

Capítulo 7

La influencia de Feijoo en Portugal. El Alma de los Brutos en la Filosofía portuguesa del siglo XVIII

«En el siglo XVIII se entabló en la península una lucha pertinaz entre el antiguo escolasticismo y las doctrinas que a la sazón imperaban en la vecina Francia. [...] Las Recreaciones filosóficas del P. Teodoro de Almeida, forman un gran número de tomos, que por su espíritu general y el propósito que los inspiraba, hacen que su autor pueda ser considerado como el Feijoo portugués. También aparecían como novadores el P. Tosca en su Compendio de filosofía, D. Gregorio Mayans en sus Instituciones de filosofía moral. Arteaga en sus Investigaciones de la belleza ideal, Pereira en su Teodicea, [...]» Luis Vidart Schuch.

1. Las distintas facciones implicadas en la problemática. Sus doctrinas correspondientes.

Una vez estudiada la situación histórica en la que se encontraba Portugal en el entorno de la discusión sobre los brutos, que no es otra que la que condicionaba el entorno de Miguel Pereira de Castro Padrao a mediados del siglo XVIII, conviene mostrar y exponer, si acaso brevemente, las doctrinas filosóficas que surgieron al calor de ese ambiente. Lo más importante es comprobar cómo se correspondían y se repelían entre sí las doctrinas defendidas por la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri y la Compañía de Jesús, principalmente, ya que eran las dos órdenes más implantadas institucionalmente en Portugal entonces.

Por lo tanto, se trataba de las órdenes más importantes de la época, y además mantenían compromisos dispares: por un lado, la Orden jesuítica, más implantada que el resto, con influencia en la astronomía y crítica ante la enorme esclavitud existente en Portugal, así como con el despotismo ilustrado imperante tras la muerte de Juan V, lo que les llevó a caer en desgracia sistemáticamente en toda Europa y ser disueltos por Bula papal. Desgracia que, como vimos, comenzó con las turbias maniobras del Marqués de Pombal.

Por otro lado, los Oratorianos, competidores acérrimos de la Compañía en todo lo referente a la enseñanza, aunque más indiferentes en la temática de la esclavitud, para la que no parece haber referencia alguna en sus aulas o en sus obras, al menos de la forma en la que los jesuitas la criticaban. Es más, los Oratorianos nunca destacaron como orden que organizase misiones en América o en algún otro lugar. Podríamos decir que los miembros de la Congregación de

San Felipe Neri eran una orden *moderna*, en el sentido que algunos defensores del *retraso histórico* la calificarían, frente a la labor evangelizadora, en tanto que unida a una presunta teología de corte medieval, que realizaban los jesuitas. Sin embargo, esta perspectiva parece un tanto simple bajo estos enunciados. ¿Cuáles eran las doctrinas que apoyaban cada uno de los grupos que se encontraba en la disputa?

Es notorio que los Jesuitas, así como autores italianos de otras órdenes religiosas, como hemos visto en el Capítulo 4 entre las fuentes manejadas por Pereira de Castro, se encuadran dentro de aquellos que defienden el raciocinio en los animales, entre otros motivos, por ser una teoría defendida y permitida por la Iglesia católica, a cuya cabeza papal debían obediencia los jesuitas como voto suplementario. En cambio, los Oratorianos eran cartesianos en su mayoría, en consonancia con su apología de la filosofía *moderna*, y salvo autores aislados, no defenderán esa doctrina del *raciocinio de los brutos*. No obstante, tendremos excepciones en ambos bandos. En la orden jesuítica, salvando los múltiples autores que mantienen la filosofía escolástica, tendremos autores que constituyen una excepción a tal defensa, como es el caso del ya citado Antonio Cordero, con reminiscencias cartesianas, y en la Orden de los *Neris* dispondremos de dos excepciones muy destacadas: Teodoro Franco y Joao Baptista, ambos maestros de Pereira de Castro en la Congregación del Oratorio de Estremoz.

Los Oratorianos, como decimos, tenían querencia por la filosofía *moderna* —Abel Lopes D’Almeida e Sousa, *Catálogo de manuscritos. Apostilhas de Filosofia (I. Lógica) da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra (códices 2205-2309)*. Universidade de Coimbra, Coimbra 1942, pág. 134, 2259, nos muestra numerosos manuscritos en los que se trata la Historia de la Filosofía desde una perspectiva atomista generalmente, y en ocasiones cartesiana—, tanto atomismo como cartesianismo, y así lo demuestran los manuscritos hallados en las bibliotecas portuguesas tras la desamortización del siglo XIX (Algunos ejemplos de la querencia Oratoriana por la Filosofía Moderna los podemos encontrar en varios códices de la Biblioteca Pública de Oporto, señalados por Manuel Gonçalves da Costa con los números 87 y 89, respectivamente. Sin fecha de escritura, salvo que fueron escritos durante el siglo XVIII, donde se trata de cuestiones de Física siguiendo la línea de los Atomistas o donde se hace referencia a Gassendi y Descartes. M. Gonçalves da Costa, *Inéditos de Filosofia em Portugal*. Faculdade de Filosofia, Braga 1978, págs. 183-184). Ya desde la época de Nicolás Malebranche, el cartesianismo había sido defendido y sistematizado, convenientemente *bautizado* en forma de *ocasionalismo*, y de él darán noticia más adelante algunos miembros de la orden de San Felipe Neri, como el Padre Tomás Vicente Tosca, de quien Teodoro de Almeida y otros autores recibirán gran influencia, como ya vimos anteriormente.

Asimismo, también hay autores Oratorianos que defienden la racionalidad animal: el propio Tosca en su ya mencionado *Compendium Philosophiae*, Teodoro Franco en el Oratorio de Estremoz, donde estudió Pereira de Castro, aunque no dispongamos de los manuscritos correspondientes para probarlo con

textos suyos, debido al posible expurgo, destrucción o deterioro que sufrió la Biblioteca de Évora; y también vimos el caso de Juan Bautista (Joao Baptista), que se declara defensor de una conciliación entre el aristotelismo y las modernas corrientes. Sin embargo, antes de emprender esta tarea, debemos contextualizar la polémica sobre la racionalidad de los brutos con el interés despertado por la obra de Feijoo en Portugal, viendo los autores que polemizaron sobre ella, y qué dijeron.

2. La influencia de Feijoo en Portugal.

Para analizar la influencia del benedictino español en la filosofía portuguesa del siglo XVIII, una fuente posible —aunque no la única, por supuesto— es el apunte que realiza Manuel Gandra en la página web que gestiona, autocalificada como «consultorio sobre Alquimia», y ya mencionada anteriormente. En ella incluye no sólo libros relacionados con la filosofía del siglo XVIII, sino a los autores concretos que debatieron con el benedictino Feijoo. Así, entre diversos libros de la época sobre la piedra filosofal y otras cuestiones similares, aparece mencionado el nombre de Benito Jerónimo Feijoo o, en lengua lusitana, Bento Jerónimo Feijó y Montenegro, de quien se refieren una serie de discursos y cartas en los que se trata el problema de la alquimia, en concreto la publicación abreviada de sus obras:

FEIJOO y MONTENEGRO, Fr. Benito Jerónimo

Teatro Critico Universal ou Discursos Varios, em todo o genero de materias, para dezengano de erros comuns / composto na lingua espanhola pelo Reverendissimo P. M. Fr. Bento Jeronimo Feijó, Mestre Geral da sempre esclarecida Religião de S. Bento, &c.; abreviado, e traduzido na lingua portugueza por Jacinto Onofre e Anta. - Coimbra: No Real Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1746. - 2 tomos.

En el tomo II, V parte, discurso XVII, págs. 92-97: Nueva precaución contra los Artificios de los Alquimistas (tomo V, discurso XVII de la edición principal). El nombre alegado por el traductor es el anagrama del Carmelita descalzo, Fray Antonio Caetano, natural de Coimbra. La edición príncipe de esta obra salió impresa en Madrid (1726-1739), en ocho volúmenes, habiendo sido entretanto aumentada con más de un volumen con la Ilustración apologetica (1737), otro de Suplemento (1740), cinco con las Cartas Eruditas y Curiosas (1742-1743) y después con la Justa repulsa de inicuas acusaciones (1757), en un total de quince tomos (*Centro Ernesto Soares de Iconografia e simbolica*. Disponible en <http://www.emportugal.com/in/icone/Calquimia2.htm> desde el 19 de Abril de 1997).

Esta publicación de las obras compendiadas de Feijoo en portugués (también señalada por Silverio Cerra en *Doscientos cincuenta años de bibliografía feijoniana*. Studium Ovetense, Oviedo 1976, pág. 48, 0.098) no es sin embargo la primera de que se tiene noticia sobre el benedictino en el país vecino. Ya en 1737 se tiene noticia de la traducción de una de las que posteriormente será parte de las *Cartas eruditas* al portugués, en concreto en la Imprenta de Miguel Rodrigues en Lisboa, la *Curiosa disertación o Discurso Físico-Moral sobre el*

Monstruo de dos Cabezas, cuatro brazos y dos piernas, que en la Ciudad de Medina-Sidonia dio a luz Juana González a 29 de Febrero de 1736, que escribió siendo consultado el R. P. M. Fr. Benito Jerónimo Feijoo. Sevilla, Imp. de los Gómez, 1736, y que fue publicada con ciertas variaciones en 1742 en el Tomo I de las *Cartas Eruditas*, Carta sexta.

Incluso en fecha tan temprana como 1732, el médico de la Corte Anselmo Munhos de Abreu Castelo Branco (Diego Barbosa Machado, *Biblioteca Lusitana*, Tomo I, págs. 178-179) le critica a propósito de cuestiones de Alquimia en su obra titulada *Ennoea* (editada en formato de facsímil por la Fundación Calouste Gulbenkian en 1987), quien ya señalaba, en un fragmento citado anteriormente, la importancia de la obra feijoniana y las discusiones que provocó. Así, serán el erudito y Conde de Ericeira Francisco Javier de Meneses, Diego de Faro y Vasconcelos y Miguel Pereira de Castro quienes defiendan a Feijoo, frente a la oposición de Castelo Branco, Verney y Bernardino de Santa Rosa (tal y como nos señala Manuel Gandra desde el lugar de su *Centro Enesto Soares de Iconografía e simbólica*).

