

Capítulo 13

Teoría de teorías sobre la Idea de Alma (I). El origen de la Idea de Alma a la luz de la polémica feijoniana. El alma de los brutos

«En el Hombre (ya se ve) demás de la Fe, su propia conciencia dicta a cada uno, que tiene en sí una alma imaginativa, pensativa, fenciente, dubitante, inteligente, volitiva, y así espiritual, y eterna; pero en los Brutos, ¿qué testimonio inconcuso tenemos? [...] ¿qué hay que extrañar, que la suma Sapiencia del Criador haya ordenado otras, que emulen a los Hombres?» Martín Martínez

1. La posición de los polemistas sobre el problema de la Idea de Alma.

Hemos comprobado, en capítulos sucesivos, cómo los distintos sistemas implicados en la polémica sustancializan la Idea de Alma, es decir, impiden el *progressus* desde esa Idea para comprender los fenómenos que intentan explicar. Sin embargo, dentro de los múltiples sistemas, hay situaciones mucho peores, como pueden ser las que plantean los atomistas o el materialismo corporeísta, que tiende a eliminar el canon corpóreo conocido, disolviéndolo en sus partes *materiales*. En este sentido, es interesante comprobar cómo Feijoo critica la doctrina de las especies intencionales para entender el problema de la Eucaristía. Como ya hemos señalado, no se trata de creer en el dogma de la transustanciación, sino en admitir que, desde reinterpretaciones materialistas, tal *dogma* sirve para mantener la unidad canónica del cuerpo humano, algo que es menospreciado desde posiciones atomistas corporeístas (M_1), como sucede no sólo con el materialismo grosero más habitual, sino con el *dualismo* de Antonio Cordero (Manuel Moraes, *Cartesianismo em Portugal*. Livraria Cruz, Braga 1966, pág. 166) o Teodoro de Almeida (*Recreación filosófica*, Tomo 2, Tarde 9ª, Primera parte), quienes afirman que las especies intencionales explican ese fenómeno.

Comparando la doctrina de estos autores cartesianos y atomistas con la de la filosofía española, resulta curiosa esa eliminación del individuo corpóreo siguiendo las ciencias físicas y los avances en medicina. Frente al nominalismo o atomismo en el que se mueve Almeida, por ejemplo, la filosofía española de antes del siglo XVIII, e incluso durante una parte del mismo, no concuerda con la interpretación que se hace de la ciencia moderna en el extranjero. Un

contemporáneo de Almeida, como el Padre Feijoo, quien ya había recibido los conocimientos atomistas de la mano de Isaac Cardoso y otros, no puede alegar desconocimiento de tales doctrinas, y de hecho las señala críticamente en su discurso «Guerras filosóficas» (B. J. Feijoo, *TC*, II, 1º, §. VIII, 28 y ss.). No obstante, y como ya señalamos en el Capítulo 12, la doctrina eucarística de la conservación de las especies era arduamente defendida por autores anteriores, como Baltasar Gracián, completamente opuestos a ese materialismo corporeísta. Como ya señalamos anteriormente, según Pérez Herranz, para Gracián la realidad está atravesada por Dios, por el Verbo hecho Carne; lo que convierte al mundo no en «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, una vez que el *alma de los brutos*, desde la perspectiva que ofrecen aquellos que propugnan su racionalidad, no es simplemente una disposición de su materia corpórea (M_1), sino que depende de su vida subjetiva (M_2), lo que se hace necesario es estudiar cómo se explica, en cada sistema implicado en la polémica, la vida animal. Evidentemente, nos encontraremos con opciones metafísicas, desde las que nos será imposible realizar el *progressus* hacia los fenómenos de la vida animal, que suponemos genérica también al ser humano. Sin embargo, una vez que anulemos las opciones que se muestren metafísicas, nos veremos en la disposición de plantear una teoría de teorías sobre la Idea de *Alma*, en la que intentaremos explicar el alcance y las limitaciones de la doctrina de la *racionalidad de los brutos* defendida durante el siglo XVIII.

a. El origen de la Idea de Alma. Tesis implicadas y crítica a las mismas.

Una vez que a las coordenadas históricas propias del siglo XVIII le hemos ido añadiendo la referencia a los resultados que hoy nos ofrecen determinadas disciplinas biológicas y etológicas, con el consiguiente problema de hacia dónde continuar nuestro estudio, nos vemos en la necesidad de clarificar tales teorías. Para ello, es necesario ver qué implicaciones doctrinales sobre el origen de la Idea de Alma tienen todas las teorías expuestas históricamente. Hemos de tener en cuenta además que muchas de estas teorías pretenden dar cuenta del «problema del alma» desde unas coordenadas que consideramos metafísicas. Por lo tanto, nuestra primera labor, antes de realizar una teoría de teorías sobre la Idea de Alma, será clasificar las múltiples teorías sobre el origen de dicha entidad que presentan los distintos participantes en la polémica, incluyendo también las ya criticadas teorías sustancialistas. Seguiremos en primer lugar el criterio que aporta José Ferrater Mora («Origen del alma» en *Diccionario de filosofía*, Tomo I. Alianza, Madrid 1979, págs. 114-115), quien distingue los siguientes tipos de teorías:

-*Creacionismo*: Incluye tanto aquel acto de creación que sólo tiene origen en la causa primera (creacionismo ocasionalista), como aquel que necesita de

determinadas causas segundas, admitiendo que Dios crea el alma del hombre sólo cuando se dan las condiciones vitales necesarias. Éste es el caso de Santo Tomás, que mantendría la teoría de la animación retardada [Ver Manuel Barbado, O.P., «¿Cuándo se une el alma al cuerpo?», en *Revista de Filosofía*, 4 (1943), págs. 14-27].

-*Traducianismo*: En este caso, son los padres los que transmiten el alma al hijo. Es propio del materialismo corporeísta del siglo XVIII, como es el caso de Julián de La Mettrie (Julián Offray de La Mettrie. «Venus metafísica o ensayo sobre el origen del alma humana» [1ª edición en Berlín, 1752], en *Obra filosófica*. Editora Nacional, Madrid 1983, págs. 403-418).

-*Generacionismo*: Sería el mismo caso que el anterior, sólo que señalando antes los motivos espirituales que los corporales. En este lugar se encontrarían el materialismo corporeísta, en el caso de la Idea de Alma humana, y también la doctrina escolástica que considera el alma de los brutos como engendrada. Así, «El alma humana ha sido creada: la de la bestia ha sido engendrada» (*Diccionario apoloético de la fe católica*, Tomo 1. Sociedad Editorial de San Francisco de Sales, Madrid 1890 col. 139).

-*Emanatismo*: Las almas humanas son emanaciones del Alma del Mundo. En nuestro caso, sería la doctrina de varios filósofos presocráticos que señala el Padre Feijoo (B. J. Feijoo, *TC*, III, 9º, §. III, 17-18).

-*Eternidad y preexistencia*: Las almas preexisten en un reino distinto del humano, uniéndose al cuerpo y usándolo como instrumento. Tal sería el caso de Gómez Pereira (Teófilo González Vila, *La antropología de Gómez Pereira*, Ed. Sevillana, Sevilla, 1975, pág. 22).

-*Emergentismo o evolucionismo*: El alma sería un resultado de las características biológicas o fisiológicas del individuo, algo común a hombres y animales. Como ejemplos de tal postura utiliza Ferrater Mora el positivismo científico y el materialismo dialéctico (José Ferrater Mora, «Origen del alma» en *Diccionario de filosofía*, Tomo I. Alianza, Madrid 1979, pág. 115).

Asimismo, varias de estas doctrinas coinciden con aquellos autores, señalados por Gustavo Bueno, que defienden que cada individuo equivale a un cuerpo desde posiciones *espiritualistas*. Así, entre los que defienden el *alma* como principio sustancial de los individuos humanos, se encontrarían aquellos que la consideran *forma sustancial* de cada hombre, en tanto que actualización de la materia (caso de Aristóteles), los que defienden el *espiritualismo corporeísta* (Santo Tomás), y los que defienden el *espiritualismo no corporeísta*, como el caso de Gómez Pereira (Gustavo Bueno, *¿Qué es la Bioética?* Pentalfa, Oviedo 2001, págs. 94 y ss.).

Concretamente, las dos últimas versiones, tanto el *espiritualismo corporeísta* como el *no corporeísta*, tienen especial fijación en la cuestión de cuándo se une el alma al cuerpo. De hecho, Feijoo señala el cerebro como asiento del alma, negando la sentencia de Aristóteles a favor del corazón como lugar donde opera el principio vital. Sin embargo, y como ya sabemos, tal unión alma-cuerpo se supone accidental, del mismo modo que la categoría

de la cantidad es accidental, ya que la corporeidad se distingue de la cantidad en la eucaristía. En este sentido, Feijoo defiende que a cada cuerpo canónico le corresponde un alma, siguiendo la ortodoxia escolástica. Tal postura se manifiesta en su carta dedicada a un feto de dos cabezas hallado en la ciudad de Medina Sidonia (B. J. Feijoo, *CE*, I, 6ª, «Respuesta a la consulta sobre el Infante monstruoso de dos cabezas, dos cuellos, cuatro manos, cuya división por cada lado empezaba desde el codo, representando en todo el resto exterior, no más que los miembros correspondientes a un individuo solo, que salió a luz en Medina-Sidonia el día 29 de Febrero del año 1736. Y por considerarse arriesgado el parto, luego que sacó un pie fuera del claustro materno, sin esperar más, se le administró el Bautismo en aquel miembro»), y en posteriores escritos reafirmará esta misma postura, como cuando refuta a Juan de Nájera, autor de los *Desengaños filosóficos*, respecto a esta misma cuestión: «Lo que el Autor de los *Desengaños Filosóficos* llama dos compendios seminales conglutinados llamo yo dos fetos conglutinados (voz mucho más inteligible, y menos sujeta a equivocaciones). Dos fetos conglutinados, no es un cuerpo solo, sino dos cuerpos conglutinados, porque cada feto es un cuerpo: y negar una verdad tan clara, es extravagancia suprema» (B. J. Feijoo, «Paradojas políticas y morales», *TC*, VI, 1º, Paradoja Catorce, 134, Nota (a), 8).

En estos lugares, señala la postura de Aristóteles acerca del lugar privilegiado del corazón, en tanto que asiento del *alma*, para refutarla y considerarla asentada en el cerebro:

Como en el cuerpo Político de un Estado, cuando hay guerras civiles, unos reconocen un Príncipe, otros otro; así en el cuerpo humano, divididos los Filósofos, unos pretenden el Principado de él para el Corazón, otros para la Cabeza. Del partido que reconoce por Príncipe al Corazón, es Aristóteles el Jefe, explicándose claramente a favor suyo en el libro de *Spiratione*, y en el tercero de *Partibus Animalium*, cap. 3 (B. J. Feijoo, *CE*, I, 6ª, 33).

Postura que desmiente justo después:

Pero aunque la autoridad de Aristóteles arrastró en este punto casi a todos los Filósofos de los siglos pasados; hoy, con mucha razón, reclaman contra él, y contra ellos muchos Físicos modernos, a quienes, sin la menor perplejidad, agrego mi dictamen. Lo primero, que el corazón sea principio del sentido, y movimiento, es un error tan grande, que se debe admirar, que haya caído en tan grande hombre. Los nervios son los instrumentos de toda sensación, y movimiento; y es visible, que los nervios no tienen su origen en el corazón, sino en el cerebro. Lo segundo, de aquí se infiere, que tampoco el corazón, sino el cerebro, es principio de la nutrición; porque ésta pende de tales, y tales movimientos, que en el cuerpo animado recibe el alimento, desde que entra en el estómago, hasta que segregada, y depurada con varias circulaciones la parte alimentosa, se incorpora, y fija en el viviente (B. J. Feijoo, *CE*, I, 6ª, 34).

Sin embargo, y como decimos, esta postura presenta innumerables problemas. En primer lugar, por el carácter accidental que se le atribuye a la Idea de *Alma*, en tanto que principio de la vida, respecto al cuerpo. En segundo lugar, porque se supone que el alma, un principio presuntamente *espiritual e incorpóreo*, tiene

asiento en un lugar que es *corpóreo*. Si ambas sustancias no son capaces de comunicarse, y necesitan de otra que medie para conseguir, por ejemplo que se produzca el conocimiento (caso del *entendimiento agente* ya estudiado en el Capítulo 10), entonces no cabe duda que estas relaciones son imposibles. De hecho, si lo que se considera como *alma* no es ello mismo el cuerpo, lo que habría que descartar es esas relaciones como reductibles a la materia corpórea (M_1), que en todo caso constituiría las partes *materiales* de esa entidad que se denomina *alma*.

