aunque sería conveniente al menos nombrar las características principales de la Edad Antigua y la Edad Media, no sólo por proseguir el desarrollo histórico convencional, sino porque estos períodos tienen influencia los unos en los otros. Así, es destacable que en la Edad Antigua nos encontramos en la época de las primeras sociedades estatales, en las que el control sobre los recursos a veces es *atécnico* (la denominada por Ortega «técnica del artesano»). En los casos de la filosofía de tradición no helénica, estas pautas se comprueban perfectamente. Su orientación subjetivista, referida a una serie de preceptos para la conservación del cuerpo, se mantiene en el contexto de lo que hemos nombrado como caracteres  $\varphi$ , tanto en el caso de teorías como el confucianismo<sup>64</sup>, como en el caso de los Upanisads<sup>65</sup> u otras.

(64) Un ejemplo de lo que aquí citamos lo aportan los autores ya citados en el Capítulo 8, Leslie Stevenson y David Habermann, quienes señalan que, según el moralista Confucio, el hombre debe seguir la Ley del Cielo (tien Ming) y el Destino (Ming). La moralidad está, por lo tanto, en el Cielo, y no tiene como modelo al hombre. Así, el Destino humano es algo imposible de superar. Si entendemos que el bienestar material se debe al Destino, entonces será inútil buscarlo y consagraremos nuestros esfuerzos a la observancia de la moralidad del Cielo. Para entender la moralidad celestial y seguir la conducta correcta, debemos seguir el código de El Camino. Confucio, escéptico respecto a la bondad humana, consideraba que los seres humanos son maleables y, si desconocen la Ley del Cielo, terminan por volverse egoístas, pues están apegados al beneficio, no respetan la piedad filial y se vuelven falsos, incumpliendo lo que prometen, con lo que la benevolencia queda ausente de todo lo humano. Leslie Stevenson y David L. Habermann, *Diez teorías sobre la naturaleza humana*. Cátedra, Madrid 2001, págs. 47 y ss.

(65) «Según los Upanisads, nuestra vida presente es sólo una más dentro de una serie larga de muertes y renacimientos. Cuando nuestra vida presente termina, volvemos a nacer en un nuevo cuerpo. “Es como sigue: Al igual que un gusano, después de haber llegado a la punta de una brizna de hierba, alcanza una nueva posición y avanza desde ella, así el yo [atmán] también, tras haberse sacudido el cuerpo y desprendido de la conciencia, empieza de nuevo desde un comienzo diferente” (4.3.3.). Es decir, así como un gusano se mueve de una brizna de hierba a otra, nosotros nos trasladamos también desde un cuerpo a otro. Aunque algunos filósofos posteriores insistieron en que es un tipo diferente de yo el que constituye el yo individual que sufre la reencarnación, ésta parece haber sido asumida en las Upanisads». Leslie Stevenson y David L. Habermann, *Diez teorías sobre la naturaleza humana*, pág. 79.

Por lo tanto, la Idea filosófica de *Alma* está ligada a cuestiones prácticamente etológico-genéricas: siguiendo la filosofía de tradición helénica, tenemos a los citados por Feijoo Empédocles, Anaxágoras, Demócrito y otros ya señalados por benedictino. Autores que consideraban al hombre al nivel no sólo de otros animales, sino incluso elevan la condición de las plantas a la de la sensibilidad:

Habiendo, como decimos, Filósofos que les niegan sentimiento a los brutos, hay otros que les conceden, no sólo sentimiento, mas también conocimiento a las plantas. ¡Tan extravagantes, y tan confusas son nuestras ideas! De esta opinión fueron tres famosos Filósofos de la antigüedad, Anaxágoras, Demócrito, y Empédocles, según testimonio de Aristóteles (*lib. 1. de Plantis*), y en nuestros días la renovó Andrés Rudigero en el libro que intituló *Physica Divina*, impreso en Francfort año de mil setecientos y diez y seis (B. J. Feijoo, *TC*, III, 9º, § I, 2).

E incluso, dentro de esta posición, habrá algunos autores que tenderán a contemplar a los animales y a los hombres como parte de la armonía universal del universo, ya sea como participando del orden racional que rige el mundo ( $M_3$ ), en tanto que se identifica como la totalidad de lo existente ( $M$ ), o en tanto que se considera el orden de la materia corpórea ( $M_1$ ) como el común y único de todos los seres del mundo. En ambos casos se identifica la materia ontológico especial, el *mundus adspicibilis*, reducido a  $M_1$ , con la materia *ontológico general*,  $M$ . Es decir,  $M_1 = M$ , expresión que queda reflejada en la famosa fórmula de Tales de Mileto, *todo está lleno de dioses*, traducible al *todo es materia* ( $M_1$ ) o todo es *armonía* o proporción ( $M_3$ ). En estas cuestiones, subyace el supuesto metafísico de que es posible agotar lo existente en una de sus partes.

Estos dos casos los contempla Feijoo al respecto de los materialistas de la antigüedad, tales como los aristotélicos Dicearco y Estratón, o con aquellos que defendían una suerte de pitagorismo en sus concepciones, como el también peripatético Aristóxeno:

Los que se admiran tanto de que Descartes haya dicho que los brutos son máquinas inanimadas, ¿qué dirán cuando sepan que hubo Filósofo ilustre en la antigüedad, que afirmó lo mismo de los hombres? Este fue Dicearco, discípulo de Aristóteles, cuyos escritos apreciaba tanto Cicerón, que los llamaba sus delicias. Verdad es, que Dicearco no negaba la sensación, y conocimiento a los hombres, como Descartes a los brutos, pero decía que la sensación, y conocimiento depende precisamente de la disposición material de la máquina, negando todo otro principio, espíritu, o forma distinta de la materia. Lo mismo en la substancia sintió Aristóxeno, otro discípulo de Aristóteles, tan estimado de su Maestro, que sólo en consideración de su poca salud no le dejó en la Escuela por sucesor suyo (Feijoo, *Teatro Crítico Universal*, Tomo III, Disc. 9, § II, 15).

Asimismo, es también en autores antiguos como Parménides, Empédocles, &c. en quienes encuentra el Padre Feijoo la tesis del *alma de los brutos* como una porción del *alma del mundo*:

Por la misma razón tampoco se deben admitir por autores de esta opinión aquellos Filósofos que decían que las almas de todos los animales no eran otra cosa que porciones de la alma común del Mundo: [...] Los primeros, pues, que con justicia podemos contar por esta sentencia, son Estratón, oyente de Teofrasto, Enesidemo, Parménides, Empédocles, Demócrito, y

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

Estas tesis propias de la *metafísica presocrática* y sus continuadores posteriores, supondrán que el hombre, al igual que el resto de los seres, no es sino una modulación de ese primer o primeros principios. Modulación basada, como decimos, en caracteres  $\phi$ . Los seres humanos no serían más que una simple modulación de esta totalidad genérica, ya sea el agua, el *ápeiron*, el *pneuma* o la *materia*.

Esta equiparación al resto de los seres de la naturaleza, que implica concebir la debilidad humana, tanto *emic* (el famoso Mito de Prometeo que expone Protágoras) como *etic*, llevará a sostener como primer principio no a un ser personal, pues incluso los propios dioses estaban condicionados por su medio entorno  $M_i$  en la mitología griega, sino a entidades impersonales (M), una serie de principios abstractos, basados principalmente en la Geometría (Ideas, Demiurgo, Acto Puro), de tal modo que el mundo de los hombres está subordinado a tales principios ( $M_i \subset M$ ) (G. Bueno, *Cuestiones cuodlibetales*, págs. 50-51). Por ejemplo, es significativo que Aristóteles no sólo subrayara la infinita distancia entre el Acto Puro y el hombre, sino que además comparase el cosmos con una familia, postulando algo impersonal (M) como modelo del mundo de los fenómenos ( $M_i$ ). Afirma el Estagirita: «Todas las cosas —peces, aves y plantas— están ordenadas conjuntamente de cierto modo, pero no de la misma manera, ni su estado es tal que una cosa no tenga relación alguna con otra, sino que alguna tiene. En efecto, todas las cosas están ordenadas conjuntamente a un fin único, pero ocurre como en una familia: a los libres les está permitido hacer muy pocas cosas a su antojo, más bien todas o la mayoría de sus acciones están ordenadas, mientras que los esclavos y los animales colaboran poco al bien común y muchas veces actúan a su antojo, pues un principio de tal índole constituye la naturaleza de los unos y de los otros». (Aristóteles, *Metafísica*, XII, 10, 1075a 15-20). Así, la formulación ontológica de este período histórico vendrá dada por el simbolismo  $E \subset M_i \subset M$  (G. Bueno, *La metafísica presocrática*, pág. 29).

Sin embargo, una parte significativa de la filosofía griega se mueve en los términos formulados por la Escuela de Mileto: el ya citado Protágoras, que expone *emic* el mito de Prometeo, consideraba el *nómos* ( $\pi$ ) pura convención, algo admitido por los cínicos por diferentes motivos, y tras ellos los estoicos (aunque el alcance de su teoría no se reduzca a estas consideraciones). De hecho, esta consideración del *nómos* (*pneuma*) como pura convención llevará a que sólo en los Concilios de Nicea (325) y Éfeso (431), ya en los albores de la Edad Media, se trate de forma efectiva la relación entre Individuo y Persona (G.

Bueno, *El sentido de la vida. Seis cuestiones de filosofía moral*. Pentalfa, Oviedo 1996, pág. 122). Asimismo, se produce una crítica radical a los elementos del eje angular (propiciada por la inexistencia de una dogmática religiosa que regulase la religión civil, en el ámbito circular) con la pretensión de sustituir el delirio mitológico de la religión secundaria (G. Bueno, *Cuestiones cuodlibetales*, págs. 52-56) por los principios abstractos de la Geometría ya mencionados.

Con Platón y Aristóteles el problema del alma alcanza una sistematización en cuanto a sus cualidades y partes que llegará hasta nuestros días. Platón considera superior al alma inmortal, en tanto que principio rector del alma sensitiva y la desiderativa, al modo de la *eukrasis* pitagórica (*Fedón*, 85e-86c), pero con el añadido de la teoría de la *anámnesis* y la similitud del alma con las Ideas ( $M_3$ ) y su *symploke*, teoría que Platón utiliza como modelo de sistema político (*República*, 369e y ss.). Aristóteles, en tanto que critica la teoría de Platón como formalista, liga la forma a la materia, y considera el alma racional como el término medio de las sensaciones, lo que permite distinguir entre lo dulce y lo amargo, por ejemplo (*Acerca del alma*, III, 4, 429a1 5-30). Y, además, el Estagirita reconoce en los animales cierta voluntad no mecánica, cierta subjetividad ( $M_2$ ), al otorgarles alma sensitiva y movimiento local (*Ibidem*, II, 2, 413a20 y ss.).

Eso sí, a pesar de estas críticas, tanto El Divino como El Estagirita rechazan el monismo, y son por lo tanto los iniciadores de la tradición filosófica académica. No obstante, ambas concepciones, y en general todas las anteriores (salvando quizás al estoicismo) están contextualizadas en la extensión de la *polis* griega por el mundo mediterráneo, en la que el tipo de relaciones  $\phi/\phi$  del eje angular se han ido transformado en relaciones  $\pi/\pi$ . Es decir, la famosa contraposición entre *griegos* y *bárbaros*, distinción que no desaparecerá prácticamente hasta las épocas del Imperio Romano tardío, precisamente con los citados Concilios de Nicea y Éfeso. Tenemos en definitiva la ordenación ontológica siguiente para esta época:  $E \subset M_1 \subset M$ .

Durante la *Edad Media*, la teoría del *alma* predominante variará desde los primeros esbozos del neoplatonismo (el *alma* particular como una simple parte del *Alma del Mundo*) hasta la posterior teoría del alma aristotélica, tanto en el caso musulmán como en el cristiano. Sin embargo, de cara a nuestra relación entre el hombre y el resto de realidades (sobre todo las dotadas de voluntad y entendimiento), la principal novedad se produce en el eje angular: en él, el hombre se concibe como el centro de la creación. Los demonios del helenismo y los ángeles pierden su jerarquía respecto al hombre (G. Bueno, *La metafísica presocrática*, págs. 29-30). Y aunque en el orden natural ( $\phi$ ), los ángeles sigan siendo los seres más perfectos, en el sobrenatural ( $\pi$ ) la *Gracia santificante*, en tanto que sobreañadido, eleva y dignifica al hombre. *Emic* el mundo se considera sometido a las personas, ya que el hombre es el ser supremo de la creación, aunque *etic* esa consideración sea ciertamente ilusoria, pues ni la técnica y el dominio sobre el entorno —es decir, el control del *eje radial*— ha aumentado, ni tampoco existen los milagros desde una perspectiva *etic*.