Asimismo, observamos que en el fragmento de Manuel Gandra se señala que en 1743 ya hay dos obras que pretenden defender el *Teatro Crítico* y refutarlo, respectivamente. Se trata, por un lado de las *Reflexiones apologéticas sobre el Teatro Crítico, discurriendo sobre cada uno de los Tratados que comprehenden los nueve Tomos, y los Suplementos de la misma Obra del Reverendísimo Padre Fr. Benito Feijoo, a quien se dirigen*, obra escrita por Francisco Javier de Meneses, y que quedó inédita e inconclusa (Ver Silverio Cerra, *Doscientos cincuenta años de bibliografía feijoniana*, pág. 45, 1.154), además de destruida en un incendio producido en 1755, contemporáneo al gran terremoto que sufrió Lisboa, y por otro el *Teatro do Mundo Visível*⁶⁰, compuesto por el dominico Bernardino de Santa Rosa, fraile dominico, que en el siglo respondía al apellido de Affonseca Cardote (Ver Josué Pinharanda Gomes, *Pensamento Portugues*, Tomo VI. Pax, Braga 1992, pág. 11; Diego Barbosa Machado, *Biblioteca Lusitana*, Tomo IV. Imprenta de Francisco Luis de Ameno, Lisboa 1759, págs. 76-77).

La primera de las obras fue, como decimos, pasto de las llamas y nada puede sacarse de ella entonces. Sin embargo, la segunda obra señala la expresión «Tomo Primero», lo que indicaba que debía proseguir en otro tomo, pero, según Josué Pinharanda Gomes, «La polémica fue tan grave que, según la noticia que aporta el propio Feijoo, Bernardino de Santa Rosa decidió no publicar el segundo tomo de la obra, justamente por causa de la tremenda reacción provocada en Portugal y en España» (Josué Pinharanda Gomes, *Pensamento Portugues*, Tomo VI. Pax, Braga 1992, pág. 17).

(60) Bernardino de Santa Rosa OP, *Teatro do Mundo Visível, Filosófico, Matemático, Geográfico, Polémico, Histórico, Político e Crítico ou Colloquios varios em tudo genero de materias com as que se representa a fermosura do universo e se impugnan muytos Discursos do Sapientíssimo Fr. Benito Jerónimo Feijoo.* Coimbra, Luis Seco Ferreira 1743. A esta obra respondió el Oratoriano Francisco Javier da Silveira Belaguarda (1715-¿) en su escrito titulado *Elogio Apologético do Critico Espanhol, e Numa nova Dissertação contra a existencia da Fenix.* Lisboa, por Francisco da Silva, 1745. Ver Diego Barbosa Machado, Tomo II, págs. 301-302; *Portugal - Dicionário Histórico*, Volumen II, pág. 267.

Al parecer, el propio Bernardino de Santa Rosa renunció a publicar un segundo tomo de su *Teatro do mundo visibel*, como señala Feijoo en 1753: «Testimonio de esto es el gran consumo que se hizo, y hace de mis libros en Portugal. Testimonio de esto es haberse dedicado un ilustre, y docto Prócer Portugués [Conde de Ericeira] a la prolija obra de ilustrar con nuevas pruebas todas mi particulares opiniones, la que tenía muy adelantada para hacerla pública, cuando, con gran dolor mío, común a toda la República Literaria, le sobrevino la muerte. Testimonio de esto es haber otro Noble de la misma Nación [Diego de Faro y Vasconcelos] tomado la trabajosa tarea de formar Indice general de mis Obras, que, impreso ya, corre por España en Tomo separado. Testimonio de esto es, que habiendo un Religioso Portugués [Bernardino de Santa Rosa], poco instruido en las materias, que han sido objeto de mis especulaciones, dando a luz el año 43 un libro, en que procuraba impugnar varias aserciones mías, reconoció luego una general displicencia en sus compatriotas a dicha Obra. Parece que por esto no la ha continuado, aunque su intento era componer, no sólo un Tomo, sino algunos, como se colige de que, al que dio a luz, rotuló *Tomo primero*». (Feijoo, *CE*, V, «Dedicatoria que hizo el Autor a la Reina nuestra Señora Doña María Bárbara de Portugal», págs. IV-VI). Asimismo, Diego Barbosa Machado, en la entrada de Bernardino de Santa Rosa, señala que el segundo tomo del *Teatro do mundo visivel* aún se encuentra manuscrito.

Sin embargo, dicha inscripción aparecía tachada con un papel pegado incluyendo un texto que dice, *Splendori maximo*. Dicha obra no incluye aprobación de ningún tipo, aunque, como le sucede a la *Propugnación*, dice en la portada incluir las licencias necesarias. Se compone la obra de varios diálogos entre *Discipulo* y *Mestre*. En él se habla del unicornio, el ave fénix, los cometas, las amazonas y otros muchos temas de similar estilo que Feijoo trató en su *Teatro Crítico*, aunque sin seguir el estilo de ensayo filosófico que ya describimos en el Capítulo 1, preocupándose más por detalles eruditos que por argumentos filosóficos.

Sobre la citada obra Feijoo tuvo ocasión de escribir una réplica al dominico en forma de carta, en la que realiza afirmaciones como las siguientes:

Habrà cosa de mes y medio que recibí de V.S.I. la noticia de que en la Gaceta de Lisboa acababa de publicarse un Libro intitulado: *Teatro do Mundo visibel, Filosófico, Matemático, &c. ou colloquios varios en tudo o genero de materias, con as que se representa a fermosura do universo, e se impugnan muytos Discursos do Sapientissimo Fr. Benito Jerónimo Feijoo*: cuyo Autor es el muy Reverendo P. M. Fr. Bernardino de Santa Rosa, Doctor en Sagrada Teología, Calificador del Santo Oficio, &c. [...] No puedo copiar lo que se sigue, porque no merezco que se haya escrito, y mucho menos que se estampe; aunque no tiene inconveniente manifestar que el fondo se reduce a que los eruditos Lusitanos se impacientan de que uno de su Nación se haya entrometido a impugnarme; lo que yo no extraño, por las repetidas experiencias, y noticias que tengo de lo mucho que me favorece aquella gloriosa, y sabia Nación; en cuya aceptación acaso tendrá la mayor parte, el que sabiendo que he nacido en sus confines, me consideran los señores Portugueses, como medio compatriota suyo, y suple la pasión lo que le falta a la justicia (B. J. Feijoo, *CE*, III, 7ª: «Sobre la impugnación de un Religioso Lusitano al Autor», 1-3).

Sin embargo, Feijoo reconoce poco después que todo lo que pueda afirmar de tal obra son simples conjeturas, pues reconoce no haberla leído hasta la

fecha: «Este es el concepto, que conjeturalmente pude hacer del nuevo Autor Lusitano. Si por algún accidente llegare su Libro a mis manos, y me mereciere otro, estoy pronto a hacer públicamente justicia a su mérito. Entretanto sujeto ese tal cual dictamen mío al de los Eruditos que le leyeren» (B. J. Feijoo, *CE*, III, 7^a, 10). De que Feijoo leyera a Santa Rosa no existen pruebas, ni tampoco de que Sarmiento, su consejero y fiel amigo que le nutría de obras raras o interesantes, ya que se refieren a un natural de Galicia, le transmitiera tal obra. Al menos, en la correspondencia entre ambos benedictinos no se encuentran referencias explícitas a ello (entre tales referencias hemos de señalar la recopilación epistolar de Maximino Arias, «Catorce cartas de Feijoo al Padre Sarmiento», en *Boletín del Centro de Estudios del Siglo XVIII*, 4-5 (1977); págs. 5-69).

Asimismo, es en 1746, año de la traducción del compendio feijoniano al portugués, cuando el famoso jesuita Luis Antonio de Verney, de quien nos veremos obligados a hablar de forma algo más extensa en posteriores capítulos, impugna al Padre Feijoo por medio de una enmienda a la totalidad, en tono de cierta sorna, en su ya famoso libro *Verdadero método de estudiar para ser útil a la República y a la Iglesia* (Tomo IV [1^a edición de 1746]. Joaquín de Ibarra, Madrid 1760, Carta XVI). Y en 1752 publica Diego de Faro y Vasconcelos, que al igual que Pereira de Castro era Caballero profeso de la Orden de Cristo, su obra *Índice general alfabético de las cosas más notables de todo el Teatro Crítico Universal*⁶¹, en la que ofrece una clasificación de las cuestiones más importantes tratadas por Feijoo en su *Teatro Crítico*, así como los lugares donde hallar dichas temáticas.

Todas estas referencias nos dan pie para comprobar que, antes de que Pereira de Castro publicase su *Propugnación de la racionalidad de los brutos*, incluso teniendo en cuenta que la fecha de 1743 sea la correcta, la temática feijoniana estaba muy estudiada y mencionada en Portugal, al menos en cuanto a aspectos parciales o enmiendas genéricas, y que precisamente lo que quedaba por aparecer era, precisamente, un estudio detallado de un problema particular, en este caso el problema de la *racionalidad de los brutos*.

a. La teoría de las generaciones y su papel en las distintas polémicas.

Una vez comprobado el alcance de la obra feijoniana en el Portugal del siglo XVIII, conviene también señalar en qué situación vital se encontraban los distintos polemistas, sobre todo los relativos a la *racionalidad de los brutos*,

(61) Diego de Faro y Vasconcelos, *Índice general alfabético de las cosas más notables de todo el Teatro Crítico Universal y particular de la tabla de todos los discursos de la misma obra*. Lisboa, Francisco da Silva 1751. Sin embargo, en Silverio Cerra, en su *Doscientos cincuenta años de bibliografía feijoniana* (1976), pág. 56, l.178, aparece como publicada en 1752. Esta variación la realiza al comprobar que la carta de Feijoo a Diego de Faro Vasconcelos es fechada el 18 de mayo de 1752. No obstante, José Miguel Caso González y Silverio Cerra Suárez, en su Tomo I de las *Obras completas* del Padre Feijoo, págs. 166-167, 312, señalan la existencia de un ejemplar del libro de Vasconcelos con fecha de 1751. Asimismo, en la portada de la obra se señala que el autor es «Caballero profeso de la Orden de Cristo, Canonista, Asistente en la Villa de Torres Vedras, no muy lejos de la Corte de Lisboa». La Carta dedicatoria al Illmo. Y Rev. P. F. Benito J. Feijoo incluye la referencia a su padre, fallecido en la Guerra de Sucesión española.

como es natural, disertaron. Es decir, si en 1753 encontramos a autores muy veteranos disertando junto a Pereira de Castro, o si son autores jóvenes. Esta cuestión, que a primera vista no podría parecer demasiado importante, es sin embargo central desde el punto de vista de una teoría de las generaciones que tenga raigambre orteguiana. Claro que nosotros no pretendemos analizar aquí qué teorías son sustituidas por otras, sino al menos ver si la cualidad de unos u otros autores es la de discípulos o la de maestros en 1753.