Sin embargo, los actuales estudios etológicos han probado que la famosa *teoría del reflejo*, la que considera a los animales como máquinas que responden al par estímulo/respuesta, se cumple considerando los miembros o porciones de un cuerpo animal por separado, pero no en el caso de un individuo vivo. Por ejemplo, cuando se separa en una anguila el cerebro de la médula espinal con una incisión, se obtiene un *animal descerebrado*, que prosigue vivo durante un tiempo con respiración artificial, y cuyo cuerpo responde a los estímulos (I. Eibl-Eibesfeldt, *Etología. Introducción al estudio comparado del comportamiento humano*. Omega, Barcelona 1974, págs. 53 y ss.). Sin embargo, propiamente no puede decirse que exista un *animal descerebrado*, pues la unidad que denominamos *animal* depende de todas sus partes formando el cuerpo correspondiente. La disección de un cerebro respecto al cuerpo, aunque permita mantener el resto de la corporeidad del animal, supone el fin de tal ser vivo, y recuperarlo para insertarlo nuevamente en el cuerpo no arregla la situación, pues bien sabemos que ese cuerpo no es sin más la suma de sus partes.

Por lo tanto, para explicar el origen de la Idea de *Alma* no podemos simplemente elegir una teoría al azar de las que nos propone Ferrater Mora en su clasificación. Sencillamente porque, en el contexto de cada una de ellas, al efectuar el *regressus* hacia tales estructuras fundamentales, estamos incapacitados para realizar después el *progressus* hacia los fenómenos, ya sea en el caso de Ideas metafísicas tales como Dios, Alma del Mundo, &c. o bien cuando se trata de la materia corpórea, el diluir los organismos vivos dotados de voluntad e inteligencia en una simple configuración de sus partes *materiales* (Pelayo García Sierra, *Diccionario filosófico*. Pentalfa, Oviedo 2000, 28), caso de los autores que defienden el alma de los brutos como la acción de los denominados *espíritus animales*, como sucede con Teodoro de Almeida (Teodoro de Almeida, *Recreación filosófica*, Tomo 2. Recreación novena, parte segunda, págs. 371-375).

Sabemos no obstante que la Idea de Alma va asociada a los seres vivos, al «principio de la vida», tal y como obtuvimos de la famosa definición aristotélica. Por lo tanto, lo que habría que encontrar, en nuestro caso, es un criterio desde el cual establecer qué es la vida, en lugar de seguir hablando de una sustancializada y más que confusa «Alma». En este sentido, y analizando las posturas que sostienen los autores implicados en esta polémica, vamos a tratar de comprobar el alcance de las mismas a partir de sus concepciones *biológicas*, que son al fin y al cabo las que se refieren a la Idea de Alma, en tanto que considerada

aristotélicamente como *principio de la vida*. A falta de un método mejor, nos veremos obligados a acudir al concepto de *anamórfosis* (Ver «Anamórfosis» en *Diccionario filosófico*. Pentalfa, Oviedo 2000, 94) para explicar el origen de lo que llamamos *alma*, tomando como punto de partida positivo los *sistemas autorreferenciales* de Humberto Maturana y Francisco Varela citados por nosotros en otros capítulos (incluyendo no sólo *El árbol del conocimiento*. Debate, Madrid 1990 y *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Ed. Universitaria, Santiago de Chile 1995). Partiremos, por lo tanto, a la hora de hacer el correspondiente *regressus*, de los organismos vivos como cuestión de hecho, los *sistemas autorreferenciales* o *autopoiéticos* acuñados por los biólogos chilenos Maturana y Varela.

2.Reconstrucción positiva de la Idea filosófica de Alma.

a. La discontinuidad de las especies, puesta en duda.

Respecto a estas cuestiones *biológicas*, resulta interesante comprobar cómo, desde la posición del Padre Feijoo y Pereira de Castro, es decir, desde la *Propugnación de la racionalidad de los brutos*, lo primero que se cuestiona es precisamente la existencia de especies fijas e inmutables, o que éstas no tengan nada que ver las unas con las otras. Para decirlo más claramente, se está poniendo en cuestión el árbol predicamental porfiriano, que postula unos géneros y especies fijos, sin relación entre unos y otros, o al menos sin continuidad aparente. Así, dentro del árbol predicamental, Pereira de Castro le presta atención a cuestiones sobre los límites entre lo inerte y lo vivo, como era el caso de la posible vegetación de las piedras:

Cuanto a la vegetación de las piedras, ilustraron esta sentencia con muchas observaciones José Pitón de Tournefort, Naturalista celeberrimo de la Academia Real de las Ciencias en París, el famoso Médico Jorge Ballivio, o Baglivio en un tratadillo de *Vegetatione Lapidum*, que anda mezclado en el tomo único de sus obras, fol. m. 319. hasta 336 §. *Hac ratione generatus lapis necessario crescere, & vegetare debet*. Dio mayor grado de probabilidad a esta opinión un amigo mío Luiz José Pereira, Doctor en Medicina, que la ejerce en esta Ciudad de Évora, Maestro en Artes, y Examinador que fue de Bachilleres en la Universidad de la misma Ciudad, ingenio raro, en un tratado de la vegetación de las piedras, que aún no dio la luz. Parece no disentir Feijoo (tom. 5 de su Teatro disc. 15 ex n. 47 y tom. 7 disc. 2 n. 76) (PRB, §. XIX, 164).

Asimismo, existen ejemplos más claros de la necesidad de nuevo árbol predicamental, como es el caso del coral, piedra que asemeja ser una planta: «Y a la verdad, nada falta al Coral, a la Madrepora, a la Seta Marina, y a otras piedras, que nacen en el fondo del mar, y tienen analogía con las plantas, para ser plantas en realidad: y con todo son piedras. Y en el Coral descubrió flores el Conde Marsillo, lo que da probabilidad a la conjetura de Monsieur Homberg, de que las piedras se forman de verdadera semilla como las plantas» (Pereira de Castro, PRB, §. XIX, 165).

Incluso más claro aún parece que, si las piedras puedan llegar a *vegetar*, según Pereira de Castro, sean las plantas las que puedan llegar incluso a sentir. Como afirmaba Feijoo al comienzo de su discurso «Racionalidad de los brutos», existen casos de filósofos que les negaban discurso a los brutos, pero otros existieron también que les otorgan sensación y conocimiento a las plantas, caso de Anaxágoras, Demócrito y Empédocles, así como Andrés Rudigero en el siglo XVIII (B. J. Feijoo, *TC*, III, 9º, § I, 2).

Y también que ciertos científicos modernos, tales como Francisco Redi, Bartolino o Malpighi, han hallado una continuidad evidente entre los órganos de las plantas y los de los animales: «Algunos Filósofos modernos se aplicaron al mismo sentir, entre ellos el famoso Físico Francisco Redi. Su principal fundamento consiste en la analogía que observaron entre la organización interna de las plantas, y de los animales. Manuel König, Doctor Médico de Basilea, después de los grandes Anatómicos Bartolino, y Malpighi, trató largamente esta materia, exponiendo cómo en las plantas se hallan venas, nervios, vasos, e instrumentos destinados para la respiración, para la cocción, y digestión de los alimentos, para la circulación del jugo nutricio, para la expulsión del excrementicio, para la generación, hasta descubrir en una planta el útero con sus trompas, y las pares con todas las tunicas que circundan el feto. En fin, nada echa menos en las plantas, respecto de los animales, sino los instrumentos que sirven al movimiento progresivo, y la formación de la voz» (B. J. Feijoo, *TC*, III, 9º, §. I, 5).

Evidentemente, como decimos, lo que se está poniendo aquí en cuestión es la posibilidad de que el árbol predicamental de Porfirio, el de los géneros y especies fijos, inmutables, tenga validez para entender el «estado del mundo» que va surgiendo ya en el siglo XVIII. Árbol que, a juicio de Martín Martínez, puede sustituirse por otro sin mayor dificultad (*Filosofía Escéptica*, págs. 277-278). Sin embargo, postular la necesidad de un nuevo árbol predicamental, podría significar acercarse al actual árbol predicamental plotiniano, que es el que hoy se puede definir a partir de la teoría de la evolución postulada por Darwin en 1859 y que parece sugerirse a partir de lo que afirma Martín Martínez en la *Filosofía Escéptica* (págs. 277-278).

Asimismo, en caso afirmativo, ¿no supondría tal conjetura admitir que las especies evolucionan unas a partir de otras, lo que implicaría afirmar que las distintas categorías clasificatorias utilizadas van variando e incluso desapareciendo, extinguiéndose? Es decir, si las clasificaciones lógicas existentes hasta entonces, de carácter porfiriano, distributivo, en las que los géneros se modulan a partir de diferencias específicas (Pelayo García, *Diccionario filosófico*, 31), no permitían entender determinados fenómenos, como la *racionalidad de los brutos*, salvo equiparándolos en racionalidad al hombre cualitativamente, y diferenciándolos en el grado de la misma, ¿implicaba esto la búsqueda de una alternativa transformista?

Para responder a esta pregunta, habría que tener en cuenta si los propios conocimientos de la época permiten esa hipótesis evolucionista, y si éstos, en

caso afirmativo, fueron tenidos en cuenta por el benedictino y su entorno con relación a la *racionalidad de los brutos*. Como bien sabemos, es en el siglo XVIII cuando empieza a manejarse el concepto de evolución para entender, según la hipótesis preformacionista, el paso del viviente desde las dimensiones minúsculas que poseía siendo un simple germen, hasta alcanzar la talla adulta (Silverio Cerra Suárez, *Las ideas antropológicas de Feijoo. La génesis del hombre*. Studium Ovetense, Oviedo 1986, pág. 125). Así, desde esta explicación que hoy denominaríamos *ontogenética*, se transitaría, a finales del siglo XVIII, y por medio de Erasmo Darwin, abuelo del famoso naturalista, a la consideración sucesiva y transformista de las especies (Silverio Cerra, *Las ideas antropológicas de Feijoo*, pág. 125). Es decir, que el ámbito del término se trasladó desde el desarrollo del individuo al de la especie, el *filum*, es decir, la *filogénesis* y a la Biología moderna.

b. Tesis evolucionistas en Feijoo y su imposibilidad.

Precisamente, es también durante esta época cuando se publican los trabajos taxonómicos del sueco Carlos Linneo, quien utilizará el término *Scala Naturae* para designar las distintas clases de seres que, desde la concepción fijista, ha podido clasificar. No obstante, este término será utilizado por los evolucionistas, trastocando la sucesión puramente espacial de las especies que el sueco había planteado, suponiéndolas todas *creadas por Dios*, en una sucesión temporal. De este modo se explica «que los primeros transformistas hayan intentado cambiar la continuidad y sucesión espacial de la *Scala naturae* en una continuidad y sucesión temporal, presentando unas teorías evolucionistas de tipo lineal, en que se mostraba a los vivientes avanzando, sin ramificaciones laterales, desde los más simples hasta los más complejos» (Silverio Cerra, pág. 129). Ahora bien, sabemos que incluso Linneo planteó, después de sus estudios de 1742, en 1764 —por otro lado, fecha del fallecimiento del benedictino Feijoo—, la posibilidad de una transmutación de las especies; una vez creadas por Dios, éstas se cruzarían, formando por hibridación las distintas especies que hoy día conocemos. Aunque tales cruzamientos serían posibles incluso en el presente, lo que pondría en cuestión el propio concepto de especie (Silverio Cerra, pág. 131). También Buffon sufriría oscilaciones en su forma de postular la *Scala naturae* (Silverio Cerra, págs. 131-132), transitando del evolucionismo al fijismo.

En el caso de Feijoo, esta situación básicamente fijista influirá en su forma de concebir a los seres vivos, lo que negará de plano la posibilidad de evolucionismo. Es evidente que el *espiritualismo* no permite una teoría de la evolución. Así, las especies están a cargo del cuidado de los ángeles, los más cercanos a Dios en la jerarquía cristiana (Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas* [1597], Tomo V. Gredos, Madrid 1963, Disputación XXXV, Sección VI, 19). En «Hallazgo de especies perdidas» (B. J. Feijoo, *TC*, VI, 4º), Feijoo revela la imposibilidad de que se hayan extinguido las especies, algo que sabemos ha sucedido en muchas ocasiones, y señala asimismo que no pueden crearse especies a partir de la nada,

es decir, que la denominada *abiogénesis* o generación espontánea de seres vivos es totalmente imposible:

Ni obstan las generaciones de gusanos, y otros insectos, que frecuentemente se ven en carnes, plantas, y frutos corrompidos; pues éstas vienen de otros insectos, que depusieron en ellos su semilla; a cuyo propósito son oportunos los experimentos del célebre Francisco Redi. Este diligentísimo Físico puso a pudrirse a un mismo tiempo tres pedazos de carne recién cortados; mas con esta diferencia: uno en un vaso totalmente cerrado, otro en un vaso cubierto con un transparente velillo de Nápoles, otro totalmente descubierto. Lo que sucedió fue de todos tres pedazos se pudrieron; pero en el que estaba totalmente cubierto, no había gusano alguno; en el que estaba totalmente descubierto, muchos; tampoco había gusanos en el cubierto con el velillo; pero en el velillo mismo por la superficie exterior se vieron muchos menudísimos huevecillos depositados por las moscas, y moscardas, que allí acudían a hacer fuerza para penetrar la carne. Esto hace creer, que la putrefacción por sí sola nada hace para la generación de los gusanos, sino que estos nacen de los huevecillos, que en las carnes ponen las moscas. Y de aquí sale una presunción bien fundada de que en las demás generaciones, que se ven en materias corrompidas, sucede cosa equivalente (B. J. Feijoo, «Consectario del discurso antecedente sobre la producción de nuevas especies», *TC*, VI, 5, §. IV, 15).