En este caso los animales, en tanto que parte de la obra divina, deben ser respetados por el hombre, pero éste, una vez que se ha reconocido su situación privilegiada en el cosmos, irá ocupando el papel preponderante, quedando las bestias reducidas a una parte más del mundo entorno, cuyo cuidado estará a cargo de las criaturas de mayor rango en el orden natural, los citados ángeles o *sustancias inmateriales creadas* (Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas* [1597], Tomo V. Gredos, Madrid 1963, Disputación XXXV, Sección VI, 19). El alma de los brutos, aun considerándose como subjetiva ( $M_2$ ), es concebida como reductible a las inclinaciones y deseos (*alma sensitiva*), siendo éstos condicionados por un *instinto* u ordenación racional ( $M_3$ ), que a su vez está dirigido y moldeado por el Creador, es decir, Dios, en tanto que ser racional dotado de voluntad y entendimiento ( $M_2$ ). Así, aunque Santo Tomás y los demás escolásticos atribuyen *alma sensitiva* a los brutos, en los casos que aparentan racionalidad no disponen propiamente de voluntad, pues carecen del citado raciocinio y sólo se guían por sus apetitos. Como afirma Santo Tomás:

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

Asimismo, la referencia de Santo Tomás sobre la ausencia de voluntad en los animales queda de manifiesto cuando señala que éstos son guiados por el Supremo Artífice, al igual que la flecha es guiada, según la suposición de la época, por el arquero, que Feijoo señala con la metáfora «*como las cosas artificiales se comparan al arte humana, así las cosas naturales al arte divina*» (B. J. Feijoo, *TC*, III, 9º, §. VI, 35). De esta manera, la relación del hombre con los animales queda manifestada en el *eje radial* del espacio antropológico, por medio del entramado vectorial  $[(\varphi \cap \pi)/(\pi \cap \varphi)]$ , que simboliza al hombre como «dueño y señor de la creación», y por lo tanto como ser elevado y dignificado gracias al orden sobrenatural de la *Gracia santificante*.

En el *eje circular*, será la Iglesia Romana la que organice la religión civil por medio de una compleja dogmática, que incluye a su vez a la filosofía griega como *ancilla theologiae*. El caso más claro de esta colonización por parte de la dogmática se ve las relaciones entre el alma humana y el entendimiento agente, en tanto que garantía de la acción divina en un mundo dependiente de la voluntad de Dios, tal y como indica la fórmula de este período histórico,  $M_1 \subset M \subset E$  (G. Bueno, *Cuestiones cuodlibetales*, pág. 56).  $M$ , el entendimiento agente, en tanto que materia ontológico general, es conformada por  $E$ , lo que implica que la verdad se defina como adecuación entre el entendimiento humano y el divino.

Este entendimiento agente será de naturaleza distinta en la filosofía cristiana y en la musulmana, resultado de las distintas interpretaciones del famoso fragmento del Libro III de *Acerca del alma* (Cap. V, 430a 10-25). Según se da a entender en ese fragmento, el Estagirita distingue entre dos entendimientos:

uno en potencia y otro en acto, pues al igual que en el resto de la Naturaleza, es necesario que haya un motor para que se produzca el paso de la potencia al acto en la intelección. La naturaleza de este entendimiento provocó muchas disputas e interpretaciones: desde la del discípulo de Aristóteles, Teofrasto, que identificaba el *nous poietikós* con el alma, a la de Alejandro de Afrodisia, que distinguía tres entendimientos: uno material o paciente; otro habitual, en un estado más perfecto que el anterior, y otro agente, opinión que influyó en los árabes y su consideración del entendimiento agente universal y el hombre como ser fanático, que «lleva la verdad dentro» (Luis Rey Altuna, *La Inmortalidad del alma a la luz de los filósofos*. Gredos, Madrid 1959, págs. 51 y ss.). En la primera,  $M_1$  se predica de  $M_1$  trascendentalmente, pero no es un género porfiriano que se contraiga en los anteriores, sino que varía según los distintos conocimientos de las personas —«si me equivoco es que existo», siguiendo la expresión agustiniana—. Para los musulmanes es una conjunción de los entendimientos particulares independiente del cuerpo, de tal manera que «la verdad es una», sin posibilidad de error.

En el caso de Gómez Pereira (*AM*, pág. 180) y Antonio Cordero (Manuel Moraes, *Cartesianismo em Portugal*. Livraria Cruz, Braga 1966, págs. 170-171), como ya hemos señalado, el entendimiento agente no se distingue del *paciente* actuando. Es decir, su concepción se aproxima mucho a la averroísta. Esta distinta consideración del entendimiento agente se observa en el ecumenismo e intención de extender el cristianismo a todo el mundo conocido *emic*, aunque *etic* tal ecumenismo no superase el Mediterráneo (*Vid.* G. Bueno, *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*. Ciencia Nueva, Madrid 1970, págs. 44-45). Esta cuestión del ecumenismo pondrá en entredicho a la Iglesia en cuanto se produzca el descubrimiento de América, y con él el problema de si se debían considerar a los pobladores del Nuevo Mundo como hombres, con los mismos derechos que el resto. En definitiva, la ordenación ontológica de esta época se resumiría en la fórmula ya señalada anteriormente:  $M_1 \subset M \subset E$ . Es decir, la concepción de un mundo sometido a la conciencia divina, que es arbitraria, pues puede transformar las realidades del mundo entorno a su juicio y en cualquier momento; omnipotencia divina defendida por todas las religiones de libro.

## 2. Las concepciones de la Idea de Alma en la Edad Moderna.

Este período histórico, que es el que realmente nos interesa, comienza con el fin de la caracterización que ya hemos realizado anteriormente de la *Edad Media*, término que suponemos con el uso de la pólvora para objetivos militares y la imprenta de tipos móviles, y sobre todo con el descubrimiento de América. Su ordenación básica sería la siguiente:  $M_1 \subset E \subset M$ , que supone el mundo de los fenómenos supeditado al hombre, que a su vez está determinado por una serie de realidades envolventes ( $M$ ) que le condicionan, ya sean el *cogito* cartesiano o las *ilusiones trascendentales* kantianas (G. Bueno, *La metafísica presocrática*. Pentalfa, Oviedo 1974, pág. 30). Evidentemente, uno de los autores clave para

entender este caso particular de la Edad Moderna es el médico español Gómez Pereira. En él podemos ver reflejado el proceso que acontece en esta época, en el que, a costa de aumentar el valor del hombre, como sucedió a partir del humanismo renacentista, se reduce a los animales a simples máquinas o seres insensibles ( $M_1$ ).

En esta época, como decimos, el hombre va siendo consciente de que la realidad del mundo de los fenómenos ( $M_1$ ) está ligada a una determinada racionalidad y ordenación, pero esta ordenación ya no depende de una conciencia que actúa de forma arbitraria, sino que es una realidad apodíctica y dependiente de leyes objetivas (M) (G. Bueno, *La metafísica presocrática*, pág. 33). El mundo fenoménico es ya más que una apariencia, pues está sometido a esas legalidades (G. Bueno, *Cuestiones cuodlibetales*. Mondadori, Barcelona 1989, págs. 64-65), por lo que la ordenación ontológica ha de ser la ya citada:  $M_1 \subset E \subset M$  (G. Bueno, *Cuestiones cuodlibetales*, pág. 67). Así, el lugar del ejercicio de la conciencia filosófica estaría, no ya en un sujeto sometido a una legalidad impersonal (M), como sucedía en la Edad Antigua, ni tampoco condicionada por el entendimiento de un Dios creador (E) capaz de transformarlo todo según su antojo, sino sujeta al lugar de los fenómenos, como insoluble respecto a ellos, pero a su vez envuelta y conformada por una realidad *nouménica* (G. Bueno, *La metafísica presocrática*. Pentalfa, Oviedo 1974, pág. 34). Dicha realidad puede presentarse tanto en forma de las *ilusiones trascendentales* kantianas o la doctrina de la *falsa conciencia* de Marx (G. Bueno, *La metafísica presocrática*, pág. 35).

Las doctrinas del propio Gómez Pereira y otros continuadores, como señalamos, especialmente en lo referido al ámbito español y portugués (el que realmente nos interesa), al elevar la consideración que se tiene del hombre, consideran la Idea de *Alma* en los brutos como un simple correlato mecánico, corpóreo ( $M_1$ ). De este modo, las únicas realidades dotadas ya no de «voluntad» y «representación», sino incluso de simples apetitos, acabarán siendo Dios y el hombre, pues la filosofía moderna tiende a asimilar las sustancias *espirituales* (o «inmateriales»), siguiendo la distinción menos laxa de autores ligados a la Iglesia católica), de las que habla Francisco Suárez (F. Suárez, *Disputaciones metafísicas*, Tomo V. Gredos, Madrid 1965, Disp. XXXV) al hombre. Evidentemente, el alma de los brutos ya no es concebida ni siquiera como apetito subjetivo, tal y como la consideraban los escolásticos. Y el alma humana es concebida como ausente de cualquier correlato corpóreo, quedando reducida a mera subjetividad ( $M_2$ ). La única *alma* supuesta existente en esta época es la espiritual, salvo casos extremos que reconocen un alma e incluso racionalidad en los animales. En España tenemos los casos de los padres Fuentelapeña y Nieremberg, durante el siglo XVII —*vid.* Gustavo Bueno Sánchez, «Animales virtuosos y animales científicos», en *El Basilisco*, 2 (1<sup>o</sup> Época) (1978); págs. 60-66—, y por supuesto, el Padre Feijoo y su apologeta el portugués Miguel Pereira de Castro Padrao en el siglo XVIII.

El espacio antropológico *emic* de esta época, claramente bidimensional, tenderá consecuentemente a reducir sus dos ejes (circular y radial) al eje circular,

pues ese «Yo pienso» de Gómez Pereira acaba siendo asimilado primero a las sustancias *espirituales*, y después al Dios monoteísta como contenido de conciencia o *ilusión trascendental*. Incluso la propia naturaleza tenderá a ser asimilada a ese *Yo*. El Mundo será una simple posición del Yo, un No-Yo (por usar la expresión de Fichte). Desde esa misma perspectiva *emic*, que llevará a la comparación entre el hombre y Dios, consideradas las únicas realidades dotadas de voluntad en el universo, surgirán los posteriores fenómenos *emic* del ateísmo y la impiedad. Pero desde una perspectiva *etic* tal suceso, una vez que consideramos que los animales son seres dotados de *voluntad* y *entendimiento*, *númenes* de la religión primaria desde la perspectiva del materialismo filosófico, y más concretamente desde una filosofía de la religión cuyo núcleo se considera en el *eje angular* (G. Bueno, *El animal divino*, 2ª ed. Pentalfa, Oviedo 1996, pág. 185), es el propio y auténtico comienzo de la impiedad.

Asimismo, en la época de Gómez Pereira, en el *eje circular*, el ecumenismo de la Iglesia católica, concepción puramente *emic* durante la Edad Media, pues no superaba el Mediterráneo como ya dijimos anteriormente, se acaba realizando *etic* tras el descubrimiento de América, las expediciones evangelizadoras de Asia y África y, sobre todo, tras la primera *globalización*, culminada por Juan Sebastián Elcano en 1519. En este contexto han de entenderse las disputas entre Ginés de Sepúlveda y Francisco de Vitoria o Las Casas a las que hicimos referencia anteriormente. El descubrimiento del Nuevo Mundo, así como de otros lugares en Asia y África, hace surgir el problema del estatus de los nuevos seres humanos, es decir, el debate acerca del Derecho de Gentes. Entre las posturas que afirman que los indios son personas por su pertenencia a una civilización, no en estado salvaje (Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria) y las que se la otorgan al margen de toda civilización (Las Casas), pesarán más las primeras, debido al ecumenismo de la Iglesia Católica, que conducirá a la universalización de la civilización en la Edad Moderna. Y con ello, por qué no decirlo, también la «globalización de la Idea de *Alma* humana», para el caso que nos ocupa.