Un autor cuya edad se sitúe entre treinta y cuarenta y cinco años en 1753 no influirá en las ideas de la época, pero entre los cuarenta y cinco y los sesenta, siempre según Ortega, su influencia será plena. Rechazamos esta tesis vitalista por no explicar los casos en que un autor sigue influyendo a pesar de ser septuagenario u octogenario, pero sí la usaremos como referencia cronológica, comprobando hasta qué punto las concepciones de Feijoo sobre el *alma de los brutos* trascendían su subjetividad, siendo incorporadas a generaciones distintas y en un ámbito diferente como era el portugués. Expongamos por lo tanto las distintas generaciones que cubren el espectro filosófico y erudito de la época en España y Portugal, desde el nacimiento de Feijoo hasta 1753, año clave por la publicación de la *Propugnación de la racionalidad de los brutos*.

b. Cuadro de las generaciones implicadas en las polémicas feijonianas.

Podemos contabilizar hasta cuatro generaciones de autores españoles y portugueses que polemizan con Feijoo, en todos los aspectos de su obra, hasta 1753, y que son potenciales implicados tanto en la temática del *alma de los brutos* como en otras polémicas con Feijoo —tabla inspirada en la disponible en el *Averiguador del Proyecto Filosofía en español*, <http://filosofia.org/ave/incrono.htm>—:

- 1669-1683 «generación de 1676»
- 1673-1743 Francisco Javier de Meneses
- 1676-1764 Benito Jerónimo Feijoo
- 1676-1751 Salvador José Mañer
- 1684-1698 «generación de 1691»
- 1684-1734 Martín Martínez
- 1693-1770 Diego de Torres Villarroel
- 1695-1772 Martín Sarmiento
- 1697-? Teodoro Franco
- Floruit* 1729 Antonio Heredia y Ampuero
- 1699-1713 «generación de 1706»
- 1705-1761 Juan Bautista.
- 1707-1760? Bernardino de Santa Rosa
- 1711-1790 Francisco Javier de Idiáquez
- 1713-1792 Luis Antonio de Verney
- 1714-1728 «generación de 1721»
- 1715-? Francisco Javier da Silveira Belaguarda
- ¿1717? *floruit* 1753 Miguel Pereira de Castro Padraõ
- 1722-1804 Teodoro de Almeida

Asimismo, estas cuatro generaciones pueden hacerse corresponder con personajes relevantes de la política. Por ejemplo, la primera generación, «de 1676», incluiría a Felipe V (1683-1746), el primer rey Borbón de la Monarquía Hispánica, sin incidencia alguna en la cuestión aquí estudiada. La segunda generación, «de 1691», incluiría a Juan V de Portugal (1689-1750), el monarca que acordó, aunque no llegó a firmarlo, el Tratado de los Límites entre España y Portugal. La tercera generación, «de 1706», incluiría al monarca español Fernando VI (1713-1759), quien prohibió en 1750, por decreto, cualquier polémica que tuviera que ver con Feijoo. También incluye esta generación a Sebastián José de Carvalho y Melo, el Marqués de Pombal (1699-1782), ministro de José I (1714-1777), que fue el responsable de la conjura contra los jesuitas que desencadenó su expulsión de Portugal en 1759. Y la cuarta generación, la «de 1721», incluiría a Carlos III (1716-1788), el monarca que denuncia el Tratado en 1761 y expulsa a los jesuitas de España en 1767 [Ver Julián Marías, «Feijoo y las generaciones del siglo XVIII», en *Studium Ovetense*, Vol. IV, (1976), págs. 2-3]. Parece, por lo tanto, que los acontecimientos históricos más importantes de la polémica feijoniana sobre los brutos, suceden en el período vital que comprende la tercera y cuarta generación de los polemistas feijonianos.

Si observamos con detenimiento, la primera y segunda generación de polemistas feijonianos ya ha decaído en 1753, ya sea por extinción biológica, como es el caso de Martín Martínez y Salvador Mañer, o por simple agotamiento de la temática que trataron, como es el caso de Martín Sarmiento o Torres Villarroel, grandes eruditos pero escasamente aperecidos de los argumentos de raigambre filosófica. *Sin embargo, es en la tercera y la cuarta generación en las que se aviva el interés por el problema de los brutos planteado por Feijoo, ya coincidiendo con la publicación en Portugal de su Teatro Crítico y Cartas Eruditas resumidas, en 1746.*

Se observa además cómo es el jesuita Francisco Javier de Idiáquez, perteneciente a la tercera generación implicada en las polémicas, el segundo en discutir con Feijoo, entre 1747 y 1748 en las aulas de la Compañía, sobre la *racionalidad de los brutos*. Asimismo, la *Filosofía Escéptica* de Martín Martínez es reeditada precisamente en 1750, y la *Antoniana Margarita* de Gómez Pereira un año antes, en 1749. Y también debemos recordar, nuevamente, que es en 1750 cuando Fernando VI prohíbe cualquier disputa que tenga relación con los escritos del Padre Feijoo.

Además, *en 1750 se firma el Tratado de los Límites entre España y Portugal*, con lo que los conflictos de los *bandeirantes* paulistas y las misiones jesuíticas también están coleando, ya *que en 1752 principia la rebelión de la Compañía contra el Tratado, por considerarlo injusto, siendo sofocada inicialmente en 1753* (Blas Garay, *Compendio elemental de Historia del Paraguay*. A. de Uribe y Cía, Asunción 1896, pág. 140), año de publicación de la *Propugnación de la racionalidad de los brutos*. Así, en 1755, dos años después, los indígenas brasileños pasan a depender del Estado, anticipo del final de la Compañía en Portugal, junto con la derrota del ejército guaraní en 1756. Por lo tanto, se

puede comprobar que las ideas de Feijoo sobre el *alma de los brutos* crecen en popularidad, no tanto debido al poso dejado por los primeros polemistas españoles, sino paralelamente a la sucesión de los acontecimientos que en ese presente iban surgiendo, y a raíz de los cuales, a nuestro juicio, se hace necesario explicarlos con algo más que conjeturas *ad hoc*.

c. Esclarecimiento de las hipótesis formuladas en el Capítulo 3.

A la luz de esta exposición generacional, podemos esclarecer las hipótesis que ya hemos barajado anteriormente, en el Capítulo 3, para comprobar su alcance y veracidad. La hipótesis central, sin duda, es que Miguel Pereira de Castro, como Consejero Real que era, tuviera interés en analizar la temática de la *racionalidad de los brutos*, por la importancia que podía tener semejante tesis en lo referente a las relaciones con otros hombres (esclavos, indígenas), a los que no les había sido reconocida su ciudadanía, y a quienes se asimilaba a los brutos.

Es además notorio que la *Propugnación* carezca de tasa, quizás debido a que fuera censurada y sus ejemplares, salvando dos excepciones que hemos hallado, destruidos. Situación que tiene un entronque mucho mayor con la situación histórica y política de Portugal. Para la publicación de la obra se necesitaba aprobación regia, y Miguel Pereira de Castro, Consejero Real, podía obtenerla. *A tenor de lo relatado en el Capítulo 6, la temática de la esclavitud, posible motivación para reeditar una obra en principio especulativa, cobra un valor inusitado. Es sin duda esa segunda hipótesis, que entronca con la reivindicación portuguesa de Gómez Pereira, y el interés de Pereira de Castro por presentarse como refutador suyo, la que hemos de estudiar con más dedicación a partir de ahora.*

Otra cuestión importante de cara al análisis generacional que hemos expuesto. Independientemente de que Feijoo supiera de la *Propugnación* de Pereira de Castro, destaca la juventud del jurisconsulto —26 años en 1743 y 36 en 1753—, como ya señalamos. Teniendo en cuenta que son los autores de la tercera y la cuarta generación los que sostienen en 1753 las polémicas sobre la obra de Feijoo, siendo el más joven de la tercera Luis Antonio de Verney, nacido en 1713, y el de la cuarta Teodoro de Almeida, nacido en 1722 (que aunque no le cita explícitamente, polemiza sobre temas que han sido tratados por el benedictino), Pereira de Castro se presenta como un personaje de otra generación, ajeno incluso a los instruidos directamente por Feijoo en las aulas, pues al nacer en 1717 pertenecía a la cuarta generación, como podemos ver en la tabla señalada. Esta afirmación sirve para mostrar que las ideas de Feijoo, y en concreto una concepción tan importante entonces como la de la *racionalidad de los brutos*, habían calado muy hondamente en el público portugués, y en un grupo, el de los Oratorianos, no precisamente favorable a sostener tales tesis.

Son además Juan Bautista, maestro de Pereira de Castro en el Oratorio de Estremoz, así como Teodoro Franco —quien redacta su primer tomo del *Cursus Philosophicus* en 1732—, quienes parecen ser los inspiradores de un personaje

tan joven y posteriormente tan relevante en la sociedad portuguesa de su época. Dentro de la influencia sufrida por Pereira de Castro, podríamos señalar que desde 1732, fecha de redacción del citado *Cursus Philosophicus* de Teodoro Franco, hasta 1740, fecha que lleva impresa la carta de Monsieur N, Pereira de Castro fue adoctrinado en una temática como la de la *racionalidad de los brutos*, de gran interés en esa zona de Portugal, pues Estremoz se encuentra muy cerca de Beja, la ciudad desde la que presuntamente escribe Monsieur N su carta impugnadora a Feijoo.

Es más, las cartas del Oratoriano Juan Bautista que aparecen en la *Propugnación*, una en español y otra en portugués, muestran que la tesis de la *racionalidad de los brutos* era moneda común por aquellas fechas, sobre todo en la Iglesia, y la propia consideración de Juan Bautista como figura filosófica en Portugal, auténtico introductor de la filosofía *moderna* (y otras doctrinas no consideradas tan modernas en el siglo XVIII) en el país vecino casi por unanimidad, encaja perfectamente con su conocimiento de tal doctrina y su docencia en las aulas del Oratorio de Estremoz.