Contrario a la *abiogénesis*, como confirma nitidamente Silverio Cerra en su tesis doctoral (Silverio Cerra, *Las ideas antropológicas de Feijoo*, págs. 305 y ss.), el Padre Feijoo no puede llegar a postular una teoría evolucionista, pues supone de entrada que no existe barrera entre especies distintas, pudiendo ambas concebir entre sí y obtener descendencia fértil:

Para Feijoo, en cambio, *no existe barrera generativa entre animales de especies formalmente distintas*, pertenecientes incluso a tipos muy remotos mutuamente. Antes, al contrario, se pueden cruzar ampliamente entre sí produciendo híbridos indefinidamente fecundos. En el discurso quinto del tomo VI del *Teatro Crítico*, siguiendo muy de cerca la exposición desarrollada por Aristóteles en el libro II del tratado *Sobre la generación de los animales*, mantiene la interfecundidad entre animales de especie diferente, de cuyo cruzamiento resultan las que él llama «especies secundarias» (Silverio Cerra, *Las ideas antropológicas...*, pág. 226. *Cursivas del autor*).

Incluso en el discurso «Paradojas políticas y morales», señala el benedictino que han de ser bautizados los hijos de madre humana y bruto masculino (B. J. Feijoo, «Paradojas políticas y morales», *TC*, VI, 1º, Paradoja Catorce, 134-144), pues contradiciendo a los Teólogos Morales, quienes señalan que han de bautizarse los hijos de másculo bruto y hembra racional — «La razón que dan es, porque en el primer caso hay duda, si el parto es humano, o no, por ser dudoso, si el semen femenino concurre activamente a la generación» (B. J. Feijoo, *TC*, VI, 1º, 134)—, afirma que «toda generación animal natural es preciso el influjo de semen masculino; [...]» (B. J. Feijoo, *TC*, VI, 1º, 136), y siendo la mujer un principio pasivo en la generación, según la doctrina tradicional, ha de sostenerse que en el ovario de la mujer ha de formarse individuo de la especie humana:

Siendo, pues, repugnante, por las razones alegadas, que del huevo, o semilla, contenida en el ovario de la mujer, se forme individuo, que no sea de la especie humana, aun cuando se siga generación por la commixión de la mujer con un bruto, será el nacido, no de la especie del másculo, sino de la de la hembra: luego se deberá bautizar (B. J. Feijoo, *TC*, VI, 1º, 139).

Sin embargo, esta tesis se debe a que Feijoo no le da apenas importancia al papel del semen en la fecundación (Silverio Cerra, *Las ideas antropológicas de Feijoo*, págs. 235 y ss.), aparentando admitir la tesis del *ovismo*. Tesis ovista que no supone asumir una teoría cercana siquiera a la que señalaba Virchow, y que podríamos considerar un *teorema* de la Biología, a saber: *Toda célula proviene de células*. Incluso para el benedictino es posible la herencia de caracteres adquiridos, algo similar al transformismo postulado por Lamarck ya a comienzos del siglo XIX (Silverio Cerra, págs. 200 y ss.). De hecho, el famoso caso del hombre anfibio de Liérganes es considerado por el benedictino como un caso especial de transformismo que demuestra la increíble flexibilidad ontogenética de la especie humana (Silverio Cerra, págs. 185 y ss.). Caso que ya señalamos en el Capítulo 11, pero que resulta interesante volver a señalar aquí:

Para Feijoo en este caso [el del hombre anfibio de Liérganes] no se trata ni de una manifestación milagrosa, ni es el efecto de una enfermedad, aunque le llegue a reconocer algunas derivaciones patológicas, sino de un ejemplo más de las extraordinarias capacidades que se encierran en la psique y en el organismo humano. De ahí, que en este caso todo se redujese en su origen a una violenta pasión por el ejercicio de la natación, unida a una especial predisposición para la subsistencia en el mar. Esta implicaba enorme fuerza y habilidad para moverse en las aguas y amplísima resistencia para soportar largos intervalos de tiempo sin respirar y sin dormir, así como la humedad y el frío y la extraña disposición de los alimentos. Todo lo cual es una muestra fehaciente de las inmensas y desconocidas posibilidades de que está dotada nuestra naturaleza y que se manifiestan en adecuadas circunstancias (Silverio Cerra Suárez, *Las ideas antropológicas...*, Studium Ovetense, Oviedo 1986, pág. 187).

No obstante, sabemos que otra explicación más plausible es la que aporta Gregorio Marañón, considerándolo como un caso de ictiosis, sumado a problemas de tiroides, lo que explicaría el escaso aporte de oxígeno que necesitaba el individuo para poder mantenerse en el agua (Gregorio Marañón, *Las ideas biológicas del Padre Feijoo* [1934]. Espasa Calpe, Madrid 1962, págs. 223-243).

Aun así, Cerra Suárez parece indicar que existe un cierto evolucionismo en la obra feijoniana, al señalar que:

la posibilidad de una acción modificadora por parte de Dios constituye para Feijoo un argumento irrefutable contra el fijismo de los optimistas exagerados, incapaces de admitir que este mundo pudiese mejorarse o empeorarse, con lo que acababan negando toda capacidad de un cambio substancial en algunos de los aspectos del cosmos. Ahora bien, según Feijoo, negar la posibilidad de un cambio evolutivo o de una nueva creación, por los que apareciesen nuevas especies de seres vivos, sería no solamente ir en contra de todas las virtualidades que encierra todo ser real, sino que significaría una injuria de Dios mismo, pues «esa multitud de especies existentes naturalmente conduce el entendimiento a concebir otra multitud mucho mayor de los posibles. Querer reducir estas a algún número determinado, por grande que sea, no sólo sería una temeridad muy injuriosa a la Omnipotencia; porque limitar el número de las especies posibles, viene a ser lo mismo, que señalar al Poder Divino algunos límites (Silverio Cerra, *Las ideas antropológicas de Feijoo*, págs. 158-159. Cita de B. J. Feijoo, *CE*, V, Discurso 1º, 32).

Sin embargo, que Dios pueda permitir un cambio evolutivo no supone necesariamente movernos en los parámetros de una teoría de la evolución. De

hecho, y precisamente, para poder hablar de cambios evolutivos, ha de descartarse la hipótesis de un Dios creador, capaz de modificar o aniquilar incluso el mundo dado un capricho de su voluntad (no obstante, Silverio Cerra, en las págs. 215-218, reconoce una serie de influencias limitativas para que el evolucionismo, no sólo en Feijoo sino en otros autores, pudiera fructificar). Y es que tales concepciones no son sino una pervivencia de los esquemas doctrinales propios de la ordenación ontológica, señalada en el Capítulo 12, correspondiente a la *Edad Media*, donde el *mundus adspectabilis* y los primeros principios están subordinados a Dios, $M_i \subset M \subset E$. No obstante, tampoco cabría encontrar en autores como Buffon o los materialistas corporeístas una hipótesis evolucionista (transformista) tal y como la entendemos hoy. De hecho, para poder hablar de evolución, es necesario primero partir de los animales vivos, dados al nivel de sus partes formales (es decir, células, tejidos, órganos, &c.) para señalar las homologías y los distintos *filums* de cada especie, transformándose en las posteriores. La operación que se realiza en este siglo XVIII es sustituir la inmanencia del Dios creador, tal y como la supone Feijoo, por la inmanencia del tiempo, aunque éste actúe, como decimos, sobre la materia corpórea, es decir, las partes *materiales* de los organismos, y no pueda considerarse como evolucionismo [Ver Pedro Insua Rodríguez, «Buffon en el Darwinismo», en *El Catoblepas*, 10 (Diciembre 2002); pág. 22]. De hecho, haría falta incluso superar a Darwin y avanzar hasta la teoría celular, para poder descomponer las partes *materiales* de los cuerpos orgánicos, los cuatro elementos tradicionales, en las partes *formales* de la Biología (Gustavo Bueno, *¿Qué es la Bioética?* Pentalfa, Oviedo 2001, págs. 99 y ss.).

Y esto porque, para los partidarios matizados o afines de Feijoo, tales como Pereira de Castro, Juan Bautista y los teólogos de la Iglesia católica, el alma de los brutos es creada por Dios, y no engendada. Recordemos que Pereira de Castro, en el Capítulo X de su presunta obra *Raciocinio de los brutos*, señala: «que las formas materiales de los Brutos son por Dios criadas» (Pereira de Castro, *PRB*, pág. XXVII). Mayor claridad al respecto no puede haber. Es decir, que para los defensores de la *racionalidad de los brutos* no hay problema alguno en mantener las mismas coordenadas porfirianas que negaban raciocinio a las bestias, pues ellas pueden mostrar acomodo para sus nuevas hipótesis.

De hecho, esa es la única diferencia que muestran respecto a la teoría escolástica tradicional. En lo demás, mantienen el mismo origen: las especies son creadas por Dios, y es a él a quien le corresponde decidir sobre si han de producirse variaciones en el mundo (M_i). De hecho, en Feijoo y sus contemporáneos aún no se ha producido la trituración de esa Idea de Dios como creador del mundo que realizará Kant en su *Crítica de la razón pura*. Si los deístas ya han situado a Dios como un simple artesano del mundo, una Idea filosófica, sin entendimiento ni voluntad, (M) el benedictino aún sigue manteniendo que Dios puede variar el mundo a su antojo, según su propia voluntad. De hecho, que existan brutos racionales es algo que depende de Dios, pues él, en su infinita voluntad, es capaz de crear nuevas especies, aunque no de agotar las ya existentes:

¿Pero qué habitantes serán los de unos, y otros? Ciertamente ni aquellos, ni éstos son de nuestra especie, porque los individuos de la especie humana consta de la Sagrada Escritura que todos descienden de Adán: *Fecitque ex uno omne genus hominum* (Act. 17). ¿Pero no podrían ser racionales de otras especies diversas de la humana? Sobre eso nada hay revelado. En el Discurso pasado advertimos, que sin bastante fundamento se concibe comúnmente el *Racional*, como diferencia ínfima del género de animal, siendo mucho más verosímil, que sólo sea diferencia subalterna; como especie subalterna, también el complejo de animal, y racional. Convengo en que ni la revelación, ni la experiencia nos muestran entre los existentes otro animal racional, mas que el hombre. ¿Pero qué razón suficiente se podrá dar, de que entre los posibles no haya diversas especies de animales racionales? ¿O qué demostración de que, en la diversidad de tales especies, haya repugnancia, o contradicción alguna? Y no probándose dicha repugnancia, la posesión del derecho a nuestro asenso está de parte de la posibilidad, porque está de parte de la Omnipotencia (B. J. Feijoo, *CE*, V, Discurso 2º, «El Todo y la Nada, esto es, el Criador, y la Criatura, Dios y el Hombre», §. IV, 46).

De hecho, el fijismo lo muestra Pereira de Castro cuando señala que el género común de hombre y de bruto como *animal racional* no interfiere en la voluntad divina:

El mismo Aristóteles, y Porfirio hicieron genérica a Dios la razón de animal, que en nosotros es diferencial respecto de Dios, que no es sensitivo. Así era vigoroso para con ellos este inconveniente, que v.m. pondera, de confundir el árbol predicamental. Porfirio definió al hombre en el libro de los Predicables: *Animal racional mortal*, distinguiéndole de Dios, que suponía ser animal racional, por la partícula *mortal*: de Aristóteles cita Jámblico (lib. 2 de Secta Pythagorae) estas palabras: *Animalis rationalis aliud quidem est Deus, aliud autem Homo*. Erraron ambos en el aserto, pero este yerro no nos priva de la certeza de que reputarían frívolo el argumento, que v.m. forma contra Feijoo (Pereira de Castro, *PRB*, §. XIX, 171).