En este contexto humanista, en el que el hombre alcanza el mayor grado de valoración, destacan las diferentes modulaciones del *espiritualismo* filosófico. Las dos modulaciones diametralmente opuestas que hemos estudiado aquí hasta el momento son las de Gómez Pereira, por un lado, y Miguel Pereira de Castro Padrao, por otro. El primero se ve obligado a ignorar cualquier cualidad que asemeje al hombre a los brutos, negando de plano las ideas de Dicearco y Estratón que consideraban la naturaleza del hombre común a la de los animales. Estos autores griegos, como sabemos, ligaban la cuestión de la naturaleza del alma un problema casi etológico genérico, es decir, según nuestro análisis, en el contexto de los caracteres que denominamos  $\varphi$ . Así se expresa el médico de Medina del Campo, como recordaremos de las referencias señaladas en el Capítulo 5:

Quienes afirman que el alma es el acto del cuerpo físico orgánico, ignoran que lo que se admite en las definiciones no es acto, sino aptitud. Por ejemplo, cuando se define al hombre como «animal racional», «racional» no significa que éste siempre razone en acto, porque también puede hacerlo en potencia. Y es que de significar únicamente lo primero, la definición sería

incorrecta, puesto que ello es imposible en el hombre que duerme o en el que está loco. Por lo tanto, es evidente la imposibilidad de definir al alma como acto del cuerpo al que no informa, ya que es apta para informarlo (Gómez Pereira, *AM*, pág.301).

El segundo, a costa de *espiritualizar* el alma de los brutos, considerándola creada por Dios, se ve envuelto en problemas y contradicciones para distinguir entre hombres y animales. Tesis además defendida por la Iglesia romana, como señala el propio Consejero Real portugués a propósito de la obra *Anima Brutorum secundum sanioris Philosophiae canones vindicata* (Pereira de Castro, *PRB*, §. XXXI., 223) con todo lo que ello supone para una institución concebida *emic* como universal a toda la humanidad. De hecho, la raíz de estas concepciones espiritualistas se encuentra, como ya hemos visto, en la distinción tajante entre el *cuerpo* y el *alma espiritual* de la que se habla en la Filosofía Moderna. El haber considerado la esencia del hombre como *espíritu*, sin la más mínima relación con el cuerpo, lleva a considerar que entre ambas sustancias existe un esquema de *yuxtaposición*, también definible como paralelismo  $M_1//M_2$ , tal y como manifiesta Monsieur N en el fragmento de la carta incluida en la *Propugnación*:

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

Este «alejamiento» entre el hombre y el animal acabará fructificando en una contraposición distinta a la existente entre la Naturaleza ( $\varphi$ ) y la Gracia ( $\pi$ ), llegándose a la distinción Naturaleza/Cultura, manifestada en el idealismo alemán (la Naturaleza como reino de la necesidad; el Espíritu como reino de la libertad), y que se prolonga en toda la filosofía posterior (Marx incluido, por supuesto) como lo que Gustavo Bueno ha llamado «el mito de la cultura» (*Vid.* G. Bueno, *El mito de la cultura*. Prensa Ibérica, Barcelona 1996). Se ve entonces que las características  $\pi$  o culturales son vistas en esta época, al igual que en la *Edad Media*, como un añadido a las características  $\varphi$  o naturales (al modo como Leibniz suponía a la Gracia como un garante para el orden y la coherencia de las mónadas: *Gratia naturam non tollit, sed perficit*), de tal modo que muchas de las cualidades atribuidas al hombre siguen siendo puramente metafísicas. Por ejemplo, concebir al hombre como «animal racional» no pasaría de atribuirle una cualidad distributiva, genérica al resto de especies animales y por lo tanto restringida al ámbito  $\varphi$  —ver el artículo de Gustavo Bueno, «Sobre el concepto de “espacio antropológico”», *El Basilisco* 5 (1978), pág. 66. De hecho, son precisamente Feijoo (*TC*, III, 9º, §. VII, 49) y Pereira de Castro (*PRB*, §. XIX, 160) quienes suponen que, aparte del hombre, son también los brutos *animales racionales*, por lo que la diferencia entre ambos seres no se encontrará en las cualidades  $\varphi$ , sino en las que otorga la *Gracia santificante* ( $\pi$ ).

Se entiende entonces cómo Gómez Pereira, cuando formuló su *Antoniana Margarita* intentando restringir a los animales de cualquier elemento cognoscitivo, y por tanto sobrenatural, asimilado en tanto que virtud perteneciente a la *Gracia santificante* ( $\pi$ ), dé comienzo a toda una tradición posterior, que podríamos considerar muy variada, ya que de una teoría que convierte a los animales en máquinas para espiritualizar al hombre en grado sumo, pueden surgir dos posturas extremas, sin perjuicio de versiones más moderadas: aquellos que escapan al materialismo mecanicista más grosero, el famoso materialismo francés del siglo XVIII, como es el caso del *formalismo primogénico* de La Mettrie o el Barón de Holbach (Elena Ronzón Fernández, *Sobre la constitución de la Idea moderna de Hombre en el siglo XVI: El «conflicto de las facultades»*. Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2003. pág. 40), o aquellos que se mueven en un espiritualismo radical, como sería el caso de Descartes y sus seguidores jesuitas y oratorianos, de los que en Portugal hemos señalado a autores como Antonio Cordero y Teodoro de Almeida, cuya formulación ontológica se representaría en el paralelismo  $M_1/M_2$ .

Ahora bien, como ya hemos comprobado de forma sobrada, estos criterios, aun encontrándose en el fondo de las concepciones de quienes otorgan *racionalidad* a los *brutos*, son precisamente cuestionados y alterados por el entorno de Feijoo para que cumplan su función apologetica. Como además tenemos conocimiento de que el *ordo doctrinae* nos es insuficiente para tratar estos problemas, nos vemos obligados a mostrar y analizar detalladamente las determinaciones que dentro de los tres ejes del *espacio antropológico*, más concretamente dentro de los ejes circular y angular, aquellos en los que situar las realidades dotadas de *voluntad* y *entendimiento*, propios de esta *Edad Moderna*, y sobre todo del siglo XVIII.

### 3. Determinaciones gnoseológicas de la Idea de Alma en el eje angular.

#### a. Vertientes e implicaciones de la racionalidad animal.

Como indicamos en el último párrafo del anterior epígrafe, las tesis de Gómez Pereira, una vez resaltada la doble vía a la que podía conducir Gómez Pereira, tanto al materialismo más grosero como al espiritualismo más acentuado, es de justicia analizar esas concepciones del *alma de los brutos* que se derivan de Gómez Pereira, considerado como autor básico para entender la *Edad Moderna*. Por un lado, quienes señalan el espiritualismo más acentuado respecto a los brutos, aparecen en la polémica feijoniana en el orden de los Oratorianos (aunque no todos, evidentemente, pues Pereira de Castro y sus maestros Juan Bautista y Teodoro Franco suponen una honrosa excepción); del materialismo corporeísta (o también denominado *materialismo grosero*) no tenemos referencias concretas en la polémica, aunque algunos autores pueden aproximarse a la citada noción.

De hecho, disponemos de la referencia de Andrés Rudigero, realizada por Feijoo (*TC*, III, 9º, §. I, 2) y proseguida por su propugnador Pereira de Castro (*PRB*, §. XIX, 166). La teoría de este médico alemán, efectivamente, tiende a equipararse a la de los presocráticos que cita Feijoo a través de Aristóteles, pues Rudigero señala que son tres los principios de las cosas: el aire, el éter y el espíritu, con lo que los cuatro elementos de la materia (tierra, aire, fuego y agua) quedaban en realidad reducidos al segundo, el aire, y a una versión más sutil suya, el éter —sin embargo, estas tres cualidades, como ya señalamos, parecen reducirse a dos en el texto de Pedro Heinemann incluido en la ficha de Andrés Rudigero en el *Averiguador del Proyecto Filosofía en Español*, escamotea el espíritu, quizá desde una perspectiva positivista que tiende a denigrar cualquier perspectiva filosófica: «Al comienzo del siglo dieciocho, Andrés Rudigero, en su *Physica Divina*, redujo el número de elementos responsables de las diferencias de temperamento a dos: éter, como causa de las cualidades ligeras, y aire, como causa de las cualidades pesadas.» Pedro L. Heinemann, *Historia del temperamento y teoría del temperamento*, 1995. Traducido del inglés y obtenido de Abraham Aaron Roback, *The Psychology of Character*, Harcourt Brace, Nueva York 1927, pág. 48. De hecho, su crítica a la armonía preestablecida de Leibniz, así como el influjo físico del cuerpo sobre el alma, a la que considera como un ser extenso ( $M_1$ ), le sitúa dentro de los esquemas de *reducción* que ya señalamos en el Capítulo 8, y además dentro de lo que denominaríamos un *formalismo primogenérico* ( $M_1$ ).

Por otro lado, esta perspectiva materialista supondría rechazar de plano las consideraciones que se suponen canon de la Edad Moderna, que ya hemos expuesto. Al prescindir del contexto humanista, criticando doctrinas como el ocasionalismo de Leibniz, lo que logrará Rudigero es equiparar el hombre a los brutos, siguiendo otro camino muy distinto al dualismo imperante en la *Edad Moderna*. Esta doctrina se asimila, como ya señalamos, a la que en su día defendieron los aristotélicos Dicearco y Estratón (*TC*, III, 9º, §. I, 15), ligando la naturaleza del alma a un problema con sesgo etológico-genérico, es decir, según nuestro análisis, en el contexto de los caracteres denominados  $\varphi$ . El hombre y el animal, en tanto que dependientes de un primer principio, el aire, suponiendo el éter como una sustancia más sutil, posiblemente equiparable a los *espíritus animales* (Vid. «Espíritus animales» en *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, Tomo 22, págs. 277-279. También aparece explicado con precisión el concepto en Víctor Antuña, *Medicina y psicología en la primera ilustración española*. Universidad de Oviedo, 1989) que se suponen en esta época como causa de los movimientos de los brutos, es sin embargo una cualidad distributiva, genérica incluso a las plantas, como señalaba el Padre Feijoo, y por lo tanto restringida al ámbito  $\varphi$ .

Evidentemente, tales afirmaciones implican la consecuencia de equiparar a los hombres y los animales, pues tanto unos como otros disponen de la misma disposición orgánica. De hecho, los autores *espiritualistas*, es decir, aquellos que tienden a considerar el *alma de los brutos* como espiritual, también habrían

de caer en la misma equiparación. Así lo señala Teodoro de Almeida en su *Recreación filosófica*, por mediación de su *alter ego* Teodosio:

Luego, ¿cómo pueden negar juicio, discurso e inteligencia a los brutos los que les dan alma espiritual, y conceden que ella es quien gobierna, dirige y coordina sus acciones? [...] *Pero nosotros no llegamos a conocer desde lejos los daños venideros que a veces conocen los brutos, ni la proporción de los medios de que ellos se valen con los fines que intentan. Luego si su alma dirige sus acciones, no puede tener menor inteligencia de los futuros, ni menor conocimiento de conexiones que la de los hombres; y si hemos de gobernarnos por sus acciones, no podemos darles alma de inteligencia inferior a la de los rústicos* (Teodoro de Almeida, *Recreación filosófica*, Tomo 5, págs. 13-15).

Sin embargo, y como bien percibió el historiador Lopes Praça, los argumentos que aporta Teodoro de Almeida para negar alma racional a los brutos no se ajustan a las cuestiones que plantea Silvio, el personaje que interpreta el papel de escolástico en la *Recreación filosófica*:

Los argumentos para demostrar este aserto se reducen a decir que no podemos hacer lo que, de hecho, hacen muchos animales. Por el contrario, los productos de la actividad humana no se pueden comparar con los del animal más perfecto, ni en su grandeza, ni en su variedad, ni en su perfección. «Ahora, dice Teodosio, si las obras de los brutos son perfectísimas no dependen de actos de su alma, porque en ellas nunca se descubrirán mejoras; luego sus actos no proceden de ellos, sino de Dios». Este modo de argumentar ninguna relación tiene con la pregunta y respuesta de Teodoro [si el alma de los brutos es espiritual] (José Joaquín Lopes Praça, *História da Filosofia em Portugal* [1ª edición de 1868]. 3ª Edición de Josué Pinharanda Gomes. Guimarães Editores, Lisboa 1988, pág. 256).

