

Parte IIb. Gnoseológica. *Referentes positivos de la Idea filosófica de Alma en el entorno de Feijoo*

Siendo imposible analizar la Idea de Alma desde la perspectiva ontológica, es necesario abordar una perspectiva gnoseológica y buscar referentes positivos para dicha Idea. Estos referentes que abordamos en esta parte son las diferencias entre hombres y animales, incluyendo también las relaciones entre distintos grupos humanos que «animalizan» a otros, tales como los esclavos, muy abundantes en el Portugal del siglo XVIII y hacia quienes parecen dirigirse las doctrinas de Pereira de Castro y los Oratorianos de Estremoz, dado que resulta contradictorio con la doctrina de la Iglesia católica que los animales tengan alma espiritual. Estas relaciones serán analizadas desde la perspectiva del espacio antropológico del materialismo filosófico.

Asimismo, los referentes de la Idea de Alma de los brutos los tenemos en las relaciones que hoy día estudian etólogos y biólogos sobre el lenguaje gesticular de los simios o la expresión de las emociones en los animales y el hombre, como diría Darwin. En el caso de la Idea de Alma humana, estaría en realidad jugando la Idea de Persona y su expansión a toda la Humanidad, realizada desde la perspectiva de la Iglesia católica y parcialmente frenada en el contexto de un Imperio, de carácter más *depredador* que *generador*, como fue Portugal.

Capítulo 11

Determinaciones gnoseológicas de la Idea de Alma. Análisis del entorno feijoniano

«Humboldt se entrevistó con un misionero del que dice que se interesaba mucho por el problema del alma de los animales, sobre el cual tenía unas ideas peregrinas, y nota que en cierta biblioteca de misión encontró el Teatro Crítico de Feijoo.» Roberto Ricard.

1. Buscando un referente positivo para la Idea filosófica de Alma.

a. El análisis de Roberto Ricard sobre el problema del alma de los brutos en Feijoo.

Como se ha podido ver, el debate acerca de todas las Ideas filosóficas implicadas en esta polémica, así como sus relaciones, que hemos estudiado en los Capítulos 8, 9 y 10, lo hemos mantenido en el plano estrictamente ontológico. Con tales herramientas podríamos estudiar, a lo sumo, una historia temática o sistemática de la Idea de Alma. Incluso podríamos analizar los famosos «debates psicológicos» de Goclenio, acuñador del término *psicología*⁶³, pero sin mayores consecuencias. De hecho, los debates que se producían respecto a la naturaleza del hombre, ya fuera en su vertiente psicológica, es decir, en *Psychologia*, o tratado del alma, o *Somatologia*, tratado del cuerpo, no nos bastarían para salir del ámbito de las Ideas metafísicas. Hace falta, por lo tanto, encontrar un correlato positivo, no meramente filosófico o doxográfico, de tales debates, para poder introducir las cuestiones gnoseológicas.

Sin embargo, nuestro principal problema es que, como ya hemos dicho en varias ocasiones, y sin querer repetirnos demasiado, cualquiera de las Ideas ya expuestas está subordinada a la Idea de un Alma sustancializada, metafísica, desde la que es totalmente imposible efectuar el método filosófico de *regressus-*

(63) «El nombre, sin embargo, de la antropología no fue creación ilustrada, sino herencia renacentista. El primero en acuñar el término parece haber sido el alemán Magnus Hundt en su obra *Anthropologia, de hominis dignitate, natura et proprietatibus*, tratado de anatomía publicado en Leipzig en 1501. en el año 1533 el italiano Galeazzo Capella publicó otra *Anthropologia*. Pero el que más decisivamente contribuyó a la consagración del término fue Otto Casmann, inventor con R. Goclenio del vocablo "psicología", que publicó en Hannover en 1594 una *Psychologia anthropologiae pars secunda, hoc est de fabrica corporis humani methodice descripta*. Casmann se acercó a un concepto correcto de la antropología, que para él era "doctrina geminae naturae humanae", dividida por esa duplicidad en *Psychologia*, o tratado del alma, y *Somatologia*, o tratado del cuerpo». Silverio Cerra, *Las ideas antropológicas de Feijoo. I. La génesis del hombre*. Studium Ovetense, Oviedo 1986, pág. 27.