De hecho, particularmente Juan Bautista es considerado como uno de los autores que intentó conciliar la doctrina de las escuelas con la *moderna* filosofía. De ahí que en la *carta introductoria* de la *Propugnación de la racionalidad de los brutos* su doctrina sea muy similar a la de Feijoo, además de expuesta en español, probablemente con el objetivo inicial de entroncar dentro del ámbito hispano de discusión, pero sin subordinarse a él. Esta doctrina conciliadora de la escolástica se coordina con la polémica entre *antiguos* y *modernos* en Portugal, y cuyos intentos de conciliación, usando en ocasiones la ciencia moderna y la filosofía *antigua*, es decir, el escolasticismo, tal y como señala Banha de Andrade:

En conflicto entraban la Filosofía metafísica y la utilitaria, esta última de base experimentalista (sin ser propiamente materialista) y científica, en el sentido de estar basada en las ciencias experimentales y cuantitativas. [...] Las experiencias no podrían destruir, por actuar en nuestra escala de valores, es decir, en un plano considerado inferior, debiendo, por el contrario, fortalecerla. De ahí las tentativas de conciliación de las que, entre nosotros, serán exponentes máximos el oratoriano Juan Bautista y el traductor de *Origen antiguo de la Física moderna* del P. Natividad Regnault, S. J. (Lisboa, 1753): Juan Carlos da Silva (Antonio Alberto Banha de Andrade, *Verney e a projecção da sua obra*. Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Lisboa 1980, págs. 48-49).

De este modo, la avivación de la problemática de la *racionalidad de los brutos* se situaba dentro de la problemática de aquel presente histórico, caracterizado, sobre todo, por la realidad de la esclavitud y las diferencias entre los distintos grupos humanos, como veremos con mucho más detalle en lo sucesivo.

3. La Compañía de Jesús y el alma de los brutos.

En el Capítulo 1, que dedicamos a analizar las posibles fuentes que el Padre Feijoo manejó para defender la hipótesis de la *racionalidad de los brutos*,

citamos como conjetura la lectura del jesuita Juan de Ulloa (Juan de Ulloa, *Physica Speculativa*. Romae, J. Francisci Chracas, 1713, disp. 1 c. 2, § 2) sobre los autores de la Compañía que impartían dicha doctrina en Roma. Esta hipótesis encontró confirmación parcial en la referencia que realiza Pereira de Castro en su *Propugnación de la racionalidad de los brutos*, al citar el libro del Barbanita y Cardenal Juan Felipe Monti titulado *Anima Brutorum secundum sanioris canonis Philosophiae Vindicata* (Pereira de Castro, *PRB*, §.XXXI, 223). Sin embargo, donde ya obtiene plena constatación esa hipótesis es en las afirmaciones de Luis Antonio de Verney, que también defiende la racionalidad animal en su *Verdadero método de estudiar*:

En cuanto a los Universales *in specie*, se fundan también en otros supuestos, o falsos, o dudosos. Vemos, que los brutos conocen, y hacen operaciones, que no se pueden explicar sin algún género de discurso: en lo que convienen, además de muchos santos padres Teólogos, y Filósofos de mucho nombre; y es hoy cosa recibida entre los mejores Modernos. Por lo que señalar lo *racional*, por diferencia del hombre, si no es manifiestamente falso, a lo menos es muy dudoso. Por otra parte, no sabemos si los Ángeles sienten: porque si nuestras almas separadas sienten las penas, ¿por qué no diré, que los Ángeles (dejo a parte la Bienaventuranza) pueden sentir? (Luis Antonio de Verney, *Verdadero método de estudiar*...[1746], Tomo III, Joaquín Ibarra, Madrid 1760, Carta IX, n. 12).

Vemos claramente cómo Verney señala a muchos santos padres Teólogos y Filósofos que defienden la *racionalidad de los brutos*. Además, no debemos olvidar que Verney estaba instalado en la época de redacción de su obra en Roma, lo que convierte su testimonio en directo y tremendamente revelador. De hecho, Antonio Alberto Banha de Andrade resalta también la posición del jesuita y la gran raigambre que alcanzó en Roma:

Por fin, una breve alusión a la escuela de la solución del problema del alma de los animales, que apasionó en su época: las bestias tienen el raciocinio necesario para su conservación, muy inferior al del hombre, privado de las nociones abstractas y sublimes. Común en los Católicos, esta posición era defendida en Italia con autorización de la Iglesia —proclama, que enfrenta, con argumentos de razón, a los Peripatéticos, los Cartesianos y otros, especialmente al Abad de Lignac. Por otro lado, se ocupa del hombre, reduciendo su análisis a dos problemas básicos: naturaleza del alma humana y libertad del alma en particular. En esta como en las demás cuestiones filosóficas, «el Caballero Verney» se muestra un auténtico Filósofo, no obstante en ninguna tan grande —subraya él mismo— como en las materias abstractas y difíciles [...] (Antonio Alberto Banha de Andrade, *Verney e a projecção da sua obra*. Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Lisboa 1980, pág. 31).

Parece entonces que se cumple la sentencia de Ulloa acerca de la racionalidad animal, como teoría aceptada en la Iglesia. Asimismo, no debemos olvidar tampoco una circunstancia muy especial en la biografía de Verney. Sabemos que el sabio jesuita comenzó sus estudios en el Colegio de Santo Antón de la Compañía de Jesús en Lisboa, aunque desencantado por las lecciones de ciencia que allí se impartían, más tarde se fue a estudiar Filosofía a la Casa de Nuestra Señora de las Necesidades que ofrecía la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri. De hecho, allí conoció a Juan Bautista, coincidiendo con él en el curso de

Filosofía que impartía Estacio de Almeida (1727-1730). Más adelante, Verney acudió a Évora con la intención de ser ordenado sacerdote de la Compañía de Jesús, recibiendo allí el grado de bachiller en 1731. Estado que su hermano, Diego Verney, prefirió alcanzar con los Oratorianos (*Verney e a projecção da sua obra*, págs. 16 y ss.).

Es posible incluso que Teodoro Franco, de quien vimos fue maestro de Pereira de Castro en el Oratorio de Estremoz, en Évora, le impartiese lecciones en la Universidad, pues ya desde 1712 ejercía allí. Ambos personajes, Verney y Pereira, coinciden en su estancia en Évora en 1731, aunque al menos existía una diferencia de cuatro años de edad entre ellos, suponiendo válidos los cálculos del Capítulo 3: Verney tendría entonces 18 años, mientras que Pereira de Castro, presuntamente nacido en 1717, 14. No obstante, como vemos, la influencia jesuítica de Roma era evidente en esta doctrina, y sin duda su origen, a decir de las fuentes.

Sin embargo, como no disponemos de las fuentes concretas que demuestren que Feijoo seguía esta vía, no podemos asegurar con plena certeza que la doctrina romana fuera la inspiradora de Feijoo. Como ya apuntamos en el Capítulo 1, es posible que el beneditino hubiera consultado la *Física Especulativa* del jesuita Juan de Ulloa, quizás movido por las peculiares concepciones de italianos como Valla o Campanella. No obstante, quedan pocas posibilidades alternativas, y de cara a nuestro trabajo habremos de orientarnos más bien por las influencias sufridas por Miguel Pereira de Castro, pues su fuente, como señalamos, es también italiana: el religioso Mínimo, posteriormente afincado en la corte española, Fortunato de Brescia. Sin embargo, a pesar de la enorme semejanza doctrinal de Luis Antonio de Verney y Benito Jerónimo Feijoo, aquél desprecia a éste en un juicio genérico bastante despectivo sobre el *Teatro Crítico Universal*, ya en 1746 (Ver Luis Antonio de Verney, *Verdadero método de estudiar*, Tomo IV, Carta XVI). Juicio quizás debido más a la tibieza de Feijoo por aceptar la filosofía *moderna* que a una divergencia doctrinal en la problemática que lógicamente no existía.

Así, aunque las ideas de Feijoo y Verney en el tema del Alma de los Brutos eran muy similares, parece normal que el segundo se burlase de los intentos de conciliación entre escolasticismo y filosofía moderna que también tuvieron su reflejo en el Oratoriano Juan Bautista:

Verney, a pesar de todo, se reía de esfuerzos de ese género, por considerarlos vanos, censurando ásperamente, por ejemplo, al beneditino catalán [sic] Benito Feijoo, que consiguió más audiencia en Portugal que en cualquier otra nación fuera de España. «Yo verdaderamente no sé si las escuelas de Filosofía de este reino tienen peor método que las escuelas bajas [...]. Lo que sé, no obstante, es que en estos países no se sabe de qué color sea esto que llaman la *buena Filosofía*», como el *buen gusto* era para él cosa que ya entonces no se aceptaba: «Este vocablo, o bien lo entendemos como *ciencia*, o con rigor geométrico, amor a la ciencia» (A. Banha de Andrade, *Verney e a projecção da sua obra*, pág. 49).

En lo referente a Pereira de Castro, es sin embargo muy revelador que el Consejero Real portugués sí que mencione explícitamente las fuentes de las que

extrae la *racionalidad de los brutos*, no sólo el famoso libro *Anima brutorum secundum sanioris Philosophiae Canones Vindicata* donde se reafirma la doctrina de la racionalidad animal, sino también la obra de Guillermo Jacinto Bougeant, su *Amusement Philosophique*, obra que defiende una tesis extravagante (aunque digna de ser analizada) sobre la *demonización* de las almas de los brutos —José Ferrater Mora, en el término «Alma de los brutos» de su *Diccionario filosófico*, Tomo 1. Alianza, Madrid 1979, pág. 113, señala a Bougeant y otros jesuitas franceses como polemista en la problemática sobre Descartes y Gómez Pereira, contrarios a sus tesis—. Asimismo, Juan de Ulloa también es jesuita, como afirmamos, y parece una tónica general en la Compañía la afinidad con esta doctrina. También resulta sintomático que mencione a Fortunato de Brescia, religioso Mínimo de origen italiano, y su referencia a la obra que defiende la racionalidad de los brutos, *Anima brutorum secundum sanioris Philosophiae Canones Vindicata*.