Y continúa señalando el propio autor portugués, como ya analizamos anteriormente, que la característica *racional* puede ser una diferencia contractiva dentro de dos géneros *porfirianos*, como puede ser el caso del *hombre* y del *bruto*:

Respondo lo segundo. Que no hay inconveniente alguno, en que una misma cosa sea diferencia contractiva de dos razones genéricas: y que aunque la razón de racional se halle igualmente en el hombre que en el Bruto, con todo, contrayendo el género de material, constituye una especie, y contrayendo el género de espiritual, constituye otra. Porque aunque las diferencias parezcan las mismas en las dos especies, cuando están juntas con diversos géneros, constituyen especies diversas; ni hay razón para que dos especies sean desemejantes así en el género, como en la diferencia, y no baste que lo sean en alguna de estas dos cosas. Así responde un venerando Aristotélico el P. Arriaga (*tract. de Angel. disp. 11. sect. 2 tom. 2 pág. m. 100 n. 65*) contra cuya doctrina tiene vigor el argumento, a que respondemos, [...] Puede ejemplificarse la doctrina de Arriaga en la definición del hombre, que se distingue del Ángel, que en su opinión es discursivo, por el género *Animal*, y no por la diferencia *Racional* a ambos comunes. De aquí se sigue que no es necesario que la diferencia especificante sea siempre inmediatamente superior a los predicados individuantes (Pereira de Castro, *PRB*, §. XIX, 186).

Y esta afirmación es refrendada por el *Cursus Philosophicus* del jesuita riojano Arriaga citado anteriormente:

Respondo lo primero, negando la secuela: mientras racional es diferencia del hombre, denota que lo es por ser discursivo; y el Ángel no es sino por accidente discursivo, con tal que no se

diga la misma diferencia del Ángel y del hombre. [...] El animal es o bien intelectual, o bien no intelectual, y o el género *intelectivo* es común en toda afirmación al Ángel, a Dios, y al hombre, que se hallan bajo diversos géneros (Rodrigo de Arriaga, *Disputationum Theologicarum in primam partem divi thomae*. Tomus Secundus. Ludguni, 1669 Sumptibus Laurentii Anisson. Tract. de Angel. disp. 11. sect. 2 tom. 2 pág. m. 100 n. 65).

De hecho, el fijismo se mantiene con absoluta claridad cuando se señala que las almas de los brutos, según el autor de *Anima Brutorum secundum sanioris Philosophiae canones vindicata*, son inmortales, aunque aniquilables, del mismo modo que la *materia prima*:

Inmortales, aunque aniquilables, hace las almas de los Brutos el Autor del libro *de Anima Brutorum secundum sanioris Philosophiae canones vindicata*, pág. 133. Lo mismo dirán comúnmente todos aquellos, que las admiten inmatriciales, o espirituales, distinguiendo así la perdurabilidad de lo, que es viviente, de lo, que no es tal, como la materia. El docto Padre Fortunato Brixia (in *Philosophia sensuum*, tom. 4 *Physices particularis* dissert. 2 sect. 3 prop. 2 ex pág. *mihi* 339) impugna los dos expresados Autores, sin que llame herética, o errónea su opinión, antes se hace cargo de sus argumentos, para responderles *lato calamo*. Y si no es herético, o erróneo admitir otros entes perdurables, o sempiternos, como la materia prima, ¿qué herejía puede contener llamar inmortales a las ánimas de los Brutos? Distinguiendo por este nombre su perdurabilidad, por ser de viviente, de la perdurabilidad de lo, que no es viviente; negando siempre que hayan de tener premio, o castigo. Porque como no conocen lo honesto, e inhonesto, no pueden merecer, ni desmerecer (Pereira de Castro, *PRB*, §. XXXII, 234).

Sin embargo, y aunque *emic* parezcan no darle excesiva importancia a la posición sostenida por ellos, es evidente que este *creacionismo* resulta incomodante para la filosofía de la época. Si las almas de los brutos son *creadas*, es decir, producto de la causa primera, que en el sistema escolástico es Dios, entonces han de poder manejar las mismas virtudes *intelectivas* y serán incluso inmortales. Por lo tanto, se produciría una contradicción evidente entre las concepciones del bruto y las del hombre. Como bien advirtió el habitante de la corte española Fortunato de Brescia, la obra *De anima Brutorum secundum sanioris Philosophiae canones vindicata*, lo que señala de la inmaterialidad del alma de los brutos es tan improcedente, que es aconsejable negarlo, o bien que estorbe lo mínimo:

Supongamos en el bruto la facultad de conocer, que al hombre se le ha concedido; podemos afirmar consecuentemente que el alma de los brutos es todo lo inmaterial que se quiera, pues es especie disímil del alma humana [...] Y en efecto, la impotencia señalada para conocer los objetos espirituales, ya citada como propia del alma de los brutos, siendo los suyos propios los objetos espirituales, o bien es intrínseca a su propia alma, o bien es extrínseca; naturalmente de ello proviene lo excepcional, que Dios no desea: aquella consecuencia —que por supuesto demostraremos en la medida de lo necesario— que afirma que el alma de los brutos, si se deja sentado que conoce lo inmaterial, no difiere *esencialmente* respecto al alma humana [...]; (Fortunato de Brescia, *Philosophia sensuum mechanica*. Tomus IV, Part. 2, disp. 2, sect. 3, prop. 2, 4446).

Es más, si suponemos que las *almas de los brutos* son equiparables a la materia prima, en tanto que siempre subsisten, volvemos a hallar nuevos problemas. Pues, siendo coherentes con la definición escolástica de *materia prima*, ésta es

indiferente para cualquier forma, como el propio benedictino señala al describir el *alma de los brutos*:

Que la alma del bruto no es materia, es claro: porque por materia se entiende aquel primer sujeto indiferente para toda forma; y el alma del bruto no es ese primer sujeto, sino forma de él (B. J. Feijoo, *TC*, III, 9º, §. VIII, 62).

De hecho, Feijoo señala que los brutos son racionales en un orden inferior al hombre (B. J. Feijoo, *TC*, III, 9º, §. VII, 49), orden del que, según Pereira de Castro, una vez que prescindimos, nos muestra al bruto como esencialmente perfecto. Es decir, que su racionalidad, en tanto que considerada individualmente, sería perfecta, del mismo modo que si consideramos la racionalidad humana por separado. Para refrendar estos extremos, el jurisconsulto portugués apela a la autoridad de Boecio:

No sé qué diga Feijoo en los §§. 7 y 8 que el discurso de los Brutos es imperfecto, sino, que es menos perfecto, que el del hombre. Mas dado que lo diga, ni por eso se contradice, porque habla de la imperfección respectiva, o comparativa, que supone perfección entitativa en el género, o especie de él comparado: *Omne, quod imperfectum esse dicitur, id diminutione perfecti imperfectum esse perhibetur: quo sit, ut, si in quolibet genere imperfectum quid esse videatur, in eo perfectum quoque aliquid esse necesse sit*, dice Boecio lib. 3 de *Consolatione Philosophiae*. Cuando una cosa se mira en sí misma, en su misma especie, en esa se dice perfecta, y buena, pero respecto de otra más perfecta, y buena, se puede decir imperfecta, y que no es buena (Pereira de Castro, *PRB*, §. XV, 134-135).

En todo caso, que las concepciones sobre la *racionalidad de los brutos* postuladas por estos autores se muestran metafísicas, e incapaces de explicar las diferencias *esenciales* entre el hombre y los brutos. De hecho, el apelar a esta lógica porfiriana acaba convirtiendo la racionalidad en una característica zoológica más (ϕ), pues los géneros y especies tendrían que ser considerados al mismo nivel. Además, señalar que el alma del bruto es *perfecta en sí misma*, nos lleva a considerar que es en realidad la perspectiva fijista, de géneros inmutables, la que inspira a Pereira de Castro Padrao. Como señala Gustavo Bueno:

Ahora bien, la lógica porfiriana resultaba demasiado rígida para dar cabida a las múltiples relaciones del hombre con los demás animales y ello precisamente por su tendencia a «embotellar» las especies en los géneros concéntricos que las envuelven. [...] Porque si el hombre es una especie entre otras, debería quedar reducido íntegramente al ámbito animal, y la Antropología sería sólo una parte de la Zoología, como pueda serlo la Ictiología. En efecto, la diferencia específica (la *racionalidad*, el *espíritu*) debería ser contemplada como una diferencia zoológica entre las otras (*racionalidad* aparece lógicamente del mismo modo que *pentadactilia*). Por lo tanto, como una diferencia que habría de componerse armónicamente con las notas genéricas por vía zoológica, produciendo la separación respecto de las demás especies (Gustavo Bueno, *El animal divino*, 2ª edición. Pentalfa, Oviedo 1996, pág. 195).

Es además llamativo que Pereira de Castro denomine al ángel como *animal racional no discursivo*, o discursivo por accidente, que aluda a estos géneros de forma negativa, igual que Gómez Pereira cuando hablaba de los movimientos de

los cuerpos *inorgánicos*, es decir no organizados (Gómez Pereira, *AM*, pág. 20). Sin embargo, Pereira de Castro considera que esta distinción ya se encuentra en los Peripatéticos, cuando denominan a la planta como *viviente insensible* (Pereira de Castro, *PRB*, §. XIX, 178). Asimismo, frente a la posible objeción de que tal definición sea sólo carencia en el modo de significar, pero no carencia de lo significado. Por lo tanto, lo que se predica del ángel, en este caso, o también del bruto, cuando se le considera *animal racional* no es la carencia de imperfección, sino su carencia de perfección:

Y que esta es la diferencia de las expresiones negativas, que niegan perfección, de las negativas, que niegan imperfección, que las primeras son negativas también de parte de la cosa significada, y las segundas son positivas. Ejemplifico para claridad. Esta expresión *Indivisibilidad* es negativa de parte del modo de significar, pero como niega la imperfección de ser divisible, es positiva de parte de la cosa significada, afirmando de ella la perfección de tener indivisibilidad. Esta voz *Insensible* niega perfección a la cosa significada, y por eso de parte de ésta es también negativa, negando que tenga la perfección, o afirmando que carece de la perfección, que de ella se niega de parte del modo de significar, y por eso viene a ser carencia de carencia. En fin, aquellas expresiones *Indivisibilidad; Insensible*, y estas proposiciones: *El espíritu es indivisible: la planta es insensible*, son expresiones, y proposiciones de aquellas, que llamamos *pregnantes*, porque son juntamente negativas, y afirmativas. Negando perfección, afirman carencia de ella en la cosa significada, negando imperfección, afirman que la cosa significada goza de perfección (Pereira de Castro, *PRB*, §. XIX, 179).

Así, en buena lógica, se contempla que «la pura razón de *racional* es género respecto del hombre, y del Bruto. Pero niego que lo sea *tal racional*, que ponemos, o subentendemos en la definición de una, y otra especie. Y retuerzo la secuela: *Luego la voz racional no es diferencia, sino género respecto del Ángel, y del hombre*: Aplicará a su secuela lo, que respondiére a la mía» (Pereira de Castro, *PRB*, §. XIX, 180). Por lo tanto, lo que se aprecia en las definiciones de Pereira de Castro es un fijismo consecuencia de su árbol predicamental porfiriano, de géneros anteriores que se van desglosando desde un principal, que por supuesto ha de ser Dios, tesis que en ningún momento se pone en duda. Sin embargo, aquí es donde se contempla la dificultad de mantener esta taxonomía, sobre todo a la hora de distinguir al hombre de los animales. Sabiendo además que estos géneros fueron concebidos en su día como diferencias que podríamos señalar al nivel *zoológico*, entonces la única diferencia entre el hombre y el bruto, como venimos apuntando, es el distinto grado de raciocinio que pueden alcanzar ambos. Por lo tanto, parece desechar el juriconsulto portugués la posibilidad de negar la animalidad al hombre, quedándole como alternativa el considerar al hombre como un reino distinto. Véanse estas dos posibilidades enunciadas por Gustavo Bueno:

¿Y cómo sería posible, desde la taxonomía porfiriano-linneana, admitir que una *especie* pueda desbordar (*metábasis*) las propiedades de su *género*, que pueda variarlas en la evolución? Todas las respuestas vienen acaso por sólo dos caminos: o bien por vía metafísica, *negando de entrada que el hombre sea animal* (porque esta tesis sería un simple prejuicio pagano, aristotélico: tal es la tradición agustiniana, que llega a Descartes y a Malebranche), o bien por vía crítica-taxonomía, *negando que el hombre sea una especie*: será un Reino (o más que un

Reino), el «reino hominal» –como sostuvo en el siglo pasado Edgar Quinet o, en el nuestro, entre otros, Teilhard de Chardin. Pero ninguna de esas respuestas parece satisfactoria (Gustavo Bueno, *El animal divino*. Pentalfa, Oviedo 1996, págs. 196-197).