De hecho, como señala Praça, la doctrina de Teodosio-Almeida busca, a costa de rebajar a los brutos, elevar la naturaleza humana, sobre todo frente al *materialismo corporeísta*, aunque también frente al *espiritualismo* representado por los autores que constituyen el entorno de Feijoo:

Todo esto es verdad, pero no era lo que se quería probar. El Filósofo [Almeida], prevenido contra el sensualismo del siglo XVIII, cuyas obras le eran conocidas, recelaría tal vez conceder alguna razón a la Filosofía del Hombre Planta si dijese que el alma de los brutos era espiritual. No puede dejar de reconocer los grandes fundamentos de los que siguen la opinión contraria, mas no puede conseguir, pese a sus deseos, otra conclusión que no fuese esta: sea el alma de los brutos lo que quisieren. Como quien dice: no puedo probar nada excepto la desigualdad que existe entre el espíritu humano y el alma de los brutos, cuando no tengo argumentos que refuten los poderosos motivos de la opinión contraria; por eso, siga cada uno la opinión que apruebe. Tal respuesta equivale a renunciar a la primera opinión. Entre una opinión fundamentada y otra que no lo está, la elección no puede ser dudosa (José Joaquín Lopes Praça, págs. 256-257).

Por lo que concluye Lopes Praça, como ya señalamos, que los animales, sin lugar a dudas, poseen vida subjetiva equiparable al hombre. Por lo tanto, si a los humanos, por la excelencia de sus acciones, les concedemos inteligencia, también habrá que otorgársela a los *brutos*:

Nadie desconoce hoy en los animales actos de sensibilidad, de inteligencia y de voluntad, en grado infinitamente superior, y en verdad, ciertamente practican actos correspondientes a

aquellas facultades. Si tales actos son inconciliables con una sustancia corpórea, material y divisible, ¿qué duda tendremos en decidir que es incorpórea, que son simples las almas de los brutos? No tenemos una intuición directa de lo que pasa en el interior de los seres irracionales, mas, si una analogía prolongada y exactísima en todas las circunstancias puede tener algún peso en *Filosofía*, la simplicidad del alma de los brutos es, en estas ciencias metafísicas, una proposición demostrada (José Joaquín Lopes Praça, *História da Filosofia em Portugal*, pág. 257).

Afirmaremos entonces que Almeida, a costa de espiritualizar al hombre, elimina la vida subjetiva del bruto, explicando sus acciones por medio de procesos dados a la escala de sus *partes materiales*, es decir, en la configuración de sus *átomos* y no en su vida a escala corpórea individual ( $M_2$ ) que poseen en tanto que seres vivos. Incluso, cuando Almeida explica la causa que podríamos denominar *anatómica* de los movimientos animales, señalando el cerebro como centro de las sensaciones, cuyo valor se encuentra, como sabemos, en su conexión a la medula espinal, en tanto que centro de coordinación subjetiva (es decir, como un signo de materialidad del segundo género,  $M_2$ ), acaba reduciendo la acción de éste a la de unos corpúsculos de materialidad más «sutil», que desde la época de Galeno, y por supuesto en la obra de Descartes, eran denominados como *espíritus animales* ( $M_1$ ):

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

Son curiosamente estos *espíritus animales*, comunes a todos los seres que se encuentran en la esfera de la *animástica*, los que se consideran como alma de los brutos en Almeida:

El alma (dejadme usar de una comparación proporcionada a la inteligencia de Eugenio), el alma en cualquier viviente como el dueño de la casa en cualquier familia; nunca hay dos dueños de una casa; el principal es el dueño, los demás son ministros y criados. En el bruto el principal que hay allí son los espíritus animales: ellos son el alma, porque gobiernan aquella casa interior del bruto; pero en el hombre estos espíritus animales no gobiernan, son gobernados por el alma espiritual, y son los ministros de que ella se vale para el gobierno de la casa interior del hombre; en unas operaciones emplea unos como v.g. en las sensaciones, para que le hagan presente, allá en el cerebro donde ella especialmente reside, las impresiones que los objetos hacen acá fuera en los sentidos externos; otros los ocupa en el movimiento de los miembros; por eso el alma sin esos espíritus es como un caballero en casa sin criados, que está como preso y no puede hacer nada (Teodoro de Almeida, *Recreación filosófica*, Tomo 2. Recreación novena, parte segunda, págs. 376-377).

Ahora bien, como podemos observar, esta concepción sobre el *alma de los brutos*, en consonancia con el canon de la *época moderna*, reduce sus actividades a los movimientos de la materia corpórea ( $M_1$ ). Doctrina que tiene gravísimas

consecuencias, entre ellas, la que podríamos considerar como una propuesta totalmente metafísica, siguiendo las afirmaciones de Lopes Praça o, simplemente, el propio *estado del mundo* que conocemos, en el que los animales son seres que poseen *vida subjetiva* y por lo tanto *voluntad* y *entendimiento*, igual que el ser humano. Analicemos no obstante estas consecuencias a la luz de una cuestión que alcanzó gran proyección en la época: el problema de las *especies intencionales* en la Eucaristía.

*b. La polémica sobre las especies intencionales en la eucaristía.*

Durante el siglo XVII, y tras el surgimiento del cartesianismo, una serie de autores religiosos utilizarán uno de los conceptos que popularizó Descartes, las denominadas *especies intencionales*, para alterar la doctrina escolástica tradicional acerca de los accidentes eucarísticos. En la doctrina eucarística, se supone que, en el momento que la forma es consagrada durante la comunión, la sustancia de pan y de vino desaparece, para dejar paso en la hostia a Cristo como sustancia, quedando de los anteriores alimentos sólo accidentes que, por acción divina, se mantienen sin que exista ya su sustancia. El Oratoriano Juan Bautista la explica de la siguiente manera:

Como filósofos, pues, los peripatéticos sostienen que no podemos demostrar que repugne la separación de los accidentes absolutos. Tales accidentes, de su naturaleza, necesitan un sujeto que los sustente —la substancia. Pero Dios omnipotente puede suprimir ese sujeto; y los accidentes conservan su carácter de accidentes, quedando con la exigencia de inherir al sujeto propio [Juan Pereira Gomes, «Joao Baptista e os Peripateticos», *Brotéria* XXXIX (1944), págs. 126-127].

De hecho, esta doctrina es utilizada en el catolicismo incluso por autores no necesariamente escolásticos, caso de Baltasar Gracián, para defender la preeminencia del cuerpo humano individual frente al atomismo. Como dice Fernando Pérez Herranz a propósito del autor de *El Comulgatorio*:

La realidad no está atravesada ni por nombres convencionales ni por pactos —por la letra—, sino que está atravesada por Dios —por la carne, por el Verbo hecho Carne—. Un Dios cuya función no termina tras haber impreso una fuerza a la materia, porque no es un relojero que da cuerda a un artefacto. Y tampoco ese Dios es una mera hipótesis, que salva ciertos fenómenos, sino un Dios Providente. Otra cosa es la naturaleza humana y sus cuitas, los problemas de los hombres libres en la elección del bien y del mal; [...] pero en lo tocante al mundo, no es un «mundo dejado de la mano de Dios», sino que Dios está aquí con los hombres «*real y verdaderamente*» en la Eucaristía (Fernando Pérez Herranz, «La ontología de *El Comulgatorio*», en V.V.A.A., *Baltasar Gracián: ética, política y filosofía*. Pentalfa, Oviedo, 2002, pág. 85).

Asimismo, también destaca que «*El Comulgatorio es una ontología de los cuerpos a escala corpóreo-individual*» (*Ibidem*, pág. 86. Cursiva del autor). Es decir, que en esta perspectiva hasta Dios mismo se hace carne (Cristo), es un cuerpo humano más. Sin embargo, será a partir de la noción cartesiana de

*especies sensibles o intencionales*, es decir, el resultado producido por los objetos exteriores sobre nuestros sentidos, cuando se afirma que en la Eucaristía no pueden sostenerse los accidentes como cualidades reales y absolutas de la sustancia, por lo que será imposible que *Dios mismo* esté presente en la Eucaristía, en sustitución de la sustancia del pan y el vino. En su lugar, se supone representado en cada parte *átoma* de las especies presentes en el fenómeno eucarístico —también Víctor Álvarez Antuña ha dedicado parte de su tesis a explicar esta diferencia fundamental entre el pensamiento escolástico y los *novatores* españoles en su tesis *Medicina y Psicología en la primera ilustración española*, págs. 263-265. Como señala Ramón Ceñal, en la *Philosophia entis* Manuel Maignan establece por vez primera la indistinción entre sustancia *corpórea* y su cantidad [Ramón Ceñal, S. J., «La filosofía de Emmanuel Maignan», en *Revista de Filosofía*, 48 (1954), pág. 50]:

La indistinción de la sustancia y su cantidad impenetrable y a su vez la negación de todas las cualidades accidentales aristotélicas obligan a Maignan a enfrentarse con grave problema teológico. En la Eucaristía, el cuerpo de Cristo está presente con su cantidad propia, no obstante la carencia de la impenetrabilidad actual de sus partes; [...] con la negación de la cantidad y de las cualidades realmente distintas y separables de la sustancia corpórea resultaba inexplicable la realidad física de las especies eucarísticas (Ramón Ceñal, *op. cit.*, págs. 53-54).

### Indistinción que le lleva a concluir que

suprimida en el sacramento la distinción de partes *in ordine ad locum*, también deja de darse en él toda distinción de partes *in ordine ad re*; y así, en consecuencia, el *locus definitivus* sacramental implica para Maignan, no sólo la compenetración, sino también la indistinción entitativa de todas las partes del Cuerpo de Cristo en cada parte átoma designada por las especies (Ramón Ceñal, *op. cit.*, págs. 54-55).

Esta doctrina de la indistinción de la sustancia eucarística de sus especies cuantitativas fue acogida ya en el siglo XVII por el jesuita portugués Antonio Cordero, como señala Manuel Moraes: «Pasando a la naturaleza de la especie, repite con demasiada insistencia, para no ser intencional, que estas especies sensibles impresas —según él las entiende— no son cualidades reales y absolutas producidas de nuevo por el objeto con el fin de representarlo» (Manuel Moraes, *Cartesianismo em Portugal*. Livraria Cruz, Braga 1966, pág. 166), y que en el siglo XVIII también señala Teodoro de Almeida (*Recreación filosófica*, Tomo 2, Tarde 9ª, Primera parte), aparte del ya citado Juan Baptista, quien señala que los accidentes corpóreos no son algo distinto de la sustancia corpórea:

¿Qué accidentes quedan, entonces, en la Eucaristía? «Queda la misma figura extrínseca, visto que ni por milagro ni por otro cuerpo natural ocupa esas dimensiones. Quedan los mismos impulsos de gravedad sobre los cuerpos subyacentes; pues, para que los citados impulsos permanezcan, basta que Dios los conserve. Luego por milagro pueden conservarse». En una palabra, aquellos accidentes que, según Baptista, si no se distinguen de los cuerpos que rodean el pan y el vino, esos quedan formalmente los mismos, v.g., a cor; los que propiamente pertenecen al pan y al vino, quedan sólo virtualmente, esto es, en sus efectos, en cuanto Dios suple milagrosamente su acción.

Al final, no contiene este sistema aquel elemento objetivo, el cual, siendo realmente de pan y de vino, por su permanencia se torna sensible el Sacramento [Juan Pereira Gomes, «Joaõ Baptista e os Peripateticos», *Brotéria*, XXXIX (1944), pág. 127].

El religioso de la Orden de Mínimos Manuel Maignan popularizará esta doctrina como válida para explicar el misterio de la Eucaristía, polemizando con diversos autores y trasladándose la polémica a España, lugar en el que, durante la primera mitad del siglo XVIII, autores como Francisco Palanco, favorable al tomismo clásico, se enfrentará al franciscano Juan de Nájera y a su compañero de orden y discípulo de Maignan, el francés Juan Sagüens. El propio Padre Feijoo se hará eco de la polémica en su discurso «Guerras filosóficas», señalando que la nueva doctrina de los accidentes eucarísticos no está censurada por Roma, y afirmando como prueba de ello que a Juan Sagüens no se le ha prohibido ninguna de sus obras (B. J. Feijoo, *TC*, II, 1º, §. VIII, 34), aunque ciertamente uno de sus libros, *Systema gratiae philosophico-theologicum*, fue incluido en el *Index Librorum Prohibitorum* por Decreto del 26 enero de 1706.