Es decir, que dejando al margen al Padre Barbanita italiano que compone la obra *Anima brutorum secundum sanioris Philosophiae Canones Vindicata*, y a Feijoo, perteneciente como sabemos a la Orden de San Benito, los jesuitas parecen los más afamados defensores de la racionalidad de los brutos. Por contra, los Oratorianos parecen identificarse con las tesis cartesianas de la insensibilidad de los brutos. Existen sin embargo excepciones a esta norma. Por un lado, el que los jesuitas se muestran afectos a defender la *racionalidad de los brutos*, no implica que desaparezcan los doctores que apologicen la doctrina escolástica que les concede sensibilidad, de los que hay numerosos ejemplos. Y tampoco evita que exista la excepción del Padre Antonio Cordero, autor de corte cartesiano, que prácticamente convierte a los brutos en máquinas al estilo de Descartes, y a quien tendremos que exponer aquí (Manuel Moraes, S. J., *Cartesianismo em Portugal. António Cordeiro*. Livraria Cruz, Braga 1966, págs. 242-243).

Por otro lado, dentro de los Oratorianos, que tienden a identificarse con el cartesianismo o el atomismo gasendista, tenemos las excepciones de los Padres Teodoro Franco y Juan Bautista, *defensores de la racionalidad de los brutos*, y a quienes sigue Pereira de Castro. Por lo tanto, habremos de analizar estos intentos, bien de superación de la escolástica, o bien de conciliación, que realizaron los Oratorianos para fijar, no sólo dentro de la polémica entre *antiguos y modernos*, sino también dentro del contexto histórico portugués, lo que supusieron tales doctrinas.

a. Excepciones de la Compañía de Jesús respecto a la racionalidad de los brutos. El caso de Antonio Cordero.

Antonio Cordero (1641-1720), autor que ya citamos en el Capítulo 4 como fuente de Pereira de Castro, fue el primero, a decir de su compañero de orden Manuel Moraes, que expuso tesis de filosofía moderna, más concretamente cartesianas —ver A. Banha de Andrade, «Descartes em Portugal», *Brotéria* LI (1950), pág. 434. Citado en Manuel Moraes, *Cartesianismo em Portugal*, pág.

199—, en las escuelas portuguesas, siendo considerado incluso vanguardia antes de los Oratorianos Tomás Vicente Tosca y Juan Bautista (Manuel Moraes, *Cartesianismo em Portugal*, págs. 296-297).

De hecho, su *Cursus philosophicus conimbricensis* (Ulyssipone: ex officina Regia Deslandesiana, 1713-1714) alcanzó gran popularidad, aunque fue polémico y sólo se permitió su edición al final de la vida del autor, por lo que existen también varios ejemplares manuscritos del mismo —como el de la Biblioteca de la Universidad de Coimbra, con el siguiente título: *Cursus Conimbricensis/Traditus a R^o. P. S. L. M. Antonio Cordeiro e S. Jesu*. Ver Abel Lopes D'Almeida e Sousa, *Catálogo de manuscritos. Apostilhas de Filosofia (II. Física) da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra (códices 2310-2376)*. Universidade de Coimbra, Coimbra 1963, págs. 136-137, Mss. 2.372—. Su propia vida académica fue muy agitada, sufriendo constantes llamadas al orden por sus superiores al explicar tesis no prescritas en el sistema de enseñanza, como le sucedió en 1696 (Manuel Moraes, S. J., *Cartesianismo em Portugal*, págs. 13 y ss.). De ahí la importancia que le habremos de asignar en nuestro trabajo, aparte de por su heterodoxia respecto a su doctrina del alma de los brutos.

De hecho, sabemos que Antonio Cordero dictó Lógica ya en el año 1676, y al año siguiente el Superior Provincial escribía al Rector del Colegio de Coimbra acerca de las noticias que le habían llegado sobre las novedades doctrinales que dictaba Antonio Cordero, consideradas peligrosas para la ortodoxia (Manuel Moraes, *Cartesianismo em Portugal*, pág. 32). Producto de aquellas controversias son unas *Conclusiones Teológicas* redactadas por el jesuita portugués y conservadas en el Archivo de Roma, fechadas en el año 1694 (Manuel Moraes, *Cartesianismo em Portugal*, pág. 42). Es importante saber además que Cordero coincide biográficamente en su primera etapa docente con la época en que Malebranche expone su famoso *ontologismo*, de 1675 a 1686, doctrina que pudo llegar al portugués a través de Pedro Daniel Huet (Manuel Moraes, *Cartesianismo em Portugal*, pág. 59).

En aquella época se producía la renovación escolástica en Salamanca, Alcalá de Henares y Coimbra principalmente, entre quienes destaca Moraes a Francisco Suárez *Granatense*, y sus difundidísimas *Disputaciones Metafísicas*. Sin embargo, las influencias principales sufridas por Cordero serán básicamente las de Arriaga, Hurtado, Carleton, Compton, Lyncaeus, Oviedo y Fabri. También se puede señalar como una importante influencia indirecta la de Pedro Gassendo y Renato Descartes, y como influencia directa la de un autor como el jesuita Ignacio Der-Kennis, de quien hablaremos más adelante (Ver Manuel Moraes, *Cartesianismo em Portugal*, págs. 62-64).

a.1. Fuentes utilizadas por Antonio Cordero.

Todas las anteriores referencias son de suma importancia, pues fue en 1651 cuando el Padre Piccolomini, General de la Orden jesuítica, envió a toda la Compañía de Jesús una Instrucción sobre los Estudios Superiores, con 96 tesis, 65 de ellas dedicadas exclusivamente a la Filosofía, que no se debían

enseñar en las escuelas, debido a su carácter cartesiano y gassendista (Manuel Moraes, *Cartesianismo em Portugal*, pág. 63). Asimismo, esta orden no impidió que Cordero defendiera tales tesis durante su estancia en Coimbra, debido principalmente a las fuentes que utilizó, normalmente jesuíticas, pero referidas a la filosofía moderna.

Sus principales fuentes son autores jesuitas, tales como Francisco Suárez (Lusitano) (1605-1659), profesor en Lisboa y Évora (Manuel Moraes, *Cartesianismo em Portugal*, pág. 82, nota 6), Honorato Fabri, (1607-¿), maestro de Filosofía y Matemáticas en León de Francia (Manuel Moraes, *Cartesianismo em Portugal*, pág. 84, Nota 9), Ignacio Der Kennis (1598-1656), profesor en Lovaina (Manuel Moraes, *Cartesianismo em Portugal*, pág. 88, Nota 14) —de quien aprendió la doctrina de los fantasmas corpóreos para que el intelecto paciente produzca la intelección (Manuel Moraes, *Cartesianismo em Portugal*, pág. 177)—, Andrés Semery (1630-1717), censor de libros para la Orden en Francia (Manuel Moraes, *Cartesianismo em Portugal*, pág. 91, Nota 18), y Silvestre Mauro (1619-1687), catedrático de Teología del Colegio Romano (Manuel Moraes, *Cartesianismo em Portugal*, pág. 93, Nota 20).

a.2. La doctrina de Antonio Cordero. Diferencias con Santo Tomás en su animástica.

Lo que más destaca en la Filosofía impartida por Antonio Cordero es su discrepancia con el tomismo hasta entonces imperante. De hecho, existen importantes distinciones entre Santo Tomás y Cordero, señaladas por Manuel Moraes, entre las que destacan la indistinción entre el alma y sus potencias, el concurso inmediato del alma en sus operaciones vitales, la irrealidad de las «especies impresas», indistinción entre Inteligencia y la Voluntad, la no existencia de especies inteligibles, el «intelecto agente» como equivalente al «posible», en caso de existir, &c. (Manuel Moraes, *Cartesianismo em Portugal*, págs. 138-139). Es decir, distinciones prácticamente idénticas a las señaladas por nosotros respecto a Gómez Pereira y la escolástica en el siglo XVI. Por lo tanto, no vamos a comentarlas nuevamente con la prolijidad que ya utilizamos en el Capítulo 5, pero al menos sí las expondremos brevemente. Así, la primera de ellas, la relación entre el alma y sus potencias, ya fue expresada por Santo Tomás. Las potencias se diversifican por los actos, y los actos por los objetos (*Sum. Theol.* 1 q. 77, a. 1, a 3), con lo que el alma ha de suponerse concurrente en las operaciones vitales (Manuel Moraes, *Cartesianismo em Portugal*, págs. 140 y ss.).

Sin embargo, Antonio Cordero no distingue entre las potencias y el alma: «Más allá de los órganos y del alma aplicada a ellas, no se da ninguna potencia distinta, bien de los órganos bien del alma. O dicho en otras palabras: ninguna *potencia* de las llamadas materiales y orgánicas, *es algo distinto “a propria ratione” del alma*, ni existe más allá de los propios órganos materiales» (A. Cordero, *Cursus Philosophicus Conimbricensis*, 2162). Del mismo modo, el alma ha de distinguirse de las potencias orgánicas, «pues es cierto que los

órganos corpóreos se distinguen adecuadamente del alma (i.e. con distinción real), y del mismo modo el alma juntamente con dichos órganos se distingue al menos inadecuadamente del alma sola» (*Curs. Phil., ibidem*). Apoyándose en San Agustín y otros santos padres, y partiendo de la definición aristotélica de alma, «aquello que vivimos, sentimos y que inteligimos», concluye Cordero que el alma es la potencia de inteligir, vivir y sentir. La potencia intelectual es lo mismo que el alma racional, y la potencia vegetativa es lo mismo que el alma intelectual (A. Cordero, *Curs. Phil.*, 2168).

De hecho, Cordero llega a la misma negación pereiriana de la distinción entre *aprehensión* y *juicio*, negando la doctrina tomista tradicional, pues «de otra manera, de las aprehensiones y juicios deberíamos concluir que las potencias de aprehender y juzgar son realmente distintas entre sí; así como de los actos de sentir y discurrir concluiríamos que en el hombre o el animal o el racional, se distinguen realmente, cuando la distinción es sólo formal y de razón. Y que la distinción real sólo se infiere por la mutua separabilidad o por la contradicción encontrada en la propia razón» (Manuel Moraes, *Cartesianismo em Portugal*, pág. 155. A. Cordero, *Curs. Phil.*, 2172-2176). Incluso Santo Tomás reconocía la existencia de cuatro sentidos internos: sentido común, fantasía, estimativa y memoria, que serían utilizados por los animales para sus actos habituales:

El animal recibe y conserva las especies sensibles y algunas «intenciones», que el sentido externo no capta. Mas como el recibir y conservar, en los seres corpóreos, exigen principios diversos, por eso se torna necesario admitir apenas cuatro fuerzas interiores, de la parte sensitiva, distintas para las diversas funciones que ejercen» (Santo Tomás, *Summa Theologica*, 1, q. 78, a. 4. Citado en Manuel Moraes, *Cartesianismo em Portugal*, pág. 158).