Así, Feijoo y su propugnador portugués Pereira de Castro, de entre las dos opciones que se les presentan, se decantarán implícitamente por la segunda, señalando que la racionalidad, siguiendo el esquema del árbol predicamental porfiriano, es una característica zoológica, y que las diferencias del hombre respecto al bruto se encuentran en otro lugar muy distinto, el Reino de la Gracia como no podía ser de otra forma:

Lo segundo, porque, o esta voz *instinto* se aplica al principio, o a la acción. Si al principio, pregunto: O este principio, que llamas *instinto*, es pura, y precisamente sensitivo, o más que sensitivo. Si precisamente sensitivo, no puede producir un acto, del cual tengo probado que es más que sensación. Si más que sensitivo, luego es racional; porque los Filósofos no conocen otro principio inmediatamente superior al sensitivo, sino el racional. Y si tú quisieres decir otra cosa, será menester que fabriques nueva Filosofía, y nuevo árbol predicamental (B. J. Feijoo, *TC*, III, 9º, §. IV, 25).

c. Teoría de teorías sobre la Idea de Alma de los brutos.

Aunque, como ya hemos señalado en el Prólogo, nuestro objetivo no es realizar una teoría general sobre la Idea filosófica de *Alma*, debido a las exigencias que plantea este trabajo, sí que podemos esbozar ésta para entender con mayor corrección la problemática del *alma de los brutos* y la *racionalidad* atribuida a éstos. En el caso de esta polémica del siglo XVIII, y como acabamos de señalar, Pereira de Castro, siguiendo la estela de Feijoo, ha puesto en cuestión ciertos axiomas del árbol predicamental porfiriano, aunque por necesidad deba sostenerlo para su análisis. Tal posición, como decimos, les impide llegar a una visión evolucionista, *plotiniana*, en la que los distintos géneros se derivan unos de otros, sin tener un origen común, aunque sí un tronco.

Y es que los autores que propugnan la *racionalidad de los brutos* no pueden llegar a concebir tal situación, pues sus consideraciones les impiden llegar más allá de la representación *fenoménica* que se muestra en la aparente continuidad de los cuerpos inertes respecto a los cuerpos vivos, y de las plantas respecto a los animales. Para llegar a esta situación, es necesario disponer de una teoría celular, cuyo surgimiento supuso la descomposición de las partes *materiales* que formaban todos los cuerpos, inertes y vivos, los cuatro elementos tradicionales, en las partes *formales* (Gustavo Bueno, *¿Qué es la Bioética?* Pentalfa, Oviedo 2001, págs. 99 y ss.) de la Biología. De hecho, para elaborar una *teoría de teorías* de la Idea de Alma de los brutos, es necesario partir de las informaciones que nos ofrece la Biología y sus partes formales, las células, para intentar esclarecer lo que se llama el *Alma de los brutos*, al menos emparentada dentro de lo que la tradición filosófica denomina como *psique*, es decir, la vida psíquica.

Para ello, partiremos de las investigaciones de los biólogos Humberto Maturana y Francisco Varela, y su definición de *sistemas autorreferenciales* o

autopoiéticos. Según afirman los investigadores chilenos, existen tres órdenes de sistemas autorreferenciales. El sistema autorreferencial de primer orden, la célula, desarrolla una dinámica tal que su propia membrana permite las transformaciones dadas en su seno y participa de ellas. Las transformaciones son la condición de posibilidad de un borde, y el borde es la condición de posibilidad de las transformaciones (F. Varela y H. Maturana, *El árbol del conocimiento*. Debate, Madrid 1990, págs. 36 y ss.). Es decir, que los *sistemas autorreferenciales* de primer orden son las partes *formales* de la Biología, aquellas que pueden reconstruir el campo de esa ciencia. Es evidente que esta consideración implica también el supuesto básico de que, del *sistema autorreferencial* de primer orden, se puede evolucionar, biológicamente, a los sistemas autorreferenciales de segundo y tercer orden. Y es respecto a la evolución, como hemos señalado, donde se hace evidente que las doctrinas *espiritualistas* que defienden la racionalidad de los brutos quedan completamente varadas. Precisamente es al nivel de la evolución biológica donde podemos comprobar a juicio de Gustavo Bueno, la diferencia entre el *espiritualismo* y el *materialismo*:

El criterio más eficaz para distinguir, en el terreno ontológico-especial, el *materialismo* del *espiritualismo* es el criterio biológico: *materialista*, según este criterio, sería cualquier concepción filosófica que reconozca la necesidad del carácter corpóreo de cualquier tipo de viviente, lo que no implica que todo lo que es material haya de ser corpóreo o que todo lo corpóreo haya de ser viviente; *espiritualista*, según esto, será cualquier concepción filosófica que postule la posibilidad de la existencia de vivientes incorpóreos (Pelayo García Sierra, *Diccionario filosófico*. Pentalfa, Oviedo 2000, 95).

Asimismo, esta noción de sistema autorreferencial se considera en función de dos variables biológicas: se trata de la *ontogenia*, en tanto que cambio estructural de una unidad que no pierde su organización (referida al Mundo entorno del organismo), y la *filogenia*, en tanto que sucesión de formas orgánicas emparentadas secuencialmente por relaciones reproductivas (los seres unicelulares en el caso del sistema autorreferencial de primer orden), que logran su interacción y el acoplamiento estructural. Los propios Maturana y Varela definen los sistemas autorreferenciales como alternativa a las opciones *emergentistas*, que suponían el surgimiento de *lo vivo* de sus partes *materiales*:

Los científicos como Oparin y Haldane que se habían ocupado con la pregunta por el origen de la vida, no proponían en su enfoque experimental o teórico nada que pudiese servir como una caracterización de lo vivo. Asimismo, científicos como von Bertalanffy que insistían en considerar a los seres vivos como totalidades con un criterio sistémico, hablaban de una visión organísmica, y parecían considerar que lo central para comprender a los seres vivos, era tratarlos como sistemas abiertos procesadores de energía. Yo, en cambio, pensaba que lo central para explicar y comprender a los seres vivos era hacerse cargo de su condición de entes discretos, autónomos, que existen en su vivir como unidades independientes (Humberto Maturana, «Prefacio a» la segunda edición de Humberto Maturana y Francisco Varela, *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo dado*. Ed. Universitaria, Santiago de Chile, pág. 11).

Es decir, que la vía concebida por Maturana y Varela parece estar próximo a la que el materialismo filosófico denomina como *anamórfosis*: una *anamórfosis metamérica*, en lo referente al término formado como *sistema autorreferencial* de primer orden, que no se deduce de sus configuraciones físicas o químicas. Sin embargo, en lo referente a la formación de los *sistemas autorreferenciales* de segundo orden, es decir, los organismos pluricelulares, nos encontramos ante una *anamórfosis determinada*, o categorial, en tanto que tales transformaciones se atienen a los materiales de partida (los sistemas autorreferenciales de primer orden), y los presuponen («Anamórfosis» en Pelayo García Sierra, *Diccionario filosófico*, 94). Ese sería el caso de los seres vivos que pueden formarse por interacción de varias células, cuya recurrencia de acoplamiento hará que se produzca una nueva coherencia, la unidad metacelular, aunque las células participantes mantengan sus límites (F. Varela y H. Maturana, *El árbol del conocimiento*. Debate, Madrid 1990, págs. 75-76).

Idéntica *anamórfosis* se puede señalar en la formación del sistema nervioso central en los organismos pluricelulares. Éste sirve para la formación de las unidades autorreferenciales de *segundo orden*, que más adelante implicarán las interacciones sociales. Interacciones que también pueden, sin embargo, formarlas los insectos sociales, por medio de formas primitivas de comunicación como la *trofolaxis* o intercambio de sustancias químicas (H. Maturana y F. Varela, *El árbol del conocimiento*, págs. 158-159). En el análisis de los *conceptos conjugados* Conocimiento/Acción señalamos varios de estos problemas, como era el caso del reparto de roles en la vigilancia realizados por una manada de animales (olfatear, otear, &c.), que podemos considerar como referentes positivos de la Idea de *alma humana* y de la Idea de *Alma de los brutos* (H. Maturana y F. Varela, *op. cit.*, págs. 162-163). Estaríamos, por tanto, ante la formación de tres formas de vida por medio de distintos tipos de *anamórfosis*: el *sistema autorreferencial* de *primer orden*, la célula, el de *segundo orden* o *pluricelular*, y el de *tercer orden*, dotado de sistema nervioso central. A partir de él se seguirían produciendo las relaciones sociales, desde la *trofolaxis* de los insectos ya citada, hasta las más complejas relaciones etológicas, que incluirían al hombre.

Sin embargo, no pretendemos aquí desarrollar este apartado más allá de lo necesario. Simplemente bastaría con señalar que estos biólogos del conocimiento estiran sus pretensiones hasta el intento de explicar las más complejas relaciones del hombre, tales como la ética y la política, como derivadas de la interacción social de los miembros de un sistema autorreferencial de tercer orden. Así, en tanto que en esos sistemas se produce el acoplamiento social, Maturana y Varela apuestan por la posibilidad de que sea posible el irenismo entre toda la Humanidad, basándose en la fórmula del acoplamiento estructural entre humanos, lo que a su juicio evitaría la violencia y la fragmentación de grupos humanos, evitando así la violencia (*Ibidem*, págs. 200 y ss.). En palabras de los propios autores:

Todo acto humano tiene lugar en el lenguaje. Todo acto en el lenguaje trae a la mano el mundo que se crea con otros en el acto de convivencia que da origen a lo humano; por esto todo acto

humano tiene sentido ético. Este amarre de lo humano a lo humano es, en último término, el fundamento de toda ética como reflexión sobre la legitimidad de la presencia del otro (*Ibidem*, pág. 209).

No obstante, aunque ni Feijoo ni los propugnadores de su entorno, como es natural, llegaron a percibir este problema tal y como podemos plantearlo hoy, no cabe duda que muchas de las afirmaciones de estos autores son reconstruibles positivamente. Sin ir más lejos, la noción acerca de los brutos como seres dotados de *voluntad* y *entendimiento*, de la que el benedictino hace uso continuado en muchos de sus discursos, y que mantendrá a lo largo de los años, después de 1729. Si a ello sumamos la *Propugnación* de Pereira de Castro, que tiene unos intereses ideológicos *emic* (apología de los seres humanos esclavizados), pero *etic* analiza la relación entre hombres y animales, no cabe duda que esta consideración merece ser estudiada con detenimiento.

3. Los brutos como seres dotados de voluntad y entendimiento.

Una de las consecuencias de suponer a los brutos como seres racionales, y por lo tanto dotados de *voluntad* y no simplemente de apetitos, es suponer, aunque sea por la vía del fijismo y las cualidades genéricas, como ya señalamos en el caso de Pereira de Castro, que los comportamientos de hombres y brutos poseen la misma base, es decir, esa *voluntad* regida por un entendimiento. En los siglos XVII y XVIII, se cree poder explicar estas características por medio de la disciplina que algunos autores denominan como *Fisionomía*. Esta disciplina, popularizada por Le Brun alrededor de 1667, y desarrollada por otros autores como Lavater y sobre todo el jesuita Honorato Nicqueto (Víctor Antuña, *Medicina y Psicología en la primera ilustración española*, págs. 513 y 537), y recogida por el Padre Martín Del Río —de quien Feijoo pudo consultar sus *Disquisiciones mágicas*, como ya señalamos en anteriores capítulos; ver Víctor Álvarez Antuña, *Medicina y Psicología en la primera ilustración española*, págs. 533 y ss.—, supone que son los efectos del cuerpo los que producen alteraciones del alma. Sin embargo, Feijoo, en su discurso de 1733, titulado precisamente «Fisionomía», señala que esta disciplina no puede concebirse como las determinaciones del cuerpo sobre el alma (B. J. Feijoo, «Fisionomía», *TC*, V, 2º), sino como las expresiones del alma manifestadas en el cuerpo, teoría que se acerca muchísimo a la que Carlos Darwin expuso en su libro *La expresión de las emociones en los animales y el hombre* (Alianza, Madrid 1984. Traducción y prólogo de Tomás R. Fernández Rodríguez). Como señala Gregorio Marañón:

Los dos ensayos fisionómicos de éste contienen observaciones muy sagaces y una crítica serena del sentido fabuloso de esta pretendida ciencia. Feijoo advierte que hay dos artes fisionómicas: una, la falsa, «que hasta ahora ha sido admitida», la que después popularizó Lavater, y la otra, «la verdadera, en que ninguno había pensado hasta ahora». La falsa consiste en inducir de la morfología del individuo su estado anímico. La verdadera, la que él propone,

consiste en observar en el cuerpo los cambios que producen los afectos y pasiones. La cara es, pues —aclaramos nosotros— el espejo del alma en el sentido de que las mutaciones del alma se reflejan en la cara, pero no en el sentido que la conformación de la cara implique una determinada disposición de ánimo. En estas ideas de Feijoo se traduce, en germen, la teoría de la expresión de las emociones que un siglo después había de desarrollar Darwin. En tal sentido creo que es más legítimo considerar a Feijoo como vanguardia remota del gran naturalista inglés que no como antecesor del difuso y fantástico Lavater [Gregorio Marañón, *Las ideas biológicas del Padre Feijoo* (1ª edición 1934). Espasa Calpe, Madrid 1962, págs. 221-222. También lo señala así M. Fabbri, en «Feijoo y la nueva interpretación de la Fisionomía», en *II Simposio sobre el Padre Feijoo y su siglo*, Cátedra Feijoo (1981); págs. 347-354].