progressus. Tal método estaría bloqueado metafísicamente en estas circunstancias, pues desde la suposición de un alma inmortal, o ligeramente espiritual, como suponían determinados teólogos de la Iglesia al respecto del alma de los brutos, no es posible *regresar* para explicar los fenómenos de comportamiento humano y sus diferencias con los del comportamiento animal. Si además tal diferencia fuera puramente psicológica —de hecho, así es supuesta al distinguir entre en *Psychologia*, o tratado del *Alma*, y *Somatologia*, o tratado del cuerpo— (Silverio Cerra, *Las ideas antropológicas...*, pág. 27), dada al nivel del sujeto corpóreo (M_2), no se ve que desde una Idea metafísica pudiera darse cuenta de esos fenómenos correctamente, o cómo establecer diferencias entre ambos seres, detalle al que hemos hecho referencia al final del capítulo anterior.

Por lo tanto, se hace necesario encontrar el hilo conductor que nos permita organizar todo el material doxográfico y filológico, las doctrinas clasificadas ontológicamente, para comprender las discusiones sobre la Idea de *Alma* sostenidas en el entorno feijoniano de la mitad del siglo XVIII. Pocos trabajos existen sobre la citada temática que nos pudieran servir de guía. De entre los pocos que han estudiado el problema del alma de los brutos en el Padre Feijoo, hemos encontrado algunos que han sugerido que tal hilo conductor se refiere a la exposición de las relaciones entre los distintos grupos humanos.

De hecho, ya hemos sugerido la posibilidad de que el estudio de la *racionalidad de los brutos* esté directamente relacionado con determinados seres humanos a los que se les ha barrido, literalmente, del campo de la humanidad, y se les convierte en *ganado parlante*, *bestias*, *máquinas*, &c. Es ciertamente sintomático comprobar cómo los escasos estudios referentes al Padre Feijoo y su concepción de la *racionalidad de los brutos*, parecen encontrarse en sintonía con estos breves esbozos que hemos realizado en los anteriores capítulos.

No obstante, y como ya hemos señalado, estudios sobre el problema de la racionalidad animal en Feijoo existen ciertamente muy pocos. De hecho, como estudio monográfico, dedicado expresamente a la temática citada, sólo hemos hallado la conferencia del hispanista francés Roberto Ricard —autor de varias obras sobre la Historia de España, entre las que destaca *La conquista espiritual de Méjico* [1ª edición de 1933]. Fondo de Cultura Económica, Méjico 1986, a la que haremos referencia después—, titulada «Feijoo y el misterio de la naturaleza animal» [*Cuadernos de la Cátedra Feijoo*, 23 (1970)], pronunciada en la Universidad de Oviedo el 5 de marzo de 1969 y repetida en el Instituto español de Munich el 24 de junio de 1969, quien afirma que Feijoo desarrolló sus conocimientos de la naturaleza animal tomando como modelo la polémica sobre si los indios americanos, en el contexto de la conquista de las Indias en el siglo XVI, eran hombres o simplemente unos animales más desarrollados:

Para explicar cómo y por qué he sido llevado a examinar las ideas de Feijoo sobre la naturaleza animal, me encuentro en la necesidad de remontarme hasta la conquista de América. Todo el mundo sabe que uno de los problemas que planteó a los españoles la conquista de América fue el de saber si los indios eran hombres verdaderos o sólo animales de categoría superior. Todo el mundo sabe también que la controversia sobre este punto culminó con la famosa polémica

mica entre Las Casas y Sepúlveda. Hoy nos parece a la vez absurdo y escandaloso que se haya planteado tal problema, y claro está que, en sí mismo y en su principio, resulta escandaloso que hayan podido plantearse. Desde luego, los había que lo planteaban de mala fe, buscando sin sinceridad un pretexto para explotar a los indios y tratarlos precisamente como bestias de carga (Roberto Ricard, «Feijoo y el misterio de la naturaleza animal», págs. 7-8).