Sin embargo, para Cordero, no existen cuatro potencias cognoscitivas diferentes, sino una sola, denominada *sentido común*, en tanto que percibe los objetos de todos los sentidos como presentes, *fantasía* cuando junta y compone distintas imágenes, *imaginativa* cuando es movida por los objetos sensibles estando éstos ausentes, *estimativa* cuando se refiere a cosas insensibles y al discurso material, &c. (Manuel Moraes, *Cartesianismo em Portugal*, pág. 160). La especie impresa ha de existir casi por decreto, pues él mismo señala que la proposición que señala que no existe ninguna especie está prohibida por la Compañía, en concreto las proposiciones 47 y 48 de entre las condenadas (Manuel Moraes, *Cartesianismo em Portugal*, págs. 165-166). Sin embargo, el propio Manuel Moraes señala que Cordero está defendiendo de forma implícita las especies intencionales cartesianas: «Pasando a la naturaleza de la especie, repite con demasiada insistencia, para no ser intencional, que estas especies sensibles impresas —según él las entiende— no son cualidades reales y absolutas producidas de nuevo por el objeto con el fin de representarlo» (Manuel Moraes, *Cartesianismo em Portugal*, pág. 166).

Asimismo, en lo referente a la doctrina del entendimiento agente, Antonio Cordero señala, como Gómez Pereira, que no hay distinción real entre intelecto agente y paciente, del mismo modo que no existe entre el alma y sus facultades

(Manuel Moraes, *Cartesianismo em Portugal*, págs. 170-171): «No se da intelecto agente, indistinto del paciente, pero las especies inteligibles son producidas por el “fantasma” corpóreo elevado por el alma» (A. Cordero, *Curs. Phil.*, 2512). Así, del mismo modo que el *fantasma* corpóreo determina el intelecto agente espiritual para la producción de la especie impresa inteligible y espiritual, también determinará el intelecto posible o paciente para producir la intelección. Y además, si para la determinación del intelecto agente o fantasma es elevado por el alma o por el propio intelecto agente, también del mismo modo será elevado para la segunda determinación tanto por el entendimiento posible como por el alma en sí misma. De este modo, según Cordero, se evitan muchas entidades superfluas (Manuel Moraes, *Cartesianismo em Portugal*, págs. 177-178), contradiciendo así la doctrina de Santo Tomás, quien afirma que los fantasmas no tienen capacidad de afectar el entendimiento posible (Manuel Moraes, *Cartesianismo em Portugal*, pág. 180).

Respecto al tema del *alma de los brutos*, destaca que Antonio Cordero reconozca que la materia prima tiene existencia al margen de la forma, por lo que aquélla será un cierto acto entitativo, o es algo fuera de las causas, y no un puro posible. Y así las formas que se adhieren a la materia, serán actos, pero como accidentes. De ahí su doctrina según la cual las formas substanciales materiales no se distinguen del conjunto de la materia prima con los accidentes y primeras cualidades. Por lo tanto, esta forma, en cuanto distinta de la materia, se identifica con el accidente, o conjunto de accidentes, por lo que toda forma material será puramente accidental a la materia (Manuel Moraes, *Cartesianismo em Portugal*, págs. 194-195).

Señala en consecuencia Manuel Moraes que esta doctrina, que niega que la forma de la materia sea esencial, elimina el *alma* de plantas y animales, afirmando por tanto que en el hombre hay en realidad dos sustancias independientes una de otra, el *cuerpo* y el *espíritu*:

Esta doctrina es aplicada por nuestro autor al alma de las plantas y animales, exceptuando el alma humana. Las dificultades que él encuentra en los principios establecidos en cuanto a la materia y forma substancial no son menores. En efecto, siendo la forma substancial (que en este caso es el alma racional), una verdadera substancia, bien como la materia prima, «tanto el cuerpo en sí mismo como el alma racional sola, son substancias, ser, &c.» [...] substancia es el ser perfecto e íntegro, no defectible, e prepotente para existir, ser primario, ser propia y simplemente», tendremos en el hombre dos substancias, lo que equivale a decir que tenemos en él dos seres perfectos e íntegros... ¿Dónde está pues la unidad substancial, o *unum per se*, que él defiende para el hombre? Si «de la substancia y accidente, o de dos formas substanciales... no se hace *unum per se*, pero *unum per accidens*, cómo es que de dos substancias tenemos *unum per se*?» (Manuel Moraes, *Cartesianismo em Portugal*, pág. 196).

Así, la negación de las formas substanciales conducirá a Cordero a afirmar que los animales se generan a partir de la materia, y su mixtura, a partir del movimiento de la misma, tanto los animales imperfectos, como los más perfectos pero irracionales (Manuel Moraes, *Cartesianismo em Portugal*, pág. 241), siendo *alma* materia corpórea con mayor calor y vivacidad que la materia inerte (Manuel Moraes, *Cartesianismo em Portugal*, págs. 242-243). Estas doctrinas,

inspiradas por Honorato Fabri, son importantes para señalar las filiaciones que se podían establecer, a finales del siglo XVII, en la orden jesuítica.

Como es natural, la citada incomunicabilidad entre el cuerpo y el alma, siendo ésta accidental al primero, lleva a un enigma insoluble (Manuel Moraes, *Cartesianismo em Portugal*, pág. 197), que el propio jesuita portugués, al igual Descartes, citado por Cordero en varias ocasiones a través del Padre Comptono —y de varias obras cartesianas en el Colegio de Coimbra (A. Cordero, *Curs. Phil.*, 655, 661, 662, 1779)— fue incapaz de resolver. Asimismo, Cordero defiende el atomismo de Silvestre Mauro, Semery o Der Kennis (A. Cordero, *Curs. Phil.*, 2297, 2301), y la doctrina que niega la existencia de accidentes reales en la Eucaristía, doctrina esta de gran interés, y de la que hablaremos con cierto detalle en la parte gnoseológica de nuestro trabajo:

Parece pues que, lógicamente, y de acuerdo con su doctrina del trabajo de los sentidos, debería negar la existencia de accidentes reales en la Eucaristía, identificándose así con el pensamiento de Descartes. Mas para evitar esta afirmación, contraria a lo que antes tenía dicho, admite que más allá de tales especies intencionales, «se dan en la Eucaristía otros accidentes puramente físicos» (Manuel Moraes, *Cartesianismo em Portugal*, pág. 234).

4. Las doctrinas de la Congregación del Oratorio sobre el alma de los brutos.

a. Los casos «heterodoxos»: Teodoro Franco y Juan Bautista.

Citaremos primeramente a los dos casos que conocemos, dentro de la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri, es decir, los dos maestros de Pereira de Castro, Teodoro Franco y Juan Bautista, como heterodoxos. Tanto de uno como de otros ya hicimos referencia explícita en la exposición de las doctrinas y autores que aparecían en la *Propugnación de la racionalidad de los brutos*. Sin embargo, es necesario volverlos a traer aquí, debido a la importancia de cotejar estas doctrinas con las más corrientes de los Oratorianos, es decir, las de la filosofía moderna.

Por un lado, Teodoro Franco, de quien por supuesto tenemos las normales reticencias de la fiabilidad con la que Pereira de Castro transcribió su *Cursus Philosophicus*, al menos en lo referido al tratado *de Anima*, pues como vimos no está incluido en la Biblioteca Pública de Évora. No obstante, conviene señalar algunos fragmentos de interés para esbozar la concepción que pudo tener Teodoro Franco sobre el *alma de los brutos*.

Así, Pereira de Castro señala, a propósito de la distinción entre aprehensión y juicio, su posibilidad de ampliarla a los brutos que su maestro Teodoro Franco llama juicios a los actos de las potencias materiales cognoscitivas, pues no pueden dejar de ser aprehensiones, o juicios. Los brutos han de conocer suspensivamente, o certificándose de lo que conocen; en el primer caso, sería por aprehensión; en el segundo, por juicio. Además, la Lógica, aunque principalmente dirige el

discurso, también dirige la aprehensión, y el juicio. Así, que el juicio con que los animales conocen a sus dueños son de la misma clase que el juicio de los hombres (Pereira de Castro, *PRB*, §. XXVI, 201). También, citando la posibilidad señalada por Arriaga y Telles de una criatura material intelectual, aunque en el caso del maestro de Évora se señala sólo como probable: «*iuxta illam opinionem probabilem, quae illi concedit discursum circa singularia*» (Pereira de Castro, *PRB*, §. XXVI, 205).

Asimismo, señala, como ya vimos, que se puede calificar como juicio al acto de reconocer los objetos con las potencias materiales o *sensibles externos*, según la doctrina escolástica, diciendo que es correcto que se nombren como juicios los actos de esta potencia material. Así, si se admite que las potencias materiales pueden hacer entes de razón, será porque son capaces de componer, y por lo tanto de juzgar (Pereira de Castro, *PRB*, §. XXXI, 229).

Parece entonces que Teodoro Franco, aunque Pereira de Castro no cite expresamente una tesis suya sobre el alma de los brutos, reconoce, aun sólo como proposición probable, una cierta racionalidad en los animales, basada en los singulares materiales, precisamente aquellos que Gómez Pereira, en su extraña conjunción de nominalismo y realismo, señalaba como propios del hombre en tanto que *animal cognoscitivo*. Por lo tanto, el maestro del Oratorio de Estremoz, de quien se han perdido las obras que precisamente hablaban de esos detalles, estaba lejos de las teorías mantenidas por sus compañeros de orden en Portugal.