De hecho, como señala Tomás R. Fernández, la obra de Darwin supone que existe una herencia de estas emociones en tanto que son caracteres adquiridos, situación que se encontraría en la misma vertiente de Feijoo, en tanto que supone variabilidad respecto al ambiente. Aun así, esta consideración lamarckista no ha impedido que hoy día los etólogos hayan valorado enormemente la obra de Darwin como un importante precedente suyo (Ver Tomás R. Fernández, «Consideraciones preliminares» a Carlos Darwin, *La expresión de las emociones en los animales y el hombre* [1ª edición de 1871]. Alianza, Madrid 1984, págs. 7-34). Es de reseñar que también les une a Feijoo y a Darwin su desconfianza en la fisionomía, es decir, en el reconocimiento del carácter a través del estudio de la estructura permanente de las facciones. El inglés cita explícitamente a Le Brun, y también a autores posteriores al benedictino, como Camper, Carlos Bell y M. Moreau, para criticar su postura (Carlos Darwin, *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre* [1ª edición de 1871], págs. 33-40).

Precisamente Feijoo también rechaza ese estudio de las facciones a partir de sus experiencias con la problemática que señalan estos autores jesuitas: «El Padre Honorato Nicqueto, que goza la opinión de haber escrito de Fisionomía con más juicio y exactitud, que todos los que le precedieron, pone catorce señales de buen ingenio, que son: Carne blanda, cutis delgado, mediana estatura, ojos azules, o rojos, color blanco, cabellos medianamente duros, manos largas, dedos largos, aspecto dulce o amoroso, cejas juntas, poca risa, frente abierta, sienes algo cóncavas, la cabeza que tenga figura de mazo. Yo he visto, y tratado muchos hombres ingeniosos; pero en ninguno he encontrado este complejo de señas. ¿Cómo podrá, pues, la observación experimental asegurarnos de que hay alguna verdad en esta materia?» (*TC*, V, 1º, «Fisionomía», §. IV, 11).

a. La expresión de las emociones en hombres y brutos. La fisionomía.

Una vez descartada por Feijoo la tradicional definición de *fisionomía*, Feijoo se ve en la tesitura de plantear el *nuevo arte fisionómico*, en consonancia con lo señalado anteriormente. Veamos un fragmento de este discurso donde, por medio de Cicerón, señala su definición:

Es insigne un lugar de Cicerón para confirmar todo lo que vamos diciendo: *A cada movimiento del ánimo (dice) corresponde su particular semblante, sonido, y gesto. Es el rostro imagen*

del ánimo, índices los ojos; porque esta es una parte del cuerpo, que puede tener tantas significaciones y mutaciones, cuantos son los movimientos del ánimo. Omnis motus animi suum quemdam a natura habet vultum, et sonum, et gestum: animi imago vultus est, índices oculi; nam haec est una pars corporis, quae quot animi motus sunt, tot significaciones, et commutationes possit efficere, (lib. 3. De Oratote.) El pasaje es tan claro a mi propósito, que estarían por demás toda explicación o comentario (B. J. Feijoo, «Nuevo arte fisionómico», en *Teatro Crítico*, V, 3º, §. VII, 19).

Opinión del retórico que refrenda por medio de la cita de varios lugares de las Sagradas Escrituras:

Pero calle Cicerón, calle Séneca, callen todos los profanos, porque oigamos al Divino Oráculo de la Escritura: *Cor hominis immutat vultum illius, sive in bona, sive in mala* (Ecclesiastic. cap. 13): *El corazón del hombre inmuta su semblante*. Esto es, a cada afecto o pasión del ánimo corresponde algún especial movimiento en el rostro; y a cada movimiento especial, especial gesto o configuración (B. J. Feijoo, «Nuevo arte fisionómico», en *Teatro Crítico*, V, 3º, §. VII, 20).

Esta concepción de la fisionomía se encontraría muy cerca de la que presenta Darwin en su obra *La expresión de las emociones*, pues en ella se asocian las manifestaciones externas del rostro con determinadas actitudes del sujeto. Así, es paradigmática la explicación que señala el fruncimiento del ceño como señal de reflexión, meditación o malhumoramiento (Carlos Darwin, pág. 235). O las señales que indican rubor y vergüenza (B. J. Feijoo, «Nuevo arte fisionómico», *TC*, V, 3º, §. III, 9), que son perceptibles, según Darwin, incluso en los humanos de piel oscura:

Varios observadores dignos de crédito me han asegurado haber visto en los rostros de los negros algo parecido al rubor en circunstancias que lo habrían provocado en nosotros, aun cuando su piel era de un tinte negro-ébano. Algunos lo describen como un enrojecimiento oscuro, pero muchos dicen que la negrura se hace más intensa. Un aumento en el flujo de sangre en la piel parece aumentar de algún modo esa negrura y, así, ciertas enfermedades exantemáticas en los negros hacen que las zonas afectadas parezcan más negras en vez de enrojecer como ocurre en nuestro caso (Carlos Darwin, pág. 324).

De hecho, existe la concepción, en la *Fisionomía* más convencional, de que los rasgos han de ser comparados en proceso analógico deductivo que relacione al hombre con los demás animales (B. J. Feijoo, *TC*, V, 2, §. II, 4-5. También Víctor Álvarez Antuña, *Medicina y Psicología en la primera ilustración española*, pág. 525). En el caso de Feijoo, éste no señala más que algunos casos generales y el concepto ciceroniano de que todas las afecciones del *alma* tienen su reflejo en el cuerpo, pero no aporta una ley o leyes generales que permitan interpretar tales gestos (señala el benedictino: «He propuesto la idea general, y fundamentos del nuevo Arte Fisionómico, para que pueda cultivar este terreno quien tenga más ocio, y más comercio con el mundo que yo; pues es materia ésta que pide necesariamente dos cosas: mucho comercio con el mundo, para hacer observación en muchos individuos; y mucha reflexión para cotejar las señas con los significados. A mí me falta uno y otro. Comunico muy poco con los

hombres, y me llaman la atención otros muchos asuntos». *TC*, V, 3º, §. VII, 24). Sin embargo, Darwin, en su famoso libro, señala tres principios básicos sobre las emociones:

I. Principio de los hábitos útiles asociados. Ciertas acciones complejas son de utilidad directa o indirecta bajo ciertos estados de la mente, en orden a aliviar o satisfacer ciertas sensaciones, deseos, &c., y cada vez que se provoque este estado de ánimo, aunque sea de un modo débil, habrá una tendencia a realizar los mismos movimientos en virtud de la fuerza del hábito, aun cuando en ese instante carezcan de la menor utilidad (Carlos Darwin, pág. 60).

II. Principio de la antítesis. Ciertos estados de la mente conducen a ciertas acciones habituales que son de utilidad, tal como establece nuestro primer principio. Ahora bien, cuando se provoca un estado de ánimo directamente opuesto hay, una fuerte e involuntaria tendencia a ejecutar movimientos de naturaleza del todo contraria, aun cuando no encierren utilidad alguna (Carlos Darwin, *ibidem.*).

III. Principio de las acciones debidas a la constitución del Sistema Nervioso, con total independencia de la voluntad y en cierta medida independientes también del hábito. Cuando el sensorio es excitado con intensidad se genera un exceso de fuerza nerviosa, la cual es transmitida en ciertas direcciones concretas que dependen de la peculiar conexión de las células nerviosas, y en parte del hábito, aunque también puede ocurrir, según parece, que se interrumpa el suministro de fuerza nerviosa. Entonces se producirán efectos que reconocemos como expresivos. En aras de la brevedad este tercer principio puede denominarse «principio de la acción directa del sistema nervioso» (Carlos Darwin, págs. 60-62).

Así, es significativo que Darwin, en su libro *La expresión de las emociones en los animales y el hombre* utilice conceptos propios de la escolástica, tales como sensibilidad común o sensorio, considerado como el lugar en el que se reciben las impresiones que llegan al sistema nervioso, como bien sabemos de nuestros estudios en capítulos anteriores. Tomás R. Fernández, traductor del texto darwiniano, realiza alusión a esta cuestión, aunque su breve recorrido histórico sobre el concepto comienza en Descartes, lo que le impide incorporar la perspectiva de la filosofía escolástica:

Tomando una referencia clave en la época moderna, Descartes colocaba el sensorio en la glándula pineal (el epítalamo), una estructura impar o unitaria del cerebro que se adecuaba, a su juicio, bastante bien para relacionarse con un alma que no tiene partes. El desarrollo histórico de la Fisiología fue desbaratando ya en el siglo XVIII esa idea animista porque las experiencias con la médula espinal (sobre todo Whytte) demostraron poco a poco la capacidad que ésta tiene para reaccionar también de forma independiente ante estímulos externos, lo cual implicaba una capacidad sensorial» [...] Pero en la década de los 50 Pfüger defiende en una famosa polémica con Lotze que en la médula no sólo hay sensibilidad sino también conciencia, pues de lo contrario no se explican, por ejemplo, ciertos reflejos adaptativos de una rana decapitada (experiencias que Darwin cita en este mismo capítulo) que parecen encerrar un propósito voluntario (Carlos Darwin, pág. 60, Nota de Tomás R. Fernández. Obsérvese que la concepción de Lotze se aproxima mucho a la cartesiana, que considera los movimientos de los brutos como resultado de sus partes *materiales*. En párrafos anteriores ya realizamos la crítica al estudio de los movimientos de un ser vivo al que se le ha extirpado el cerebro como inadecuados para explicar la Idea filosófica de *Alma*).

No obstante, y prosiguiendo con la referencia de Lotze señalada por Tomás R. Fernández, existen algunos movimientos atribuibles a los brutos, que sin

embargo servirían para considerarlos como si fueran máquinas. De hecho, la doctrina que señala que en la médula espinal no sólo hay sensibilidad sino también conciencia, se asemeja mucho a la cartesiana; concepción que implica analizar, en consecuencia, los movimientos de los brutos como resultado de sus partes *materiales*. En párrafos anteriores ya realizamos la crítica a la concepción de los movimientos de un ser vivo al que se le ha extirpado el cerebro como inadecuados para explicar la Idea filosófica de *Alma*, pues esos experimentos trabajan al nivel de las *partes materiales* del animal, que no pueden reconstruir el propio ser vivo, sobre todo si éste ha fallecido.

De hecho, ciertas conductas animales que señala Darwin en su obra, pueden ser consideradas a la luz de lo que Gómez Pereira denominaba como mecanismos de *simpatía* y *antipatía*, como reconoce Tomás R. Fernández, quien sin embargo no señala el origen antiquísimo que les atribuye el benedictino Feijoo —«Son voces Griegas que aunque ya vulgarizadas, siempre se quedaron Griegas, porque nada explican» («Simpatía y Antipatía», *TC*, III, 3º, §. III, 9):

Darwin utiliza aquí, y en otros lugares de su obra, el concepto de «simpatía» entre diversos grupos de músculos. La teoría de las simpatías se desarrolló sobre todo en el siglo XVIII y desembocó precisamente en la extensión del *sensorio común* más allá del cerebro. El problema con que se enfrentaba era explicar la acción coordinada de grupos diferentes de músculos en animales decapitados [...] o en fetos anencefálicos. Si no es el cerebro el responsable de la coordinación habría dos soluciones básicas: o suponer que los nervios se comunican en la periferia (anastomosis nerviosas) o extender el sensorio más allá del cerebro haciendo a la médula la responsable de dichas coordinaciones (Carlos Darwin, pág. 146. Nota de Tomás R. Fernández).

No obstante, y aunque esta explicación de simpatías y antipatías nos sitúe nuevamente en las coordenadas del cartesianismo, y por lo tanto en una explicación de la conducta animal de corte metafísica, sí que es necesario señalar, siguiendo a Darwin, que «el principio de la acción directa del sensorio sobre el cuerpo debido a la constitución del sistema nervioso, y por supuesto con independencia de la voluntad, ha tenido gran influencia en la determinación de muchas expresiones» (Carlos Darwin, pág. 109). Es decir, que muchas de las conductas que se consideran racionales son en realidad producto de una serie de procesos dados en el sistema nervioso, obtenidos por mecanismos de adaptación filogenética del animal:

Los perros se rascan a sí mismos con un rápido movimiento de una de sus patas traseras, y cuando rascamos su lomo con un palo es tan fuerte el hábito que no pueden evitar rascar con rapidez el aire o el suelo de un modo inútil y cómico (Carlos Darwin, pág. 75).