Evidentemente, esta polémica sobre las *especies intencionales* en la Eucaristía, lejos de ser una cuestión puramente especulativa, tiene implicaciones muy importantes de cara a la filosofía moderna, y en especial de cara a la problemática del *alma de los brutos*. Al margen de la existencia o inexistencia real de Dios en la Eucaristía, cuestión que podría ser interpretable como más propia de la fe, lo cierto es que reconocer que Cristo toma forma corpórea tiene implicaciones inmediatas sobre todos los hombres, pues supone que el canon corpóreo donde se encuentra el *espíritu* o *alma racional* es el humano conocido por todos, mientras que, desde la perspectiva de las *especies intencionales*, ese canon queda disuelto y reducido a sus partes *materiales* (Pelayo García Sierra, *Diccionario filosófico*. Pentalfa, Oviedo 2000, 28), con lo que se recae en un *formalismo primogenérico* ( $M_1$ ). Así, sucede que quienes sostienen que el hombre no es un animal, prejuicio este puramente pagano, a decir de Descartes o Malebranche, no tendrán el más mínimo reparo en acogerse a esa explicación sobre los accidentes eucarísticos, reduciendo el *alma de los brutos* a una disposición de las partes átomas de los mismos, cuya causa está en la acción de los *espíritus animales*.

Es este el caso de Teodoro de Almeida, como señalamos más arriba, aunque no precisamente se da esta situación en autores como Juan Bautista o Feijoo, propugnadores de la *racionalidad de los brutos*, cuya defensa de la doctrina de las *especies intencionales* en la Eucaristía se muestra nítida. Los propugnadores de la *racionalidad de los brutos* perciben las consecuencias de esta doctrina; incluso Martín Martínez parece percibir esta circunstancia que nosotros señalamos, como nos muestra el médico en su *Filosofía escéptica* durante el debate entre el *Aristotélico* y el *Cartesiano*:

*Aristotélico*. Bien patente es, que los Brutos se mueven por impulso intrínseco, sin llegar a ellos cuerpo alguno de fuera, que los mueva, como cuando el Perro viene a oler el pan, sin que nadie llegue a él (M. Martínez, *Filosofía Escéptica*, pág. 279). [...]

*Cartesiano*. [...] Además de esto, cuanto percibimos es por especies (pues los mismos objetos no llegan a nuestras potencias, y órganos) pero nada de cuanto se percibe por especies puede demostrarse que existe, como se convence en la Sacro-Santa Eucaristía, en que las especies, informan a nuestros sentidos del Pan, que no hay; y dejando esto milagroso, en sueños percibo vivamente muchas cosas, y seguramente las afirmo, que realmente no existen: luego aquello mismo, que claramente veo, y toco, no puedo demostrar que existe (M. Martínez, *Filosofía Escéptica*, págs. 269-270).

En estos dos fragmentos de la obra de Martín Martínez aparecen las cuestiones básicas implicadas en esta doctrina de los accidentes eucarísticos. Por un lado, se muestra la doctrina aristotélica clásica, que señala que los brutos se mueven por impulso intrínseco, es decir, gracias a su *alma*. Por otro, el *Cartesiano* señala que no podemos conocer lo que percibimos en el mundo exterior, como sucede en la Eucaristía con las *especies intencionales*. Como la percepción de tales especies no depende de su existencia real, pues también percibimos, a decir del *Cartesiano*, muchas cosas que realmente no existen; por lo tanto, en el caso del pan y el vino que ya no existen, percibimos solamente las especies de algo que ya *no existe*. Y como dicha percepción no depende de ningún modo de la materia corpórea, se concluye que los brutos no pueden percibir por impulso intrínseco, luego son simples máquinas. Vemos asimismo, como ya señalamos anteriormente en el Capítulo 10, que la doctrina *solipsista* del *Cartesiano* le lleva a defender que los brutos carecen de razón pues, siendo consecuentes con su doctrina *ocasionalista*, habría que equipararlos a los hombres.

Incluso cuando Almeida explica la causa que podríamos denominar *anatómica* de los movimientos animales, señalando el cerebro como centro de las sensaciones —cuyo valor se encuentra, como sabemos, en su conexión a la medula espinal, en tanto que centro de coordinación subjetiva (es decir, como un signo de materialidad del segundo género,  $M_2$ )—, acaba reduciendo la acción de éste a la de unos corpúsculos de materialidad más «sutil», que desde la época de Galeno, y por supuesto en la obra de Descartes, eran denominados como *espíritus animales* ( $M_1$ ). Esto supone evidentemente, como señala el *Aristotélico*, un compromiso a la propia consideración de los seres vivos, pues si los movimientos de estos no son *intrínsecos*, es decir, no dependen sino de la configuración de sus partes, lo que se disuelve es la vida subjetiva de tales seres, tanto animales como humanos, en sus *partes materiales*, del mismo modo que hoy día tantas *visiones científicas del mundo* disuelven la Biología en la Química.

*c. Consideraciones sobre la espiritualidad del alma de los brutos a la luz de los cánones del período moderno.*

Respecto a quienes critican la postura del materialismo apelando a un supuesto *espiritualismo*, como es el caso del Padre Feijoo, hemos de señalar de ellos que no logran salir de las características  $\phi$ , pues la diferencia entre ambos seres en una supuesta «capacidad» humana superior a la de los animales, con el objeto de postular una diferencia entre ambas clases de seres. Es evidente

que, más adelante, se incluirá como diferencia del hombre respecto al bruto el sobreañadido de la *Gracia santificante*, supuesto como característica  $\pi$ , pero éste no sirve para mitigar las similitudes que existen entre hombres y animales.

De hecho, la continuidad de esta concepción de la *racionalidad de los brutos* se produjo en otros autores posteriores, tal y como reseña Eloy Bullón, y presupone que la citada cuestión fue incluso debatida por filósofos españoles posteriores a 1764, fecha del fallecimiento del benedictino. Estos autores sostuvieron no tanto la *inmaterialidad* del alma de los brutos, en el sentido que Feijoo le atribuye a esta expresión (B. J. Feijoo, *CE*, V, 2<sup>a</sup>), sino su espiritualidad en grado ínfimo respecto de la humana —es decir, la misma concepción que Pereira de Castro—, espiritualidad sin embargo aniquilable, para evitar la indeseable consecuencia de que los brutos, al igual que los hombres según la doctrina cristiana, puedan disfrutar de vida futura. Doctrina que fue seguida no sólo por Wolfio y Feijoo, sino también por españoles como el capuchino Francisco de Villalpando y el jesuita Antonio Eximeno. El primero señala las almas de los brutos como espirituales pero aniquilables. El segundo refuta el sistema de Gómez Pereira en base a la analogía entre hombres y animales (Eloy Bullón Fernández, *El alma de los brutos ante los filósofos españoles*. Imprenta, de los hijos de M. G. Hernández, Madrid 1897, págs. 98-99).

Una vez que llegamos a este punto, parece necesario abordar sin tardanza una pregunta fundamental que surge de forma natural: viendo que se aprecia una línea de continuidad entre plantas, animales y hombres, es decir, entre todos los seres vivos (dotados de *anima* para la tradición aristotélica), ¿puede decirse que los autores que defienden el *materialismo corporeísta*, por un lado, y el *espiritualismo* en el *alma de los brutos*, por otro, definen algún tipo de evolucionismo? Es de suponer que, tanto una doctrina como otra, habiendo superado el materialismo corporeísta la perspectiva dualista, típicamente cartesiana, que distingue entre la *res cogitans* y la *res extensa*, y sosteniendo la segunda una continuidad entre las capacidades del hombre y las del bruto, se pueda hablar de evolucionismo, o más concretamente en este caso, de un precedente del transformismo que ejemplificaba el *lamarckismo*, como hacía en su época Jorge Buffon. Sin embargo, para Buffon, una vez sustituido Dios como creador de las especies, quien realmente ejerce el papel de *Demiurgo* de la evolución es el cambio climático, influyendo sobre las que él denomina *mónadas primigenias*, procurando su transformación [Ver Pedro Insua Rodríguez, «Buffon en el Darwinismo», en *El Catoblepas*, 10 (Diciembre 2002); pág. 22].

Es no obstante necesario señalar esta cuestión pues, cuando en 1859 Darwin publique *El origen de las especies*, ciento treinta años justamente después de la publicación del discurso «Racionalidad de los brutos», lo que defenderá Darwin es la vida subjetiva de los animales, es decir, en términos aristotélicos —aunque con otro significado, una vez insertos en la problemática evolucionista— se dirá que los animales poseen el principio de su movimiento en sí mismos, y que no dependen de la configuración de sus partes materiales, es decir, de sus *átomos*, para moverse, sentir, desear, sufrir, padecer, &c.

Por lo tanto, lo que se aprecia en esta polémica son los graves yerros de los autores que defienden el cartesianismo, pues reducen el alma de los brutos a la configuración de sus partes materiales, cosa que los espiritualistas, aunque hayan elegido una vía errónea, sustancializada, superan, pues son capaces de sostener que los brutos poseen vida subjetiva e incluso que obran racionalmente. Sin embargo, lo que ya no podemos afirmar es que esta perspectiva claramente espiritualista nos permita siquiera esbozar una continuidad de carácter evolucionista entre los seres humanos y el resto de los animales. No obstante, analizar esta vertiente es tarea mucho más compleja y será objeto de posteriores capítulos.

#### 4. Determinaciones en el eje circular. El Derecho de Gentes.

Como ya señalamos en el Capítulo 11, y aquí hemos vuelto a recordar en nuestra exposición de la *Historia ontológica de la Filosofía*, al iniciarse la Edad Moderna, con el descubrimiento de América, surge la polémica acerca de la naturaleza de los seres humanos del Nuevo Mundo, sobre si son equiparables a los europeos o seres inferiores y por lo tanto reductibles a la condición de bestias. Es decir, que entramos dentro de lo que la tradición filosófica ha denominado *Derecho Natural*, en tanto que ordenamiento jurídico que se funda en la naturaleza humana, y también dentro de lo que se denomina el *Derecho de Gentes*, que a veces se supone como propio exclusivamente de los hombres. Este es el caso del jurista romano Gayo, considerando el *Derecho natural* como atribuible a la totalidad de seres vivos, como parte del Derecho privado (caso de Ulpiano, o como equivalente al Derecho natural, en el caso de la escolástica española del siglo XVI [Bonifacio Llamera, Crítica a «Santiago Ramírez, O. P., *El Derecho de Gentes. Examen crítico de la filosofía del Derecho de Gentes, desde Aristóteles hasta F. Suárez*. Ed. Studium, Madrid 1955», en *Estudios Filosóficos*, 9 (1956); págs. 317-328]. Analicemos brevemente estos conceptos para aplicarlos a la cuestión de la racionalidad de los brutos.

##### a. Orígenes del Derecho de Gentes.

Según afirma Antonio Fernández Galiano, el Derecho natural es un ordenamiento jurídico fundado en la *naturaleza humana*:

*Derecho natural* —en su sentido más tradicional—, es aquel ordenamiento que brota y se funda en esa naturaleza humana, no debiendo su origen, por tanto, a la voluntad normativa de ninguna autoridad, como ocurre con el *Derecho positivo* (Antonio Fernández Galiano, *Derecho natural. Introducción filosófica al Derecho*. Universidad Complutense, Madrid 1974, pág. 74).

Es decir, que se supone el *Derecho Natural*, en tanto que restringido al hombre, como aquellas normas que son comunes a toda la humanidad independientemente del orden positivo al que esté sometida cada una de sus

partes. Sin embargo, por analogía con el hombre, Santo Tomás señala que todos los seres vivos poseen un determinado *Derecho natural*. Para determinar tales *derechos*, el Doctor Angélico señala tres tendencias básicas de la ley natural: conservación del ser, conservación de la especie y conservación de la verdad y la vida en sociedad. Así, cada tendencia se corresponderá con cada concepto de *alma* que la tradición escolástica atribuía a cada ser. De este modo, siguiendo la analogía, las plantas tendrán como *derecho natural* la conservación de su propia vida, mientras que los brutos, en tanto que seres capaces de moverse e interactuar unos con otros, poseerán como derecho natural la conservación de la especie, disponiendo además de *derecho* para conservar su vida en familia, &c. (Antonio Fernández Galiano, *Derecho natural*, págs. 102-105).