Situación análoga es la que vive Juan Bautista, el más prestigioso de los miembros de la Congregación del Oratorio, quien defiende, sin menos tapujos, la racionalidad de los animales. De hecho, señala que éstos no simplemente reciben las especies representativas de forma puramente estática, pasiva, sino que la procesan *intencionalmente*, es decir, de forma activa. Es decir, explicando la razón de inmaterialidad por un concepto positivo, según el grado de dependencia de la materia. Esta mayor o menor amplitud le permite al sujeto recibir en sí las especies de los objetos, haciéndose *intencionalmente* como ellos. Así, la verdadera inmaterialidad trae consigo la verdadera cognoscitividad (Pereira de Castro, *PRB*, pág. XXXI). En todo caso, la diferencia entre hombres y animales se encuentra en el grado de inmaterialidad que ejercen cada uno en su forma de conocer, lo que significaría una simple diferencia de grado entre ambos.

Una vez recalcados los casos de los Oratorianos más «heterodoxos» respecto a sus compañeros de Orden, veremos cuáles eran las teorías básicas manejadas por la Congregación del Oratorio respecto a esta problemática del Alma de los Brutos. Y para ello nada mejor que acudir al representante más genuino y de obra más sólida que conocemos en la Congregación: Teodoro de Almeida.

b. Teodoro de Almeida y la polémica entre antiguos y modernos. El alma de los brutos.

El Oratoriano Teodoro de Almeida es el ejemplo prototípico de Oratoriano que defiende el cartesianismo. Almeida fue no sólo un eminente filósofo, que

alcanzó gran fama en el ámbito hispano y portugués, sino también un eminente astrónomo y científico, de quien se dice que llegó a construir un planetario, hoy desaparecido. Como ya vimos en el anterior capítulo, sus desavenencias con Pombal le llevaron al exilio hasta la muerte del ministro, lo que impidió que su influencia doctrinal fuese aún mayor.

Varias pruebas podemos aportar al respecto de su dedicación no sólo a estas disciplinas, sino a la temática central de nuestra obra, el *alma de los brutos*. Por ejemplo, en su obra fundamental, *Recreación filosófica o diálogo sobre la filosofía natural para instrucción de personas curiosas que no frecuentaron las aulas* (6 Tomos. En la Imprenta de la Viuda de Ibarra, Madrid 1785-1787), publicada a partir de 1751, donde la polémica está definida entre Silvio (escolástico), Teodosio (cartesiano) y Eugenio, un neófito en Filosofía. En la *Recreación novena*, parte segunda, titulada «Trátase de la segunda dificultad contra el sistema moderno acerca del alma de los Brutos» (Teodoro de Almeida, *Recreación filosófica o diálogo sobre la filosofía natural*, Tomo 2. Imprenta de la Viuda de Ibarra, Madrid 1785-1787, págs. 356-442), plantea Teodosio, portavoz del propio Almeida, la siguiente cuestión como diferencia entre el Alma humana y el Alma de los Brutos:

Así es; mas para evitar toda equivocación, es preciso advertir que nuestra alma espiritual está de tal suerte ligada y unida a nuestro cuerpo, que no puede haber en nosotros sensación perfecta, sin que además del movimiento de los órganos del cuerpo, haya también su especie de movimiento del alma: esto no tiene duda. De donde infiero que nuestra sensación no es meramente material, sino también espiritual, y por eso en los brutos no podemos admitir sensación enteramente semejante a la nuestra. Por más que las señales que ellos dan de gusto o sentimiento se equivoquen con las nuestras, con todo eso hay una sensación meramente material, la cual no consiste sino en que el alma del bruto (sea la que fuese) que reside principalmente en el cerebro, se le haga presente el toque que se hace acá fuera en los sentidos externos, y por este modo también se le hace presente el objeto de donde se originó ese toque v.g. el color, el olor, la vara con que le dan, &c. Por un semejante modo se hace en nosotros la sensación; porque estando nuestra alma espiritual principalmente dentro del cerebro, tiene noticia de las impresiones y toques que por los objetos externos se hacen en los sentidos exteriores; y esta noticia interna o este hacerse presente al alma el toque del objeto externo, y por consiguiente también el objeto, es a lo que llamo yo sensación: en nosotros es un movimiento de los órganos del cerebro acompañado del movimiento espiritual del alma; mas en los brutos no puede haber el movimiento del alma; pero hay este movimiento de los órganos del cerebro y del alma material. Esto supuesto, infiero que todas las veces que el alma del bruto (sea como fuere) estando dentro de él, se hicieran presentes estos toques, movimientos o impresiones que se hacen acá fuera en los sentidos exteriores, hay sensación en el bruto. [...] Ahora concluyo: a los espíritus animales, que están en el cerebro del bruto, se comunica y hace presente todo el movimiento que se recibe acá fuera en los sentidos exteriores: esto mismo es lo que nosotros llamamos sensación; luego se puede decir con verdad que los brutos sienten (Teodoro de Almeida, *Recreación filosófica*, Tomo 2. *Recreación novena*, parte segunda, págs. 371-375).

Como se puede deducir, la afirmación de Almeida de atribuir alma espiritual al hombre, y suponer que, tanto para uno como para otro, existen los espíritus animales, lleva a Silvio, el escolástico, a plantear la contradicción de suponer dos almas en el hombre:

Digo que si los espíritus animales en el bruto son su alma sensitiva, como en el hombre, además del alma racional tenemos los mismos espíritus animales, y consiguientemente tendremos dos almas; y este es el error de Jacobo y de algunos Siros, contra el que escribió San Agustín {(I) Lib. de Dogm. Eccl.}, y de aquí se siguen absurdos perniciosísimos, y muy peligrosos en materia de costumbres; en lo que es necesario tener gran cautela (Teodoro de Almeida, *Recreación filosófica*, Tomo 2. Imprenta de la Viuda de Ibarra, Madrid 1785-1787, págs. 375-376).

Objeción a la que Teodosio-Almeida responde de la siguiente forma:

Pues yo digo que en el hombre los espíritus animales no son alma, son criados del alma. El alma [...] en cualquier viviente como el dueño de la casa en cualquier familia; nunca hay dos dueños de una casa; el principal es el dueño, los demás son ministros y criados. En el bruto el principal que hay allí son los espíritus animales: ellos son el alma, porque gobiernan aquella casa interior del bruto; pero en el hombre estos espíritus animales no gobiernan, son gobernados por el alma espiritual, [...] Cuando el dueño de casa está fuera, los criados son los que gobiernan los movimientos que hay dentro de casa, pero luego que vuelve el dueño, los criados no gobiernan, sino que son ministros: lo mismo digo de los brutos; en ellos gobiernan los espíritus animales, pero en el hombre gobierna el alma racional. Conque bien veis, Silvio, que no admitimos en el hombre dos almas (Teodoro de Almeida, *Recreación filosófica*, Tomo 2, págs. 376-377).

Así, Almeida acaba suscribiendo la opinión de Santo Tomás que considera a los brutos movidos por el Supremo Artífice, es decir, Dios. Por lo tanto, carecen de voluntad y sólo pueden tener apetitos:

Toda esa industria parece maravillosa considerada en sí; pero no admira conocida en la causa. Me explicaré: todas esas operaciones tan ordenadas nacen de la admirable disposición de los órganos que hay en los brutos, la cual aunque en sí es estupenda, no admira si la comparásemos con la sabia mano del Artífice que la formó. Todo el engaño de los hombres (permitidme decirlo así) consiste en buscar en los brutos la ordenación de sus operaciones: yo quisiera que todos reflexionaran que esta disposición y ordenación no depende de los brutos, sino del Artífice divino, que los formó, como ingeniosamente dice Santo Tomás (Teodoro de Almeida, *Recreación filosófica*, Tomo 2, págs. 383-384).

La referencia al famoso fragmento de Santo Tomás (*Summa Theologica*, I. 2. q. 13. art. 2), en el que se defiende que las operaciones de los *brutos* son producto de la acción divina, hace pensar que la oposición a las afirmaciones del Padre Feijoo, al menos de forma ejercida, implica su refutación por el padre Oratoriano. Así, Almeida hace referencia a que «todos los [brutos] de la misma especie hacen semejantes obras» (Teodoro de Almeida, *Recreación filosófica*, Tomo 2, pág. 389), es decir, el primer contraargumento que presentaba Feijoo en «Racionalidad de los brutos» (B. J. Feijoo, *TC*, III, 9º, §. VII, 45), así como señalar que «libertad en cosa meramente material no la hay: ni me persuado a que habéis de dudar de esto; porque creo que ningún Autor Católico admitirá en los brutos libertad propia, ni tampoco verdadero juicio, el que para ella es preciso; de lo contrario, los brutos serían animales racionales como el hombre, y capaces de merecimiento y culpa como nosotros: ni tampoco me quiero molestar en esto» (Teodoro de Almeida, *Recreación filosófica*, Tomo 2, pág. 392), es decir, el tercer contraargumento feijoniano, &c.

Asimismo, en el Tomo 5 de la *Recreación filosófica*, Tarde vigésima segunda, se critica la tesis que se mantenía en la Iglesia católica, a saber, que los brutos son racionales y espirituales en un grado inferior a los hombres. Sobre la citada teoría, Silvio, el escolástico, reconoce al comienzo de la disertación que no le prestó gran atención a la problemática, pero a un tiempo que no la cree como cosa cierta:

En verdad que no sabré resolverme a formar juicio decisivo. Nunca me incliné a ella, y ahora menos que nunca, después que los días pasados leí la opinión de algunos Modernos, que conceden alma espiritual a los brutos. Esta opinión me agrada mucho más que la de los Peripatéticos, y más que la de Teodosio. Pero no puedo fijarme en ninguna de ellas como en cosa cierta (Teodoro de Almeida, *Recreación filosófica*, Tomo 5. Imprenta de la Viuda de Ibarra, Madrid 1787, págs. 2-3).

Opinión reforzada por el neófito Eugenio:

Si esos Autores son católicos, soy de vuestra opinión; y aquí veréis que quien de ordinario me lleva a seguir las opiniones de Teodosio, no tanto es la pasión como la inclinación de mi entendimiento a esa parte (Teodoro de Almeida, *Recreación filosófica*, Tomo 5, pág. 3).

Sin embargo, como señala Teodosio que «Autores hay católicos y muy doctos que siguen aquella sentencia», Silvio se ve obligado a exponer la tesis que defiende el *alma racional* en los *brutos*:

Dicen que el alma de los brutos, dado que sea espiritual, es de un orden muy inferior a la nuestra, pues es mortal, no goza de libertad, y por eso es incapaz de merecimiento, y de ser ordenada a un fin sobrenatural; y de este modo en nada se opone esta opinión a nuestra fe (Teodoro de Almeida, *Recreación filosófica*, Tomo 5, *ibid*).