En este sentido, podrían entenderse las afirmaciones de Gómez Pereira acerca de lo innecesario que resulta el conocimiento en los brutos:

Podría reseñar numerosas plantas que rehuyen algunas tierras en las que son plantadas, observándose que perecen como si estuviesen consumidas por una epidemia, [...] Incluso no se podrá negar (a no ser que alguien esté mal de la cabeza) que se cree que ciertos árboles,

y otras plantas, que viven con alma nutritiva, evitan el alimento conveniente, e, incluso, las que se ven obligadas a ascender a las más altas cimas, rechazan lo nocivo y lo inconveniente. También las facultades naturales de los animales que aceptan, o expulsan, —fin al que consagran su vida (según dicen) para atraer lo que les conviene y rechazar lo que no les conviene—, sin requerir su deseo ningún conocimiento (Gómez Pereira, *A. M.*, pág. 206).

Sin embargo, los supuestos de Pereira, así como los de autores posteriores que sostienen similares afirmaciones, están sostenidos bajo la pretensión de que no son los propios brutos los que actúan, sino la configuración de sus partes *materiales* (M_1), a través de la destilación de *espíritus animales* acumulados en los ventrículos del cerebro los que provocan la contracción articular (Carlos Darwin, pág. 99. Nota de Tomás R. Fernández). Esto queda en evidencia cuando se supone que los mecanismos de adaptación filogenética se expresan por medio del sistema nervioso que, como señalan Maturana y Varela, es un postulado de constitución de los sistemas autorreferenciales de primer orden, y por lo tanto de una vida corpórea individual (M_2), detalle que es señalado por Tomás R. Fernández en sus comentarios a *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre* (*Ibid.*).

Ahora bien, una vez comprobada la necesidad de vida subjetiva en los animales para entender su semejanza respecto a los humanos, lo que realmente interesa de estas referencias es su uso a la hora de explicar las concepciones feijonianas sobre la cuestión. De hecho, en una cita del «Nuevo arte fisionómico», Feijoo supone que *los hombres imitan los semblantes de los brutos* en algunas de sus expresiones:

Este texto del Eclesiástico nos puede servir de clave para explicar otros de la Escritura, que alegan a su favor los profesores de la vulgar Fisionomía, cual es aquel de los Proverbios: *In facie prudentis lucet sapientia*: En el semblante del sabio luce su sabiduría. Y el otro del libro del Paralipómenon, donde hablando de aquel socorro de Soldados valentísimos, que de Gaddi, o del Tribu de Gad fueron a asistir a David cuando estaba escondido en el desierto; para significar que en el rostro tenían estampada la fortaleza del cuerpo y del ánimo, se dice que sus caras eran como caras de Leones: *Facies eorum quasi facies Leonis*.

El primer texto no significa otra cosa, ni los Expositores lo entienden de otro modo, sino que en el rostro del hombre prudente se ve aquella compostura y modestia que dicta la discreción; y esta modestia especialmente brilla en los ojos, como se colige de lo que se sigue en el mismo texto: *Oculi stultorum in finibus terrae*: Los ojos de los necios andan vagueando por los términos de la tierra. Ve aquí una señal Fisionómica muy buena. Un mirar tranquilo, oportuno, que sólo se determina a los objetos precisos, significa un ánimo quieto, sereno, y cuerdo. Al contrario, un mirar inquieto, vago, travieso, que en ningún objeto para, sino que por todos discurre, significa imprudencia y ligereza de ánimo.

El segundo texto parece, atendido según la corteza, oportunismo para comprobar aquella regla Fisionómica, que de la semejanza en las facciones, con alguna especie de brutos, colige semejanza en las cualidades. Pero constando el contexto, que aquel socorro constaba de algunos millares de hombres, ¿no es cosa ridícula pensar, que en una Tribu sola se habían de hallar tantos, cuyos rostros imitasen las facciones del León? ¿Y que sólo esos se inclinasen a seguir el partido de David, como si la cara leonina tuviese alguna conexión con el designio de socorrer a un perseguido, cual lo era entonces David de Saúl? El sentido, pues, natural del texto es, que aquellos Soldados en la constante firmeza del aspecto mostraban la intrepidez y la fortaleza del ánimo, al modo que en el León se observa lo mismo (B. J. Feijoo, «Nuevo arte fisionómico», en *Teatro Crítico*, V, 3º, §. VII, 21-23).

Este texto es muy revelador y plenamente coherente con lo que se señala en el discurso «Racionalidad de los brutos». De hecho, si los animales son seres dotados de voluntad e inteligencia, también habrán de ser capaces de mostrar los sentimientos de su alma en el exterior de su cuerpo. Así lo manifiesta en «Racionalidad de los brutos» Feijoo:

Quando están dos perros, o un perro, y un gato amenazándose a reñir, se nota en ellos cierto género de perplejidad sobre si acometerán, o no. Ya se avanzan, ya se retiran; y según los dos afectos de ira, y miedo los impelen, o los refrenan; ya forman propósitos, ya los retractan, hasta que ganando el viento una de las dos pasiones, o determinan la acometida, o la retirada (B. J. Feijoo, *TC*, III, 9º, §.VII, 52-53).

Situación que señala Darwin precisamente a propósito de los animales que se encuentran en disposición de atacar a otros: «Cuando un animal va a atacar a otro o cuando tiene miedo de otro, se las arregla a menudo para aparecer terrible, erizando el pelo y haciendo aumentar de ese modo el volumen aparente de su cuerpo, enseñando los dientes, blandiendo los cuernos o profiriendo fieros sonidos» (Carlos Darwin, pág. 89), el perro alza las orejas y la cola, &c. (Carlos Darwin, pág. 139). Asimismo, también se verifica el principio de *antítesis* cuando un gato muestra su afecto a sus amos: el pelo se le eriza igual que cuando se encuentra en disposición de atacar (Carlos Darwin, pág. 149). Más detalles a favor de esta consideración los aporta Darwin respecto al principio de asociación. Así, un ternero, si mama una sola vez de su madre, ya no quiere mamar artificialmente (Carlos Darwin, pág. 63).

No obstante, y aunque muchos de los movimientos que aparecen en el muestrario de Darwin pueden ser considerados como maquinales, lo que aquí nos interesa es ver cómo Feijoo, y su defensor Pereira de Castro, fueron capaces de comprobar cómo existe una continuidad entre las expresiones de los brutos y las de los hombres. El suponer que hay continuidad en las expresiones de las facciones humana y animal, implica que podemos mantener una relación simétrica con los animales, e incluso considerarlos capaces de acecharnos, perseguirnos, &c. En el caso que señala Feijoo sobre el León y la tribu de guerreros dispuestos a seguir el partido del Rey David, es interesante analizar detalladamente su argumentación. Como vemos, el objetivo de Feijoo es refutar cierto oportunismo interpretativo, capaz de considerar que se cumple una regla *fisionómica* que señala que, la semejanza en las facciones con los brutos, colige semejanza en las cualidades de los hombres y los citados animales.

Sin embargo, Feijoo, al señalar el contexto, en el que se encuentran miles de hombres dispuestos a socorrer a David, resulta imposible que se encontrasen tantos individuos que imitasen en sus rostros las facciones del león. Es más, de la presunta *facción del león* no se colige que los miembros de la tribu hayan comprendido que deban seguirle, pues esa operación requeriría del lenguaje doblemente articulado que se usa para comprender el problema. Por lo tanto, el sentido más correcto del texto citado por Feijoo es que los soldados, al contemplar la firmeza y fiereza del aspecto de David, ellos mismos se contagiaban

de la intrepidez y la fortaleza del ánimo, al modo que un León también puede despertar admiración, miedo o angustia en el hombre que le contempla y que, presumiblemente, será devorado por el animal.

b. El problema de la existencia de discurso en los animales.

Como hemos visto a lo largo de todo este trabajo, las doctrinas que aquí intentan defender la *racionalidad de los brutos* lo realizan desde una perspectiva tradicional, ajena a los avances de la teoría de la evolución que surgiría en el siglo siguiente. Por eso mismo, todos ellos se habían encontrado con una dificultad insalvable: la inexistencia de lenguaje articulado en los animales. De hecho, el caso de Feijoo, aunque les reconozca a los brutos cierta inteligencia, está claramente limitado por la cuestión del lenguaje y la adquisición de los conceptos universales, que no estarían al alcance del animal como hemos visto. Así, para el beneditino, los únicos razonamientos que podrían realizar los brutos estarían al nivel de la lógica material, a saber: los argumentos *a simili* (similares al condicionamiento operante que señala el conductismo) y el argumento del trívio *a sufficienti partium enumeratione*. De esta forma responde a la segunda objeción que se plantea el propio beneditino respecto a la racionalidad de los brutos:

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

Es evidente que, si el problema del conocimiento se basaba, en la filosofía escolástica, en la distinción entre la *aprehensión* o simple recepción de la especie sensible, y el *juicio* o adhesión a la *proposición lingüística* formada a partir de dicha sensación (que en Pereira sería simplemente el proceso juicio/sentimiento), si se pudiera demostrar que los animales poseen lenguaje, toda la teoría clásica del conocimiento se desmoronaría por completo. Por eso, Pereira de Castro, obrando en consecuencia dentro de su propio esquema escolástico, señala la posibilidad de que exista juicio sobre los objetos corpóreos:

Para que v.m. vea la fuerza de mi respuesta, y la falacia de su argumento, mudada, la materia, lo quiero retorcer; para lo que supongo lo primero con Ledesma, que la potencia cognoscitiva de los Brutos conoce por *aprehensión*, que es un acto estúpido, y

suspensivo, que se termina al objeto, aprehendiéndole simplemente, esto es; presentándose sin composición, sin afirmar, o negar de él cosa alguna: y que conoce también por *juicio*, esto es; por una enunciación, o acto compositivo, positivo, con que su potencia cognoscitiva se termina al objeto; no estúpidamente, pero afirmando de él alguna cosa, o negándola.[...] Franco aprueba el llamar juicios a los actos de las potencias materiales cognoscitivas (*tract. de Anima p. m. 294*). Ni pueden dejar de ser aprehensiones, o juicios. Porque, o los Brutos conocen suspensivamente, o certificándose de lo, que conocen. Si lo primero: conocen por aprehensión, que es acto suspensivo: si lo segundo; conocen por juicio, o intuio, que es acto certificante. Supongo lo segundo con v. m. que la Lógica, aunque principalmente dirige el discurso, también dirige, y tiene por objeto inmediato la aprehensión, y el juicio. Esto supuesto, digo, que según su argumento *supra*, el juicio, con que el perro conoce su dueño v. gr. es de la misma clase, y orden del juicio de los hombres. Vamos a mostrarlo (*PRB*, §. XXVI, 201).

No obstante, en el Capítulo 10 ya contemplamos la aporía de intentar conocer, por medio de un *logos* supuesto inmaterial, los objetos materiales que percibimos. Pensamos no obstante, que si Pereira de Castro y Feijoo señalaron como objeto de conocimiento del bruto los objetos *reales*, situados a *distancia apotética*, es necesario que tales objetos sean conocidos de igual forma por todos los seres dotados de voluntad y entendimiento. Por lo tanto, que la percepción de los objetos, tanto en hombres como en brutos, sólo pueda terminarse a objetos que posean «física y real existencia» (*PRB*, §. VIII, 53), y que el conocimiento de tales objetos requiera de otros dos actos distintos, que incluyen juicio y deliberación, para decirlo en las palabras exactas utilizada por Pereira de Castro, ha de suponer que ambos —hombres y brutos— disponen de capacidad para expresar estos conocimientos, es decir, ambos poseen lenguaje.

Sin embargo, hoy día ilustres lingüistas siguen señalando el lenguaje como algo privativo del hombre respecto a los animales, siguiendo la tesis de San Agustín que identifica la razón con el lenguaje humano y que mantuvo Descartes, como sostiene Chomsky:

Se ha mostrado, creo, con toda claridad que, para llegar a entender cómo el lenguaje se usa o adquiere, debemos abstraer para su estudio separado o independiente un sistema cognoscitivo, un sistema de conocimientos y creencias, que se desarrolla en los primeros años de la infancia y que opera en concurrencia recíproca con muchos otros factores determinando los tipos de comportamiento lingüístico accesibles a la observación; para introducir un término técnico, debemos aislar y estudiar el sistema de la *competencia lingüística*, que está en la base del comportamiento y lo fundamenta, pero que no se realiza de un modo directo o simple en el comportamiento. Y ese sistema de la competencia lingüística es cualitativamente distinto de todo lo que puede describirse en términos de los métodos taxonómicos de la lingüística estructural, los conceptos de la psicología fundada en la relación E-R o las nociones desarrolladas dentro de la teoría matemática de la comunicación o la teoría de los autómatas simples (Noam Chomsky, *El lenguaje y el entendimiento*. Planeta Agostini, Barcelona 1992, pags. 21-22).