Asimismo, Ricard alude a las creencias en supuestas leyendas acerca de seres mitológicos, mitad hombre, mitad animal, que según las enseñanzas medievales europeas poblaban los lugares inhóspitos. Señala también como fuente principal al hispanista Luis Hanke y su trabajo sobre el aristotelismo y la conquista de América como punto de partida:

Después habla Lewis Hanke de los hombres salvajes que también inspiraban la imaginación popular durante la Edad Media y del modo como se llegaba a una mezcla de hombre, bestia y criatura mítica, hasta tal punto que una obra publicada en 1498 describía a los habitantes de Nuevo Mundo como seres «de color azul y cabeza cuadrada». Y concluye estas primeras reflexiones escribiendo acerca de los indígenas de América: «...esta gente pintada y adornada con plumas —tan inevitable y erróneamente denominada indios— pasó a ser el principal misterio que dejó perplejos a la nación española, a los conquistadores, eclesiásticos, corona y pueblo de España». Más lejos, recuerda que en Europa poca gente había visto un indio en persona, y que los pocos indios que los europeos vieron en su tierra no les ayudaron a comprenderlos mejor ni a valorar su cultura y potencialidades (Roberto Ricard, «Feijoo y el misterio...», págs. 9-10).

Desde esa perspectiva, que al parecer no habría sido superada por los españoles del siglo XVIII, Ricard señala posibles motivos para entender que Feijoo tratase el tema de la *racionalidad de los brutos*:

Por tanto, hay que tener en cuenta todo este ambiente para explicarse cómo individuos de la mejor buena fe podían llegar al extremo de preguntarse si los indios eran hombres o bestias. Es que, a veces, no veían con toda nitidez y claridad la frontera entre el animal y el hombre. Y así llegamos por fin al caso de Feijoo, pues debemos constatar que en pleno siglo XVIII un escritor tan esclarecido y tan perspicaz como el ilustre benedictino no veía muy clara aquella frontera y no estaba muy lejos de admitir la existencia de seres no fabulosos, sino naturales, más o menos intermedios entre el hombre y el bruto, como decía (Roberto Ricard, págs. 10-11).

También refiere el hispanista francés que, incluso a finales del siglo XVIII, se seguían creyendo fábulas sobre los indígenas. Es notorio, a juicio de Ricard, el caso del naturalista Humboldt, que se entrevistó en América con un misionero que se interesaba por el problema del alma de los animales y era poseedor del *Teatro Crítico Universal* del Padre Feijoo:

Humboldt se entrevistó con un misionero del que dice que se interesaba mucho por el problema del alma de los animales, sobre el cual tenía unas ideas peregrinas, y nota que en cierta biblioteca de misión encontró el *Teatro Crítico* de Feijoo (Roberto Ricard, pág. 10, Nota 2).

Así lo intenta revelar, llevando el agua a su molino este hispanista, quien afirma que los discursos en los que Feijoo toca el tema de la racionalidad de los brutos son los siguientes:

Salvo equivocación, Feijoo ha tocado cinco veces, de modo más o menos extenso, el tema de la naturaleza animal: cuatro veces en el *Teatro Crítico*, una en las *Cartas eruditas*. La repartición cronológica de estos pasajes es muy notable: los dos primeros son de 1728 y 1729 respectivamente, pues figuran en el tomo II y en el tomo III del *Teatro Crítico*, que corresponden a aquellos años; los dos siguientes, es decir el tercero y el cuarto, son de 1734, pues ambos se encuentran en el tomo VI del mismo *Teatro Crítico*; el quinto y último es netamente posterior a los precedentes, visto que lo leemos en el tomo III de las *Cartas eruditas*, publicado en 1750 (Roberto Ricard, pág. 11).