De hecho, como pudimos comprobar en la exposición del Capítulo 4, Pereira de Castro señala que el *instinto*, valiéndose de la definición de varios juristas, viene a ser, por analogía, el derecho natural de los animales:

San Isidoro en el capítulo *Ius naturale* 7, que es relativo a lo, que dice Justiniano en el lugar citado, dice que el derecho natural se tiene por *instinto de la naturaleza*. Afirma Suares que el Santo habla aquí del derecho natural propio de los hombres; y explicando aquellas palabras *instinctu naturae* dice (*art. 1 conclus. 3 corol. 2*) que el instinto de la naturaleza se da en los Brutos, y en los hombres: [...] Añade el dicho Suares, que el derecho natural, propio de los hombres, se dice con razón instinto a ellos dado por la naturaleza, para que vivan según las leyes de la razón, que los dirige. Egidio dice, que de dos modos obran los hombres las acciones, para que inclinan; o por instinto de la naturaleza, y en tal caso no se diferencian de los Brutos (y a tales acciones llaman Mansio y Harpetro acciones naturales, pero no de derecho natural) o con razón, entonces obran con razón, y por instinto (Pereira de Castro, *PRB*, §. IX, 63).

Así, se supondrá, desde esta misma perspectiva, que los animales tienen una pequeña relación de la *luz natural* que Dios dejó en el hombre, lo que constituiría su *derecho*:

Algunos entienden por instinto una centella de aquella lumbré natural de la razón del hombre, participada por los Brutos: *Natura rem unaquamque perfectissimam facere voluit; ac proinde in plantis sensus, in Brutis rationis, in hominibus Divinae mentis vestigia expressit*, dijo Platón. Y si aquella centella de la mente Divina, que se da en los hombres, no consiste en cualquier conocimiento, que tienen, sino en aquel, que es como impreso por Dios (y Cartesio explica por ideas innatas) según aquello de David: *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine* Psalm. 4.7. y es un conocimiento, que le dicta, que se debe seguir lo bueno, y huir de lo, que es malo, &c. es conocimiento de los primeros principios morales; también esa centella, que participan los Brutos de la lumbré natural de la razón del hombre, no consiste en cualquier conocimiento de los Brutos, sino en aquel, que es como impreso por Dios, o en un conocimiento de los primeros principios físicos concernientes al bien físico, y conservación de los mismos Brutos, v.g. que se debe huir del enemigo, defenderse del invasor, & c.[...] (Pereira de Castro, *PRB*, §. IX, 64).

De este modo, los animales, aunque sometidos al hombre, se supondrían salvaguardados por la ley divina, es decir, el Derecho natural. En este sentido, y aunque Pereira de Castro utilice todos estos ejemplos para defender que la voz *instinto* posee significación fija, pero no para sostener su existencia, sí podría

decirse que los animales poseen un *derecho*, aunque no positivo. Y no parece tampoco que el disponer de mayor o menor racionalidad les otorgará derecho positivo, cuestión esta tan actual pero que el propugnador portugués de Feijoo no señala en ningún momento. Posteriormente aclararemos por qué.

No obstante, y prosiguiendo con la reconstrucción de los orígenes del *Derecho Natural*, señala Javier de Lucas cómo su origen está ligado a la consideración de unos derechos humanos aplicables por igual a todos los hombres, situación que, como señalamos en nuestra anterior Historia Ontológica, sólo se produce al final de la Edad Antigua:

En cuanto a la relación entre este iusnaturalismo abierto a la historia y los derechos humanos, hay que tener en cuenta que en el pensamiento griego no se da una reflexión que pueda relacionarse con los derechos humanos hasta el estoicismo, ya que falta una visión universalista del hombre en cuanto el extranjero es considerado un esclavo potencial. La idea de «humanitas», de respeto universal al otro por la igualdad dignidad de todos los hombres, se origina en Panecio de Rodas y se desarrolla en Cicerón y Séneca. La creencia en la igualdad y dignidad humanas se encuentra en el centro de la noción cristiana de persona, en la que los Padres de la Iglesia profundizan durante los primeros siglos del cristianismo. La idea judía del hombre a imagen de Dios es desarrollada por el cristianismo que la universaliza dotando de un valor absoluto a todo ser humano por el hecho de serlo, más allá de cualquier conceptualización. Ello tiene una incidencia directa en lo que será posteriormente el contenido de los derechos humanos. La Escolástica española, con su teoría del Derecho de Gentes, también insiste en la necesidad de revalorizar la dimensión universal o internacional y los derechos del hombre por encima de la razón de Estado y las exigencias de la colectividad (Javier de Lucas, *Introducción a la teoría del Derecho*. Tiranc lo Blanc, Barcelona 1997, pág. 328).

De hecho, ordenamientos jurídicos anteriores a esa época, como el Código de Hammurabi y el Deuteronomio, aunque expresan preocupación por la persona individual, ésta es muy nimia. Y en el período medieval, prosiguiendo con la doctrina desarrollada al final de la Edad Antigua, existen textos que contemplan al hombre como parte de un grupo, gremio o estamento. Es el caso del Pacto entre Alfonso IX y el reino castellano-leonés en las Cortes de León en 1188, o el Privilegio General otorgado por Pedro III en las Cortes de Zaragoza en 1283, que fue la base de las libertades en la Corona de Aragón (Javier de Lucas, *Introducción a la teoría del Derecho*, pág. 329). En cualquier caso, es interesante comprobar cómo se supone en estas definiciones que las leyes son variables, pero no así el Derecho natural, que se considera invariable para todo tiempo y lugar [Antonio Salvador Cruz, «Esencia ética de los actos humanos», en *Revista de Filosofía*, 76 (1961), págs. 21-24].

*b. El problema del Derecho Natural durante la Edad Moderna. El caso español.*

En el Capítulo 11 realizamos una primera crítica a aquellos autores que consideran que tras el problema de la *racionalidad de los brutos* se esconde la posibilidad de que se esté debatiendo acerca de la situación de otros seres humanos, también *racionales*, pero degradados por su condición de esclavos o

siervos. Sin embargo, y aunque nosotros hemos defendido postulados similares, nuestra crítica fundamental se realiza a la consideración de la Humanidad como un género distributivo, genérico, frente a la que postulamos la necesidad de establecer distintas unidades *atributivas*, estatales, desde las que valorar la Idea de Humanidad. Así, el hombre será *animal político*, pero de una sociedad política determinada.

En este sentido, si apelamos a las características  $\pi$  o *culturales* tal como son percibidas *emic* en la Edad Moderna, como un añadido a las características  $\varphi$  o naturales, siguiendo el *gratia naturam non tollit, sed perficit* de Leibniz, bastará con negar que determinados pueblos posean esas cualidades  $\pi$  para barrerlos de la esfera humana y considerarlos como seres *angulares*, bárbaros, que no son dignos sino de exterminio. Si la Gracia es entendida en este caso como un sobreañadido a la naturaleza ( $\varphi$ ) humana, se está presuponiendo que, desde el punto de vista de aquellos Estados que adoptaron la reforma protestante —y en los que por tanto se iba perfilando la Idea metafísica de Cultura y, sobre todo, el denominado por Gustavo Bueno *mito de la cultura*—, existirán pueblos que han podido estar *dejados de la mano de Dios*, y por lo tanto carentes de los dones *gratis data* que caracterizan a la humanidad. Posición esta que deja en entredicho el Derecho Natural, pues estos estados que practicaron exterminios sistemáticos en los territorios ultramarinos en los que se asentaron, apelaban a una característica que *etic* no podemos considerar como parte del material antropológico somático ( $\varphi$ ).

Esta situación, como señalamos en el Capítulo 5, pudo haber sido percibida, ya en el siglo XVI, por el médico Gómez Pereira como justificación de sus tesis:

Esta justificación de la tesis [de Gómez Pereira] (que, con todo, es muy actual, en cuanto se apoya en el reconocimiento de la afinidad entre la sensación y la inteligencia) no excluye, nos parece, una probable influencia de la ideología propia del nuevo esclavismo, consecutivo a la colonización de las Islas Canarias y, enseguida, de América. Una ideología que debía proporcionar recursos para endurecer la sensibilidad ante las terribles situaciones determinadas por la saca de esclavos africanos o caribes, a quienes se tendía, a su vez, a considerar como animales, o cuasi hombres (¿acaso eran hombres los *guineos* a quienes Enrique de Portugal, encima de un poderoso caballo, contempla mientras son arrebataados por sus tropas, como si fueran ganado, para ser esclavizados)? Sin duda (pensarán algunos), los animales no merecen un trato tan cruel. Pero, ¿cómo hablar de crueldad ante las máquinas? (Gustavo Bueno, *El animal divino*, 2ª edición. Pentalfa, Oviedo 1996, págs. 291-292).

De hecho, ¿cómo entender si no la política de exterminio realizada por los colonos del *Mayflower* o por los rapaces holandeses en América, sin que la Corona británica o la *Compañía de las Indias Occidentales* interviniesen para frenarla? Para poder entender estos fenómenos, que no se produjeron en la América española, ha de suponerse que esos pueblos exterminados, al no poseer tales dones *gratis data*, pueden ser segregados de la esfera humana, a pesar de que, en lo genérico ( $\varphi$ ) hayan de ser contemplados como iguales. De nuevo vemos cómo la igualdad genérica y abstracta de la humanidad es de carácter utópico, al margen de unos contenidos culturales concretos ( $\pi$ ). Como señala Pedro Insua Rodríguez:

Así Vitoria se empieza oponiendo a «*aquellos que han sostenido que el título de dominio es la gracia*» (pág. 40, ed. Austral), y con «aquellos» se refiere precisamente a los autores que son la fuente del luteranismo y del calvinismo: los valdenses y Wycleff. Esto es esencial para entender las diferencias en el modo de desplegarse el imperialismo español sobre el centro y sur de América respecto del anglo-holandés en el norte. Y es que en el norte los descendientes de los puritanos del *Mayflower* veían la resistencia de los indios frente a los anglo-holandeses, como la resistencia de Satán frente a Dios: desde esta teología se lleva a cabo la obra de exterminio del indio norteamericano o su encierro, no en ciudades como hicieron los españoles, sino en *reservas*, en granjas, por decirlo de un modo más duro [Pedro Insua Rodríguez, «Quiasmo sobre “Salamanca y el Nuevo Mundo”», en *El Catoblepas*, 15 (mayo 2003), pág. 12].

En este sentido, las tesis del Derecho Natural, que podríamos considerar parte de los caracteres  $\phi$ , resultan insuficientes para apelar a la igualdad genérica de la Humanidad. Del mismo modo, las tesis de Ricard que ya criticamos en el Capítulo 11, se presentan como afines a las de los rivales de España, aquellos que practicaron las matanzas de los pueblos que, desde su perspectiva, carecían de dones *gratis data* y que, vista la escasa rentabilidad de sostener la esclavitud, proclamaron esa igualdad genérica, en forma de Declaración de Derechos del Hombre, aunque en lo estrictamente político tales declaraciones no evitasen la *esclavitud asalariada* del trabajo capitalista.

No obstante, y como ya señalamos, el tema de la esclavitud escandalizó a muchos, y aun hoy día sigue coleando entre los historiadores. Es el caso de Manuel Fernández Álvarez, quien analizando las afirmaciones de Francisco de Vitoria sobre la esclavitud, y después de analizar el famoso texto de la *Política* de Aristóteles —«Sin embargo, está claro que, por naturaleza, unos son libres y otros esclavos. Y que a éstos les conviene la esclavitud, y es justa». Aristóteles, *Política*, I, 5<sup>o</sup>, 1255a—, afirma lo siguiente:

Claro que Aristóteles sabía muy bien, y así lo señalaba, que la mayoría de los esclavos procedían de guerras, y aun de guerras injustas, cuando no de verdaderas cazas de hombres, en este caso cazas de esclavos. De forma que, de hecho, gentes que por naturaleza habían nacido para ser libres, se habían convertido en esclavos, y otros, que no servían sino para esclavos vivían como hombres libres. Pero lo grave —grave por el prestigio de que gozaban en todo el Renacimiento los escritos aristotélicos— era que el filósofo griego hubiese admitido la esclavitud como algo que no iba, en sí, contra la naturaleza humana, aunque fuera restringiéndola a ciertos hombres, considerados como inferiores. De ese magisterio no lograrán zafarse nuestros pensadores, si bien tendrán particular cuidado de salvar la libertad natural del nuevo vasallo, el de las Indias Occidentales; pero compaginándola con la licitud del esclavo negro (Manuel Fernández Álvarez, *La sociedad española en el Siglo de Oro*, Tomo I. Gredos, Madrid 1989, pág. 141).