Asimismo, Teodosio le señala a Silvio la contradicción de afirmar espiritualidad y racionalidad en los brutos, y no equipararlos a los hombres:

Luego, ¿cómo pueden negar juicio, discurso e inteligencia a los brutos los que les dan alma espiritual, y conceden que ella es quien gobierna, dirige y coordina sus acciones? Dejadme formar en pocas palabras un discurso, que será como epílogo de lo que hasta aquí llevo dicho. [...] *Obras admirables y constantemente industriosas no pueden ser hijas del acaso*; de otra suerte no tendríamos que responder a los Ateístas, los cuales dicen que el acaso fue causa del universo. *Las acciones y obras de los brutos son constantemente admirables e ingeniosas; luego no pueden ser hijas del acaso, y piden causa de donde esa ingeniosa industria proceda. Luego es cierto que la causa que las dirige y dispone conoce la conexión de unas cosas con otras, y percibe los daños venideros a lo lejos para precaverlos [...] Pero nosotros no llegamos a conocer desde lejos los daños venideros que a veces conocen los brutos, ni la proporción de los medios de que ellos se valen con los fines que intentan. Luego si su alma dirige sus acciones, no puede tener menor inteligencia de los futuros, ni menor conocimiento de conexiones que la de los hombres; y si hemos de gobernarnos por sus acciones, no podemos darles alma de inteligencia inferior a la de los rústicos* (Teodoro de Almeida, *Recreación filosófica*, Tomo 5, págs. 13-15).

En consecuencia, si el alma de los brutos dirige sus acciones, pues dispondrían de voluntad guiada por el raciocinio, como los hombres en la filosofía escolástica,

habrá que concluir que los animales gozan de libertad, y por lo tanto libre arbitrio y conocimiento de los premios y castigos, como cualquier persona:

Ahora, pues, si el alma de los brutos es señora de sus acciones, este mismo argumento prueba que gozan de libertad, pues muy bien sabéis que se les castiga cuando hacen alguna cosa de que queremos que se enmienden, y por otra parte se les premia cuando hacen alguna acción en que deseamos que perseveren. Por consiguiente si el bruto tiene en sí alma que gobierna y dirige sus acciones, se mueve con el conocimiento de premio y castigo, y por eso se abstiene de una acción temiendo el castigo, y ejecuta otra con esperanza del premio; y eso es tener libertad y también mérito, pues el mérito no depende sino de abrazar con libertad una acción buena. Paréceme, pues, que ninguno tendrá la resolución y arrojo de atribuir a los brutos alma espiritual discursiva con inteligencia bastante aguda y libertad capaz de merecimiento (Teodoro de Almeida, *Recreación filosófica*, Tomo 5, págs. 15-16).

Sin embargo, estas conclusiones, que serían, a juicio de Teodosio, evidentes, y ciertamente muy sensatas a nuestro juicio también, no pueden ser admitidas por el escolástico Silvio. «Eso de ningún modo» (Teodoro de Almeida, *Recreación filosófica*, Tomo 5, pág. 16), señala rotundo. Por lo tanto, deduce Teodosio, que el alma de los brutos no puede ser sino un efecto de la disposición de sus partes corporales, es decir, no más que materia:

Pues en tal caso no tiene el bruto en sí alma capaz de dirigir y gobernar eternamente sus acciones, y así es superflua y excusada alma espiritual. Fuera de que (y este es otro argumento para mí muy fuerte) yo no sé cómo los que siguen vuestros principios pueden negar que esa alma espiritual haya de ser inmortal por su naturaleza, así como lo es la del hombre. Ved, Eugenio, en qué inconvenientes caen por la fuerza de un discurso infalible aquellos que presumen dar a los brutos alma capaz de dirigir y gobernar todos sus movimientos: se ven precisados a concederles alma espiritual, libre y capaz de mérito y de culpa, con discurso e inteligencia igual o mayor que la nuestra, e inmortal, que es lo peor (Teodoro de Almeida, *Recreación filosófica*, Tomo 5, pág. 16).

5. Algunas consideraciones generales sobre las distintas doctrinas.

Primera consideración: que la disputa entre *antiguos* y *modernos*, tal y como vimos esquemáticamente en el Capítulo 1, en el caso del Alma de los Brutos, no muestra que los denominados *modernos* lo sean más que los *antiguos*. De hecho, los escolásticos serían más coherentes que los cartesianos, pues al menos no le niegan sensibilidad y cierta vida subjetiva a los animales. Sin embargo, hoy día nadie que sea realmente serio puede ignorar la vida subjetiva de los animales, y su equiparación casi a *primos hermanos* nuestros, por utilizar la expresión del etólogo Rogelio Fouts.

Segunda consideración: nos merece un gran interés comprobar que la teoría que defiende Feijoo sobre la *racionalidad de los brutos*, lejos de ser una ocurrencia más o menos feliz, estaba plenamente institucionalizada. El benedictino no hace referencia alguna a dicha opinión, pero sí Pereira de Castro y Luis Antonio de Verney. Esta sí sería, en principio, y sin haber analizado filosóficamente las distintas doctrinas, la más *moderna* de todas, equiparable incluso a los modernos hallazgos de la etología y la biología.

Tercera consideración: Almeida, no obstante, tiene en cuenta los argumentos feijonianos, u otros análogos, para refutarlos. Esto quiere decir que la polémica estaba en plena ebullición. A tenor de los manuscritos hallados, sin duda que hubo un gran interés en la temática. También hay que reseñar que muchos de los citados manuscritos se perdieron, lo que nos impedirá conocer hasta qué punto la controversia estuvo realmente implantada, salvo por aproximaciones.

Más interesante aún es responder a la siguiente pregunta: ¿por qué el papado estaba dispuesto a defender una teoría que acercaba peligrosamente los animales al hombre? Teoría que, como dice Silvio, podría obligar a reconocer que los animales poseen libertad moral y por lo tanto libre arbitrio en el sentido más literal del término. Quizá uno de los motivos esté en el fragmento citado por Feijoo de Santo Tomás, donde considera que los animales son movidos por el Supremo Artífice. Tal concepción, en lo doctrinal, se acercaba peligrosamente al cartesianismo y a la defensa de los animales como máquinas, no por la combinación inerte de la materia, pero sí al menos por un Dios considerado como primer principio de la realidad. No existe una declaración explícita al respecto de teólogos o de otros, pero la autorización papal parece muy evidente de que tal concepción no era contraria a la fe. De todos modos, habremos de analizar esta circunstancia en la segunda parte de nuestro trabajo.

Además, existe una referencia a todas luces evidente, y es la de la esclavitud portuguesa, ahora perfectamente expedita tras la expulsión de los jesuitas. Del mismo modo que en aquellas fechas se reivindicaba a Gómez Pereira como autor lusitano, siendo su doctrina de la insensibilidad de las bestias asimilable a aquellos hombres que eran tratados como *bestias*, es decir, los *esclavos*, ¿por qué no suponer también que la doctrina que daba raciocinio a los brutos servía para reconocer la crueldad del tratamiento a quienes se concebía como *bestias*? Dicho de otro modo: del mismo modo que, para muchos portugueses de la época, la *Antoniana Margarita* era una justificación de la esclavitud, la doctrina de la racionalidad de los brutos podría servir, al menos ideológicamente, para combatir la crueldad de semejante trato. Trato que se estaba experimentando con más fuerza que nunca en la sociedad portuguesa, y sin el cual el desarrollo económico de entonces hubiera sido imposible, pues era necesaria la fuerza de trabajo esclava para hacer funcionar los molinos de azúcar, las explotaciones auríferas, &c., como ya señalamos explícitamente en el anterior capítulo. Y además, *eran curiosamente los jesuitas quienes salvaban a la población autóctona brasileña de la esclavitud*, refugiándoles en las *aldeias*, a semejanza de las reducciones jesuíticas fronterizas de los virreinos españoles, toda una traba para la expansión económica portuguesa.

Aun así, como señala oportunamente Silvio, esta doctrina era muy peligrosa, pues suponía equiparar a los animales al hombre. En el caso de los esclavos, a pesar de ser supuestos bestias de carga, tal suposición no era difícil, y se llevaba produciendo desde siglos atrás en la América española: la institución de la manumisión producía muchos libertos en toda América, al contrario de Brasil, donde era muy escasa, en consonancia con lo señalado anteriormente.

No obstante, y centrándonos exclusivamente en los brutos, la propia teoría de Teodoro de Almeida llevaba a una serie de inconsecuencias que el historiador Lopes Praça resalta, comentando brevemente la doctrina cartesiana de Teodoro de Almeida.

Señala Lopes Praça que postular nuestra incapacidad de realizar lo que otros animales sí realizan, nada dice de la imposibilidad recíproca: los animales son incapaces de realizar actividades humanas. Por lo tanto, la afirmación que señala que los actos animales son causa de Dios nada dice de la objeción sobre si el alma de los brutos es espiritual (José Joaquín Lopes Praça, *História da Filosofia em Portugal* [1^o edición de 1868]. 3^o Edición de Josué Pinharanda Gomes. Guimarães Editores, Lisboa 1988, pág. 256). En todo caso, Lopes Praça señala que los motivos para marcar estas distancias se encontraban en el sensualismo del siglo XVIII; y, visto que no se puede probar nada, excepto la desigualdad existente entre el hombre y el bruto, que siga cada uno con su opinión. Sin embargo, con esta apelación al *ordo doctrinae*, Praça señalaba que no puede negarse hoy día (en el siglo XIX) que los brutos son sensibles y tienen voluntad e inteligencia, por analogía con los seres humanos (Lopes Praça, *História da Filosofia em Portugal*, págs. 256-257).

Evidentemente, todas estas cuestiones hasta el momento tratadas necesitan de una reexposición, pero de forma sistemática. Desde las coordenadas que nosotros manejamos, las del materialismo filosófico, ha de analizarse este material doxográfico e historiográfico, con el objeto de entender las relaciones entre estos referentes positivos, relaciones entre animales y hombres, y su expresión doctrinal, es decir, las distintas doctrinas filosóficas elaboradas en el entorno del Padre Feijoo.