Así, el cartesianismo que Feijoo analiza en «Guerras filosóficas» (B. J. Feijoo, *TC*, II, 1º) se pondría en relación con el discurso acerca de la racionalidad de los brutos, dando Ricard por buena la opinión sobre Gómez Pereira como simple «precedente» cartesiano (Roberto Ricard, págs. 12 y ss.). Asimismo, respecto a este tema, Ricard señala la polémica sostenida por Gumersindo Laverde y Menéndez Pelayo, resaltando su importancia, pero sin profundizar en más detalles (R. Ricard, *ibid.*).

El siguiente discurso, que como hemos señalado es la base fundamental de nuestro estudio, «Racionalidad de los brutos» (B. J. Feijoo, *TC*, III, 9º), es también citado por Roberto Ricard. Pero los dos siguientes a los que hace referencia son el discurso «Sátiros, Tritones y Nereidas» (B. J. Feijoo, *TC*, VI, 7º), y el discurso sobre el presunto hombre anfibio hallado en Liérganes, «Examen filosófico de un peregrino suceso de estos tiempos» (B. J. Feijoo, *TC*, VI, 8º), para concluir con una de las *Cartas Eruditas*, la que lleva por título «Si es racional el afecto de compasión respecto de los irracionales» (B. J. Feijoo, *CE*, III, 27ª).

Según Ricard, al igual que les sucedería a los españoles del siglo XVI, Feijoo también sería inspirado en sus concepciones por las leyendas de sátiros, tritones y nereidas (Roberto Ricard, pág. 16). Y también es subrayado por Ricard un detalle: el benedictino destaca la afirmación de los monos de Malaca en Borneo como importantes, en el mismo discurso sobre los Sátiros, Tritones y Nereidas (B. J. Feijoo, *TC*, VI, 7º, §. IV, 19). Sobre este asunto, creemos necesario detenernos mínimamente.

b. Feijoo y su noticia sobre los hombres salvajes de Borneo.

Así, Feijoo hace referencia en su *Teatro Crítico* a una noticia que ha recibido, acerca de unos simios de Malaca, en la Isla de Borneo (sobre esta problemática también diserta Amalio Telenti, *Aspectos médicos en la obra del Maestro Fray Benito Jerónimo Feijoo*. RIDEA, Oviedo 1969, págs. 21-22), que parecen ser prácticamente idénticos a los humanos. Comienza así la referencia realizada por Feijoo:

Esta noticia naturalmente me conduce a rectificar otra, que en la forma que hasta ahora se ha comunicado del Oriente a Europa, es de difícil creencia; pero bien entendida, no deja el menor tropiezo al asenso. Algunas relaciones de la Isla de Borneo, situada en el mar de la India, dicen, que en las selvas de aquella Isla se hallan hombres salvajes, o silvestres. Así los

llaman, no solo en el sentido en que se aplica este epíteto a algunas cerriles Naciones de la América; sí con más propiedad, porque aunque en la disposición de todos los miembros, y modo de usar de ellos nada desdican de la especie humana, pero les falta la locución; y por otra parte su modo de vivir carece de toda policía, ni más, ni menos que el de las fieras (B. J. Feijoo, *TC*, VI, 7, §. IV, 19).

Evidentemente, si tales individuos carecen de locución, como señala Feijoo, podrían quedar segregados del ámbito de lo humano. El propio benedictino señala la enorme dificultad existente en concebir a individuos humanos carentes de habla y de organización política:

Sobre esta noticia luego ocurre la dificultad, que arriba propusimos contra la existencia de los Sátiros. Tales hombres, si los hay, apenas se pueden considerar descendientes de Adán; pues si lo fuesen, sucesivamente se iría comunicando de unos a otros alguna policía, y el uso de la habla. Añádese, que sin milagrosa, e infusa ilustración no se les podrá comunicar la luz del Evangelio; lo que en las leyes ordinarias de la benignísima Providencia soberana no cabe (B. J. Feijoo, *TC*, VI, 7, §. IV, 20).