Sin embargo, aquí Fernández Álvarez peca de omisión de otros textos fundamentales para comprender la concepción de Aristóteles sobre el esclavo. De hecho, el ser historiador no exime para presentar determinadas consideraciones de Filosofía Política, en este caso de Aristóteles, sin señalar los referentes ontológicos, aunque la cualidad de historiador pueda imposibilitar la comprensión de tales textos. En lo que se refiere a Aristóteles, la consideración

de ser esclavo *por naturaleza* necesita de la definición de *naturaleza* o *physis* que nos aporta Aristóteles. Así, si leemos en la *Metafísica*, por ejemplo, veremos que el Estagirita define la naturaleza como «la generación de las cosas que crecen» (*Metafísica*, V, 4°, 1014b15).

Es decir, que se trata de un principio de movimiento y de cambio. Por lo tanto, la consideración del esclavo es variable, no fija, y cuando se dice que alguien es esclavo *por naturaleza*, se hace precisamente referencia a que se puede ser libre pero, debido a la contingencia de hallarse en una sociedad nueva, de la que no se conocen ni idioma ni costumbres ( $\pi$ ), uno se ve incapacitado para obrar libremente (se desconocen las obligaciones, para decirlo en los mismos términos aristotélicos) y acaba convirtiéndose en esclavo. Situación que ya señalamos a propósito de nuestra crítica a Roberto Ricard en el Capítulo 11: la crítica a la igualdad genérica de la Humanidad. De hecho, en el contexto de este análisis histórico es interesante volver sobre la cuestión ya tratada entonces para analizar lo ya señalado de forma sumaria.

Además, y en consonancia con esta cuestión de la esclavitud, no parece tener mucho sentido escandalizarse por una institución que, en España, no había sido tan numerosa como en otros lugares. De hecho, a finales del siglo XVIII, sobre una población de 17 millones de personas en la América hispana, tan sólo 776.000 eran negros, cifra considerablemente pequeña, incluso considerando que todos ellos fuesen esclavos [Bartolomé Bennassar, *La América española y la América portuguesa (siglos XVI y XVIII)*. Sarpe, Barcelona 1985, pág. 152]. Fenómeno de la esclavitud que, como ya señalamos en este epígrafe, se encuentra dentro del entorno que caracterizamos como *eje circular*. Y es que, aunque las relaciones que comporta el esclavismo suponen, en determinadas ocasiones, la consideración de los seres esclavizados como parte del *eje angular* —por ejemplo, tras una guerra—, y por lo tanto en situaciones contextualizadas por la fórmula  $\pi/\pi$ , una vez que el esclavo es integrado a su sociedad de destino, es primero considerado una *mercancía*, cuya pertenencia al *eje circular* se muestra de forma abstracta, por mediación de las relaciones simétricas y transitivas de compra y venta. Por lo tanto, no dejará de encontrarse en el ámbito *circular* en tanto que pueda ser manumiso y alcanzar su libertad.

Ahora bien, desde estas premisas, si analizamos la situación de tutela a la que estaba sometido el indígena americano, tal institución no era considerada propiamente esclavitud, pero sí *encomienda*, es decir, sometido al cuidado de un hombre libre (un colono). Del mismo modo que los esclavos están *encomendados* a su amo, pues desconocen las normas que caracterizan la sociedad de destino en la que son sumergidos, también los indígenas, en tanto que seres humanos en situación de *minoría de edad*, están encomendados a los propietarios de otras tierras. Por lo tanto, la igualdad de los distintos grupos humanos no existirá desde las premisas de un Derecho Natural, sino dentro del entorno de una sociedad política determinada. Es decir, que las críticas de Manuel Fernández Álvarez se mueven, al igual que las de Roberto Ricard, Las Casas, Hanke y otros autores similares, en una postura abstracta, indefinida, sin unos parámetros determinados

que puedan dibujar de forma más correcta la citada igualdad, cuyo ámbito, referido a caracteres etológico genéricos, habrá que suponer inserto entre los caracteres  $\varphi$ .

Sin embargo, desde la perspectiva de la doctrina escolástica, que está en el fondo de todas estas concepciones, podría considerarse que la problemática de la esclavitud se encuentra en la distinción entre los denominados *actos del hombre* y los nombrados *actos humanos*:

El pensamiento escolástico estableció la distinción entre *actos del hombre* y *actos humanos*. Son *actos del hombre* los que éste realiza sin intervención de una —o de ambas— de las dos dimensiones que caracterizarían el espíritu de aquél: la voluntad libre y la razón. Cuando un acto es realizado sin libertad, aunque sea consciente, o sin intervención de la facultad racional, aunque no exista coacción, se llama acto del hombre; y se denomina así porque el hombre es ciertamente causa eficiente del acto, si bien con una causalidad meramente material, no con causalidad consciente y libre, que es la propia del hombre. Los *actos humanos* son, por el contrario, los producidos por esa causalidad, esto es, los realizados con intervención de la voluntad libre y de la razón (Antonio Fernández Galiano, *Derecho natural*, págs. 337-338).

Desde el punto de vista que aquí nos ocupa, podemos considerar como *actos del hombre* aquellos actos que son realizados por los humanos que se consideran en *minoría de edad*, es decir, los esclavos y los indígenas, que dependerían de otros individuos que los defienden o los poseen como propiedad suya. Para estos, su libertad podría considerarse en la práctica casi como de grado cero. De hecho, ¿no podrían considerarse los actos de los locos y los niños, a los que equipara Feijoo en cuanto a la libertad física que poseen, como actos del hombre? No obstante, recordemos aquí la versión que sobre esta problemática muestra Pereira de Castro Padrao:

Obsérvase también el uso de la misma libertad puramente física en los Somniantes, y sonámbulos, de los cuales algunos predicán discursos muy delgados, responden con erudición a las dudas, que se les proponen, y hacen otras maravillas; de lo que se pueden leer casos rarísimos en el Padre Nieremberg en su *Filosofía oculta*, en Fuentelapeña en su *Ente dilucidado* sec. 3 subsec. 6 duda 13 pág. m. 338 [...] Parece cierto que los Somniantes, y Sonámbulos obran estos prodigios, no por un ímpetu ciego, e inevitable, no por la alternación de líquidos, y sólidos, sino con la dicha libertad; porque de tal modo los hacen, que cohíben muchas de sus acciones, y otras las ejecutan como quieren, y cuando quieren atendiendo ya a la promesa, ya a la amenaza, ya a las circunstancias. Y como ninguno dirá que usan en tal caso de libertad moral, pues en sueños no pueden merecer, ni desmerecer, por no tener el alma de la deliberación, de que goza vigilante, pues no la tiene aun por algún breve espacio de tiempo inmediatamente posterior al sueño, ni la advertencia necesaria para cometer pecado grave, como es común entre los Teólogos; síguese que usan de libertad puramente física (Pereira de Castro, *PRB*, §. XXXV, 243).

Como vemos, parece estarse debatiendo en este fragmento acerca de esta distinción de los *actos humanos* y los *actos del hombre*, pues se alude al problema de conocer lo *honesto* y lo *inhonesto*, así como a la posibilidad de pecar que estos sujetos puedan llegar a tener. Es decir, que frente a la posición de Feijoo, que parece centrarse exclusivamente en la problemática de los brutos, Pereira de

Castro parece estar insinuando que estas cuestiones afectan a determinados seres que son causa eficiente pero no formal de sus acciones: esclavos. Por lo tanto, será necesario analizar con cierto detalle los datos de la colonización portuguesa en Brasil ya mencionados en el Capítulo 6, así como la comparación entre la colonización española y la portuguesa de América.

*c. El caso portugués en Brasil.*

Como señalamos en el Capítulo 6, el Real Patronato de Indias otorgó a la Monarquía Hispánica la potestad para utilizar a las órdenes religiosas como funcionariado sometido a su autoridad (Bartolomé Bennassar, *La América española y la América portuguesa*, págs. 161 y ss.). Situación esta que sería, dentro de las coordenadas del materialismo filosófico, la manifestación positiva de la *inversión teológica* producida al nivel ontológico en la filosofía moderna, traducida a la fórmula  $M_i \subset E \subset M$ : la institución eclesiástica queda sometida a la autoridad del Estado, al contrario de lo que sucedía en la Edad Media, donde el entendimiento agente, representado por la Iglesia católica, era la que subordinaba el *mundus adspectabilis* y por lo tanto a las instituciones políticas [Atilana Guerrero y Pedro Insua, «España y la “inversión teológica”», en *El Catoblepas*, 20 (Octubre 2003), pág. 19]. Es más, cuando se producen las primeras controversias acerca del papel que han de ocupar los indígenas dentro del Imperio español, el Papado publica una encíclica prohibiendo la esclavitud, en 1537, documento del que más tarde se retracta, y que constituye de hecho una intromisión en el Patronato de Indias otorgado a la Corona, como señala Pedro Insua:

Pero tanto la parte de las *Leyes Nuevas* que afectan a la encomienda, como las bulas serán derogadas y anuladas un tiempo después: en 1538 en el breve *Non indecens videtur* el Papa se desdice y reprueba lo dicho en las Bulas de 1537, anulándolas. Las bulas de 1537, por cierto, aparte de suponer una injerencia por parte del Papado sobre los asuntos americanos, injerencia que el Patronato impedía (bulas alejandrinas), prohibían una esclavitud, la realizada en América con los prisioneros de guerra, que tenía en Roma uno de sus centros más activos (ver los datos que ofrece Dumont al respecto en *El amanecer de los derechos del hombre*, págs. 67-74, en los que muestra cómo la esclavitud en Roma, al servicio del Papado, está proporcionalmente mucho más generalizada que en América) [Pedro Insua Rodríguez, «Quiasmo sobre “Salamanca y el Nuevo Mundo”», en *El Catoblepas*, 15 (mayo 2003), pág. 12].

De hecho, estas transformaciones realizadas en el *eje circular* no desaparecen con el cambio de dinastía (de los Austrias a los Borbones), pues éstos sostienen aún con más fuerza el Real Patronato ejercido sobre América, y prosiguen la señalada *inversión teológica*. Aparte de lo ya señalado en el Capítulo 6 acerca del carácter de las órdenes religiosas en España y sus territorios americanos, podemos constatar que Felipe V renueva el citado Patronato en 1735, solicitando al Papado mayores competencias para formar nuevos religiosos, en tanto que funcionarios. Así, el concordato de 1753, firmado por Benedicto XIV, supone para la Iglesia romana admitir unas duras condiciones, lejos de la situación ideal

que el propio Papa deseaba (B. Llorca, R. Villoslada, F. J. Montalbán, *Historia de la Iglesia Católica*, Tomo IV. B. A. C., Madrid 1963, págs. 170-171).

Sin embargo, como ya señalamos en el citado Capítulo 6, es precisamente en Portugal donde el Patronato que Alejandro VI incluía en su Bula, rectificado posteriormente en el Tratado de Tordesillas (1494), no se realiza, pues los portugueses sólo conciben Brasil como factoría durante muchos años, por lo que no se sentían impelidos a desarrollar una política social desde la Corona. Tal política correspondió a las órdenes religiosas, pero sin una dirección fija. Como señalaba Bartolomé Bennassar, el estado portugués dejó el monopolio de la asistencia social a la Iglesia, particularmente a los jesuitas, tomando el control sobre los pobres y los indígenas, principalmente, que vivían en las *aldeias* libres de la esclavitud. Pueblos organizados y gestionados por los propios religiosos, caso del norte del Brasil (Maranhao y Gran Para) y en el sur, en la zona guaraní (B. Bennassar, *La América española y la América portuguesa*, pág. 254).