Siguiendo con sus tesis cartesianas, Chomsky señala que, a consecuencia de convertir a los animales en máquinas, Descartes señalaba como propias del hombre las facultades del entendimiento y la voluntad, características que ninguna máquina —ningún animal diríamos nosotros—, puede llegar a poseer:

También Descartes llegó muy pronto a la conclusión de que el estudio del entendimiento nos pone ante el problema de explicar cierta cualidad de la complejidad, y no meramente determinado grado de complejidad. Creyó haber demostrado que la razón y la voluntad, las dos facultades fundamentales del entendimiento humano, suponen capacidades y principios que no pueden atribuirse ni siquiera al autómatas más complejo (Noam Chomsky, *El lenguaje y el entendimiento*, pág. 24).

Y así, en consecuencia, la posesión de lenguaje sólo es característica humana, quedando descartados los animales:

De hecho, Descartes sostuvo que el único indicio que nos permite asegurar que otro cuerpo posee el entendimiento propio del hombre y que no es un mero autómatas es su capacidad de usar el lenguaje de un modo normal; y añadió que dicha capacidad no puede hallarse en un animal o en un autómatas provisto, en otros respectos, de una inteligencia aparente muy superior a la de un ser humano, y eso aun en el caso de que semejante organismo o máquina dispusiera lo mismo que un ser humano de los órganos fisiológicos necesarios para la producción del habla (Noam Chomsky, *El lenguaje y el entendimiento*, pág. 25).

Ahora bien, como podemos comprobar, el lingüista norteamericano se mueve dentro de las coordenadas propias de la tradición espiritualista asumida por San Agustín —y, en consecuencia, por Descartes— que identifica el lenguaje con el pensamiento abstracto, segregado de sus operaciones materiales, corpóreas, que le sirven de base, ya sean sus vocalizaciones o sus gesticulaciones. Desde el punto de vista espiritualista, y dado que no podemos saber qué está pensando un hombre o un animal, habría que suponer el absurdo de que el animal razona igual que el hombre, por medio de lenguaje abstracto —el famoso *paralogismo de la psicología comparada* que formuló Uexküll—. De hecho, en la propia polémica sobre la *racionalidad de los brutos* se cuestiona esta visión. ¿Por qué el único lenguaje existente ha de ser el de las abstracciones, es decir, el *logos* tradicional?

El Doctor Martín Martínez, en su *Filosofía Escéptica*, parece apercibirse de la posibilidad de un lenguaje en los brutos que sea puramente gestual. Como respuesta al *Aristotélico*, que niega el lenguaje a los brutos —«Pero los Brutos, aunque obran con algún conocimiento cosas muy prodigiosas, se diferencian en mucho de nosotros, pues ni se explican, ni se entienden, ni tienen idioma con que comunicarse sus pensamientos, como los hombres» (*Filosofía Escéptica*, pág. 284)—, el *Escéptico* señala que la racionalidad no se limita a la explicación por medio de palabras articuladas, pudiendo existir idioma en los brutos que sea simplemente gestual:

Escéptico. El explicar por palabras los pensamientos, es cosa muy accidental a la racionalidad: pues los hombres mudos piensan; y con todo, que no se expliquen, no dejan de ser racionales. Cuanto, y más, que los Brutos tienen su especie de idioma natural, con que se entienden, y explican (si es que la suya puede llamarse explicación, e inteligencia) las Gallinas llaman a sus Pollos, para darles sustento: los Pájaros se avisan, donde hay abundante granero: el Gallo tiene su especial frase, para dar a entender a su familia, que anda algún enemigo en su gallinero: los Perros, y Gatos explican sus pasiones con varios géneros de aullidos; y yo conocí un amigo mío tan curioso, y observativo, que entendía su idioma, y discernía en sus riñas por el

maullido la frase del vencido, y el vencedor, la del celoso, y el afortunado (lo cual enunciaba sin verlo, y saliendo a verlo, se reconocía ser verdad). [...] Y supuesto, que ellos tengan conocimiento, e idea de las cosas, ¿de dónde nos consta, o cómo podréis probar, que no tienen algunos sonidos inventados (a nosotros inteligibles) para darse a entender sus ideas? (Martín Martínez, *Filosofía Escéptica*, págs. 284-285).

Como vemos, y aunque Martínez acaba introduciendo la posibilidad de sonidos articulados que sirvan para comunicarse entre los animales, el médico madrileño ha señalado la posibilidad del lenguaje en los brutos, por analogía con los hombres mudos, quienes tendrían que gesticular para hacerse entender. Esta vía de la gesticulación para comprender el origen del lenguaje ha sido estudiada recientemente por el matrimonio Gardner y Roger Fouts, entre otros. El objetivo de sus estudios era comprobar si los chimpancés son capaces de adquirir lenguaje, y el éxito de sus experimentos ha servido para derribar por completo la distinción tradicional del hombre y los animales amparándose en la capacidad lingüística de los primeros y la incapacidad de los segundos. Asimismo, esta capacidad lingüística implicaría que los brutos han de poseer un conocimiento acerca de la realidad que les rodea, por mucho que otros gremios del saber se empeñen en negar lo contrario.

Precisamente este hallazgo fue logrado por los Gardner librándose del prejuicio psicologista que concibe el lenguaje como algo puramente interiorizado, propio del «Yo» de la tradición metafísica occidental (San Agustín, Descartes, &c.). Se dieron cuenta que, a pesar de no poder articular más que cuatro palabras con dificultades, la chimpancé Vicki, con la que había experimentado anteriormente K. Hayes, gesticulaba al pronunciar cada una de ellas. Por lo tanto, pensaron ellos, el lenguaje de los sordomudos, en este caso el *Ameslan* (*American Sign Language*), podría servir para probar la existencia de racionalidad en otra chimpancé usada para los experimentos, Washoe. Y, ciertamente, por medio de un denodado estudio y trabajo con esta chimpancé, lograron probar que el lenguaje no depende de una cualidad fonadora solamente, sino de los gestos y operaciones manuales (Eugenio Linden, *Monos hombres y lenguaje*. Alianza, Madrid 1985, págs. 29 y ss.).

Incluso Roger Fouts fue capaz de refutar todas las críticas que teóricos de la lingüística, como Bellugi y Bronowski, formularon acerca de la incapacidad lingüística de Washoe. Estos últimos se referían a la incapacidad del chimpancé para reconstruir su mundo simbólicamente, así como para «reificar» la experiencia, manipulando los símbolos como si fueran objetos (Eugenio Linden, *op. cit.*, págs. 61-70). Sin embargo, esta crítica, que implica la necesidad de utilizar correctamente las relaciones sintácticas para después reconstruir su significado, supone incluir a Washoe entre los hombres, pues la chimpancé demostró comprender las relaciones semánticas, y esto obliga a admitir, en consecuencia, que ha de poseer sintaxis. Precisamente, frente a los lingüistas, R. Fouts recibía el «apoyo» de antropólogos como Gordon Hewes, que argumentaban a favor de la prioridad del lenguaje gestual para comprender más tarde el lenguaje articulado y hablado.

No podemos reconstruir aquí toda esta polémica, que rebasa los objetivos de nuestro trabajo, pero sí podemos señalar que los datos a favor de tal postura se muestran aplastantes: se sabe que el niño sordo aprende su primer signo antes de que el niño normal diga su primera palabra. Desde este punto de vista, pensar en el innatismo del lenguaje, sin antes haber manejado herramientas o gesticulado, resulta totalmente inverosímil. De hecho, se ha podido comprobar que el uso del lenguaje vocal es muy posterior al lenguaje gestual. Que éste decayese en desuso y fuera sustituido por el doblemente articulado se ha debido a dos factores concretamente: la escasez de vocabulario del gestual (no supera las 1500-2000 palabras) y la presión selectiva de una conducta sobre la otra (Eugene Linden, págs. 73 y ss.).

Incluso se ha comprobado que Washoe, Lucy y sus demás compañeros de experimento son capaces de realizar todas las funciones lingüísticas sin necesidad de interacción humana alguna, pues muchos autores pensaban, y aún siguen pensándolo hoy, que los chimpancés del experimento realizaban sus increíbles maniobras sin conocimiento del propio dominio lingüístico (H. Maturana y F. Varela, *El árbol del conocimiento*, págs. 185-187), siendo incluso capaz de improvisar signos nuevos. Por ejemplo, cuando Washoe contempla en una revista la fotografía de un tigre, dibuja el signo «gato». Los chimpancés serían, por lo tanto, capaces de rememorar signos y de representarse imágenes (*Ibid.* pág. 109). Pero no sólo los chimpancés, sino también los roedores en las famosas prácticas conductistas de los laberintos son capaces de mostrar capacidad de aprendizaje. Los etólogos han probado que el roedor, una vez ha recorrido el laberinto correctamente, es capaz de resolverlo en todas las ocasiones, incluso cuando se cambian los ángulos de sus esquinas, sin necesidad de refuerzo alguno (Ireneo Eibl-Eibesfeldt, *Etología. Introducción al estudio comparado del comportamiento*. Omega, Barcelona 1974, pág. 309).

Si volviéramos a exponer aquí los cuatro tipos de movimientos atribuibles a los brutos por Gómez Pereira, veríamos cómo todo el edificio construido durante el siglo XVI comienza a mostrarse incapaz para analizar estos fenómenos. Desde la famosa argumentación de Gómez Pereira acerca de la importancia del conocimiento en el hombre para romper el esquema mecánico (casi conductista), hasta sus apreciaciones sobre los movimientos animales, todo el esquema parece ser inconsistente. El *logos* o el conocimiento obtenido por medio de esa sustancializada *Idea de alma racional* ya no es un motivo de diferencia entre los hombres y los animales. Los tipos de movimiento propuestos por Pereira fracasan, pues el esquema estímulo-movimiento falla cuando el animal se acostumbra al lugar en el que se mueve, sin necesidad de refuerzo alguno (caso de la rata en el laberinto ya señalado). Los chimpancés son capaces de utilizar símbolos memorizados para crear otros signos nuevos, y por lo tanto su repertorio de movimientos supera las conductas *raciomorfas*, o el *instinto*, para utilizar un término más clásico.

Es más, en el contexto de estos hallazgos hemos de señalar también, paralelamente a las capacidades de los simios para utilizar el lenguaje gestual, su

adquisición, sin la presencia directa de ningún investigador humano, de *cultura* o patrones de aprendizaje susceptibles de enseñanza y de transmisión de miembros de un clan a otro. Así lo constata Tomás Fernández cuando señala que «Todos los indicios que nos ha proporcionado el nacimiento de la moderna Etología tienden, por el contrario, a hacernos pensar que lo difícilmente sostenible es la creencia en el privilegio humano de la Cultura» [Tomás R. Fernández, «Culturas animales», en *El Basilisco*, nº 1 (1ª época) (1978); pág. 19]. Ejemplos como el de los macacos que son capaces de transmitir por aprendizaje la conducta de lavar boniatos, asimilada en varios periodos —primero al nivel de la imitación: uno de los individuos experimenta y aprende la conducta, y los jóvenes de su misma edad la asimilan por imitación; más adelante, tal conducta se aprende por transmisión familiar, una vez que las madres la adquieren de sus hijos (Tomás R. Fernández, «Culturas animales», págs. 26-27).

De hecho, esta adquisición probaría que los brutos, en contra de quienes les consideran uniformes en su modo de obrar, aprenden de la experiencia, como responde Feijoo a propósito de esa primera objeción que se señala en contra de la *racionalidad de los brutos*, cuando se dice que los brutos son unos más mansos y otros más fieros, capaces por lo tanto de aprender y diferenciarse en su propia estructura ontogenética (B. J. Feijoo, *TC*, III, 9, §. VII, 46). No obstante, estas consideraciones nos sitúan ya en un nivel donde hemos de concretar la distinción entre hombres y animales, ya que si suponemos que los animales también son capaces de manejar símbolos, son capaces de aprendizaje, y también capaces de adquirir conocimientos, como señalan el benedictino Feijoo, Pereira de Castro junto a otros autores de la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri, y nosotros, aunque desde perspectiva distinta, consideramos que también son capaces de todo ello, hemos de señalar las diferencias auténticas entre hombres y animales, y desde qué enfoque debemos tratarlas. Todo ello lo realizaremos en la parte final de nuestra obra.