Sin embargo, Feijoo parece encontrar la solución a una dificultad en principio insuperable, señalando que tales hombres han vivido ajenos a la civilización, y por lo tanto no son capaces, ni siquiera en cientos o miles de años, de confeccionar lenguaje:

Después de todo, estas dificultades no parecen insuperables. A la primera se puede satisfacer con la posibilidad del caso, que dos tiernos infantes de distinto sexo, cuyos padres viviesen en algún retirado monte, por la muerte, o por la fuga de éstos quedasen al abrigo de la Providencia en aquella soledad, que en ella creciesen, y procreasen. Es para mí probabilísimo, que ni ellos, ni sus hijos hablarían idioma alguno; por consiguiente, aunque descendientes del mismo padre común, carecerían del uso de la locución. No por eso siento, que sea preciso comunicarse el lenguaje originariamente por infusión, como a nuestros primeros Padres; pero me parece, que en una familia, o congregación de gente, donde no hubiese ni inspiración, ni enseñanza, pasarían algunas, y aun muchas generaciones, antes que a fuerza de ingenio, estudio, y práctica se formasen idioma para entenderse. Es esta una obra muy larga, y muy difícil. Podrían pasar mil, o dos mil años, y aun muchos más, antes que a ninguno de aquella progeie ocurriese, que con los varios movimientos de la lengua se podían explicar los pensamientos, que tenía en el ánimo (B. J. Feijoo, *TC*, VI, 7, §. IV, 21-22).

A la presunta dificultad que surge respecto a la falta de habla, Feijoo contrapone múltiples ejemplos de comunidades primitivas que ni siquiera disponían de escritura, y a quienes les era imposible aprender idioma alguno en esas circunstancias:

Digo, que el hablar por enseñanza es facilísimo: hablar por esfuerzo del propio discurso, sumamente arduo. Tiénese, y con razón, por un peregrino descubrimiento, una sutilísima ingeniada, acaso la mayor, que hasta ahora cupo en el humano entendimiento, como ya insinuamos en otra parte, la invención de las letras. Hácese palpable la suprema dificultad que esto tiene, en que ninguna de las Naciones Americanas se halló el uso de ellas. O porque los primeros que pasaron a aquel Continente no habían aprendido a escribir, o porque aún no se había inventado el escribir cuando pasaron; y así no hubo quien enseñase el uso de la pluma en la nueva Colonia. ¿Y qué sucedió? Que por más que se multiplicó la gente en

aquellos vastísimos Países, siglos, y más siglos se estuvieron sin que a nadie ocurriese, que la pluma podía suplir la lengua, o los caracteres las palabras. De tantos millares de millares, y aun millares de millones de hombres nadie dio en ello, sin embargo de que la necesidad era grande, y la importancia universalísima. Pregunto ahora: ¿Cuál invención es más ardua, la de explicar con las letras las palabras, o la de explicar con las palabras los conceptos? Sienta cada uno como quisiere: yo decido, que es mucho más ardua la segunda. La razón es, porque hay mucho mayor distancia del signo al significado en ella, que en la primera. Los rasgos de la pluma, y los movimientos de la lengua convienen en ser uno, y otro cosa material; pero de los conceptos del ánimo a los movimientos de la lengua hay enorme distancia, que se considera entre lo espiritual, y lo corpóreo. Ni se me oponga, que también la pluma explica los pensamientos; porque esto no lo hace sino mediante las palabras. Es mera copia de copia (B. J. Feijoo, *TC*, VI, 7, §. IV, 23).