Asimismo, fue en la zona norte de Brasil, en Maranhao y Amazonas concretamente, donde la expansión portuguesa fue realizada con el complemento de los jesuitas principalmente, que administraban 63 *aldeias* o comunidades indias parecidas a las reducciones del Paraguay en tiempos de Pombal, quien modificó el curso de los acontecimientos decretando que la custodia de los indios pasaba de los jesuitas a los municipios, llamados *povoadas* (B. Bennassar, *La América española y la América portuguesa*, pág. 256). En este contexto, los jesuitas son víctimas del Tratado de los Límites, siendo desalojados de sus misiones y obligados a vagar con 30.000 indígenas a cambio de una mísera compensación. Como vimos, esa fue la causa exacta de la rebelión de 1752, sofocada poco después (*Historia de la Iglesia católica*, Tomo IV, pág. 307). No obstante, este contexto se produjo debido a las reformas establecidas por Pombal para beneficiar sus intereses desde su puesto de administrador estatal, que halló el obstáculo de los jesuitas y la necesidad de eliminarlo:

Poco después se presentó el conflicto del Maranhao. Desde 1752 gobernaba aquellas tierras el hermano menor de Pombal, Mendoza de Furtado; pronto comenzaron a sufrir sus consecuencias las misiones de jesuitas y capuchinos. A instancias del gobernador, dio el rey en 1755 una ley desposeyendo a los misioneros de la administración temporal de aquellas reducciones. Ese mismo año firmaba otra ley *prohibiendo la esclavitud de los indios*. Cualquiera diría que esta ley filantrópica venía a apoyar la campaña antiesclavista que desde sus comienzos con Vieira habían sostenido los jesuitas; pero el fin de la ley era más ruín y sombrío. Por ella se obligaba a los encomenderos a desposeerse de los esclavos actuales, para que tuviesen que comprar esclavos negros, que a subido precio les ofrecía la *Compañía Comercial del Maranhao*, en que Pombal, su hermano y otros paniaguados tenían la parte principal. Los jesuitas, como moralistas, objetaron que, si el estado obligaba a los plantadores a dejar sus esclavos para comprar otros, el Estado debía pagarles el precio de venta. Pombal juró venganza (*Historia de la Iglesia católica*, Tomo IV, pág. 307).

Sin duda que similares situaciones producidas en los países capitalistas, a partir del fenómeno de la liberación de los esclavos —con el único objeto de que tales individuos pasasen a formar parte del grupo de ciudadanos *libres* y

consumidores—, no mantenidos por sus patronos sino por sí mismos de los que hablaba Marx (Carlos Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*, Tomo II, Libro II. Akal, Madrid 1977, pág. 128), se produjeron en Portugal a raíz de la adquisición de Pombal del poder absoluto sobre los Gabinetes de Negocios del Reino, Negocios de Ultramar y Marina, y Negocios Extranjeros y Guerra (R. de Carvalho, *História do ensino em Portugal*. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1986, págs. 424-425). Es decir, que la manumisión de los indígenas del Amazonas no era sino una excusa para incluir a otros esclavos, cuya adquisición por parte de los patronos reportaría grandes beneficios a Pombal.

En esta situación, podría considerarse que los individuos que fueron esclavizados en el Brasil realizaban *actos humanos* en su trabajo diario, de los que eran sin duda causa eficiente, pero no causa formal [Antonio Fernández Galiano, *Derecho natural*, (1974), págs. 337-338], ya que se les consideraba como carentes de toda ciudadanía, y bajo la autoridad de sus dueños. Sin embargo, que la *metátesis* del esclavo en ganado no llegue a darse por completo, debido al profundo mestizaje (B. Bennassar, *La América española y la América portuguesa*, pág. 195), no implicaba negar que los esclavos fueran víctima de los negocios y el sistema económico portugués. Puede decirse que la expulsión de los jesuitas de Portugal, lejos de considerarse un acto de *progreso*, supuso el triunfo de la explotación y la degradación de esos seres humanos, obligados a ejercer sus *actos del hombre* sin posibilidad de acceder siquiera a la condición de ciudadanía y, por supuesto, a la *gracia santificante*. Sin embargo, tal circunstancia no implicaba que se les dejase de considerar como hombres en su sentido genérico, salvo desde la ideología *emic* que consideraba a los esclavos como *ganado*, desprovistos de su ciudadanía y derechos correspondientes. Un motivo más, por si ya no había suficientes, para rechazar las interpretaciones de Hanke, Ricard y Las Casas sobre el problema de la esclavitud.

### 5. La Idea filosófica de Alma al final de la Edad Moderna.

Aunque con esta referencia que realizamos aquí nos deslicemos fuera de la época de estudio, creemos necesario mencionar, entre otros, el análisis crítico más importante realizado sobre la Idea de Alma en este período: la *Crítica de la Razón Pura* de Manuel Kant. La crítica kantiana tritura la concepción sustancializada del Alma de la Metafísica tradicional, encontrando el germen de dicha Idea en el uso de los silogismos categóricos, tras haberse roto todo vínculo con la experiencia —para las críticas que Kant realiza a la concepción sustancialista del Alma, véase *Crítica de la Razón Pura*. [1781] Alfaguara, Madrid 1998, B 341-B 399 y ss. Sin embargo, la concepción de la Idea de Alma propia del período moderno, la del «yo pienso», sale indemne de la crítica kantiana. Y es que las críticas a las concepciones sustancialistas del *Alma*, al primer paralogismo de la razón pura, como un principio independiente del cuerpo, no consiguen su eliminación, ya que los silogismos categóricos que analiza Kant

se refieren al Alma como sustancia. El *cogito ergo sum* cartesiano, en tanto que no es un silogismo, sino una intuición, queda intacto. Por lo tanto, el uso lógico de la razón que propugnaba Kant para acabar con la Metafísica no pudo frenar su rebrote en el idealismo alemán y en prácticamente toda la filosofía alemana posterior. Como muestra, léanse estas afirmaciones de Félix Duque:

Con todo, ha de reconocerse que si la crítica a los paralogismos es plausible por lo que hace a la sustancia racional denominada «alma», no es enteramente convincente en lo relativo al «Yo», cuyo estatuto resulta francamente problemático (y Fichte sacará de ello consecuencias extremas, como veremos). Por un lado, Kant admite «cartesianamente» que no es que «Yo pienso» incluya analíticamente «Yo soy», sino que ambas *proposiciones son idénticas* (o sea, que no se trata de un silogismo, sino de una *intuición*, como en Descartes). Pero, añade, esa proposición es «empírica», y se refiere a una «intuición empírica indeterminada» (sin que se vea entonces cómo es que «Yo soy» se refiere a una existencia, dado que ésta —según los Postulados del pensar empírico— ha de estar *determinada* temporalmente). Es más, señala que el «Yo» es algo *real*, pero que no es ni fenómeno, ni cosa en sí ni nómeno, sino «algo que de hecho existe», arguyendo además que esa extraña «existencia» «no es aquí todavía ninguna categoría» (Félix Duque, *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*. Akal, Madrid 1998, pág. 80; cursivas del autor).

Destaca también la vinculación de este subjetivismo moderno del *yo pienso* con las teorías del entendimiento agente del medievo en su versión averroísta, considerando que cada hombre «lleva la verdad dentro» en una suerte de acuerdo intersubjetivo. Es paradigmático a este respecto el artículo de Ortega y Gasset, «Vitalidad, Alma, Espíritu» (J. Ortega y Gasset, «Vitalidad, Alma, Espíritu», en *El Espectador*, Tomos V y VI [1926-1927]. Espasa Calpe, Madrid 1966, págs. 64-106), en el que mantiene el «ocasionalismo» entre el *alma*, como lugar de los sentimientos, y el *espíritu*, como lugar de los conocimientos. En su intento de vincular el espíritu con el cuerpo, aparte de no pasar de realizar una simple *yuxtaposición* o, a lo sumo, *articulación* —el famoso «el dolor de muelas me duele a mí, y por lo mismo, él no es yo». *Ibidem*, pág. 81—, suponiendo el cuerpo como instrumento del «yo», logrando así que su doctrina se quede a la altura de Gómez Pereira y el siglo XVI en general. Sin embargo, lo afirmado por Ortega se sitúa dentro de la relación fundamental de este período, medida en términos de la «conciencia», en tanto que mediadora entre el mundo de los fenómenos y las esencias:  $M_1 \subset E \subset M$ .

Podríamos destacar por último, dentro de las concepciones posteriores a la época feijoniana, la concepción de la Idea de *Alma* de la denominada *postmodernidad filosófica*. Como característica general, estos autores, aunque empeñados en la negación del *Yo* cartesiano, lo único que consiguen es negar un supuesto sujeto absoluto, para diluirlo en el lenguaje. Así, el *yo* sería descomponible en las distintas concepciones del mundo o «juegos del lenguaje», por seguir la terminología de Wittgenstein adoptada por Lyotard (Rogelio Trigg, *Concepciones de la naturaleza humana. Una introducción histórica*. Alianza, Madrid 2001, pág. 245). La *postmodernidad* se opone a la *Ilustración* y, sobre todo, a la concepción de Locke y Kant sobre la racionalidad humana, que consideran, en el fondo con gran parte de razón, un reflejo de una hipostasiada

naturaleza divina (*Ibid.*, págs. 259 y ss.). Sin embargo, sus posiciones llevan al relativismo más exagerado, ya que consideran que la autoridad y la tradición, nociones ya criticadas por la Ilustración, son sustituidas por la *razón*. Como bien ha señalado Mac Intyre, la razón es también histórica, y por lo tanto un contenido totalmente variable, frente a la uniformidad que parecen atribuirle los posmodernos. A lo sumo, éstos le otorgan a la *razón* como característica fundamental el ser una forma de persuasión retórica.

Es decir, que los autores posmodernos siguen manteniendo, en el fondo, una teoría de la Idea de *Alma* puramente metafísica: el hombre será para ellos un ser dotado de lenguaje, y el mundo del hombre será asimismo lenguaje, experiencia comunicativa. Tal y como señala Rogelio Trigg:

Los animales no poseen culturas que se desarrollen a través de la historia de manera significativa. No tienen lenguaje. No deja de ser llamativo que muchos pensadores posmodernos (Rorty entre ellos) estén muy influidos por la tesis del segundo Wittgenstein sobre la prioridad del lenguaje. Pero la imagen de un usuario de lenguaje inmerso en el flujo histórico de la existencia humana no puede estar más lejos de la visión neodarwinista de una vida humana limitada por su herencia genética. El énfasis posmoderno en la importancia del lenguaje no es más que una versión contemporánea de la idea de que la racionalidad desempeña un papel esencial. Se sigue haciendo una distinción fundamental entre los seres humanos, que hablan lenguas y viven en un entorno lingüísticamente construido, y los animales, que habitan un entorno «natural». Es posible que el relativismo típicamente postmoderno quiera negar que haya una esencia de la condición humana. No hay naturaleza humana. Sin embargo, su propio punto de partida es el lenguaje, que implícitamente se considera un producto del hombre. Puede que nuestra racionalidad no nos haga diferentes, pero enseguida se hace patente que somos esencialmente usuarios de lenguaje y, por lo tanto, productores de cultura. La naturaleza humana reaparece así bajo un nuevo aspecto (*Ibid.*, págs. 264-265).

Llegados a este punto, y a pesar de esta reconstrucción ontológica e histórica, hemos de reconocer que todo el material aquí expuesto queda desfasado en el momento que prestamos atención a un hecho singular: el surgimiento de la teoría de la evolución, que desborda toda la situación anteriormente citada, y que devuelve la incertidumbre inicial de las relaciones entre hombres y animales, pues toda una serie de disciplinas ligadas al darwinismo (Etología, Biología del Conocimiento, &c.) subrayan la enorme similitud entre hombres y animales. Así, el «problema del alma», que hemos expuesto hasta ahora, es analizado por las teorías del entorno feijoniano desde unas coordenadas que consideramos cuestionables. Por lo tanto, nuestra siguiente labor, antes de realizar una teoría de teorías sobre la Idea de *Alma*, será mostrar hasta qué punto estas teorías metafísicas impiden el *progressus* hacia los fenómenos, es decir, su carácter metafísico, así como clasificar las múltiples teorías sobre el origen que se supone tiene la Idea de *Alma*.