Sin embargo, más grave es, a juicio del benedictino, la objeción que podría ponerse respecto a la existencia de estas comunidades aisladas, al margen de la Divina Providencia, y por lo tanto al margen de la *Gracia santificante* que mencionamos en el Capítulo 9:

La segunda dificultad, que es puramente teológica, nos quiere meter en un piélago, cuya orilla ignoran los hombres: quiero decir, en el abismo de la Divina Providencia, cuyos límites son incógnitos a todos los mortales. Una cosa nos consta ciertamente de las sagradas letras; y es, que Dios con sincera voluntad quiere, que todos los hombres lleguen al conocimiento de la verdad, y se salven. Pero así como con esta voluntad *antecedente*, y general (como la llaman los Teólogos) es compatible, que tantos infantes perezcan en los claustros maternos, sin que con alguna humana diligencia pueda procurarse su salvación por medio del Sacramento del Bautismo; ¿por qué no será compatible con esa misma voluntad general, y *antecedente*, el que algunos adultos queden imposibilitados al beneficio de la enseñanza? Casi todos los Teólogos, a la reserva de un cortísimo número afirman, que aun a aquellos infantes se extiende la voluntad *antecedente* de la salvación. La misma doctrina, con que componen esto, es idéntica para componer lo otro. Aun cuando por la imposibilidad de lograr el beneficio de la predicación pareciese una Nación entera, deberíamos resignados venerar los Divinos decretos, conformándonos a aquella sagrada máxima: *Quis tibi imputabit, si perierint Nationes, quas tu fecisti?* (Sapient. cap. 12) (B. J. Feijoo, *TC*, VI, 7º, §. IV, 25).

A pesar de que puedan haber quedado estos salvajes fuera del alcance de la Gracia, en ausencia de predicación, Feijoo duda que sean realmente hombres, conjeturando que puedan ser lo que hoy día se denomina como *monos antropomorfos*:

Pero aunque lo dicho basta para salvar, que no hay imposibilidad alguna en que los que se dicen hombres, salvajes de la Isla de Borneo, sean realmente hombres, no tengo esto por lo más verosímil; sino que son una especie de monos, o la misma, o poco diferente de la que pintan Plinio, y el Padre Le Comte. Por eso dije arriba, que mi intento era rectificar aquella noticia; y la rectificación consiste en degradar de hombres a los que se dicen tales, dejando en todo lo demás la relación en su ser.

El Padre Le Comte, sobre las circunstancias de andar rectos, y tener la voz semejante a la humana los monos, que vio en el Estrecho de Malaca, añade, que en el rostro son muy parecidos a los hombres salvajes del Cabo de Buena Esperanza: que su estatura es alta cuatro pies por lo menos: que son sumamente advertidos, y explican con acciones, y gestos cuanto quieren, tan bien como los hombres mudos: en fin, que se nota en ellos una acción muy frecuente en los hombres, especialmente en los niños, y que no se observa en ninguna otra bestia, que es patear cuando se enojan, o se alegran con algún exceso (B. J. Feijoo, *TC*, VI, 7º, §. IV, 27-28).

Para acabar concluyendo que estos seres de Borneo pueden llegar a ser similares a los hombres, aunque no por ello pueden ser equiparados a los humanos:

Como consurran todas estas señas en los que se dicen salvajes de Borneo, sin dejar de ser monos, tendrán lo que basta para que los bárbaros de aquella Isla los juzguen hombres. Aunque se acerquen más a la figura, y acciones humanas, no por eso se debe hacer juicio de que son nuestra especie; porque ¿quién sabe hasta qué límites puede extenderse en alguna especie bruta la exterior imitación del hombre? En los animales marinos, de que vamos a tratar inmediatamente, se verá que a lo menos en la parte superior, y principal del cuerpo cabe mayor semejanza entre el hombre, y el bruto, que la expresada (B. J. Feijoo, *TC*, VI, 7º, §. IV, 29).

Esta sorprendente conclusión ya fue señalada por el médico Antonio José Rodríguez, a propósito de una presunta criatura humana hallada en el vientre de una cabra: *Carta respuesta a un ilustre Prelado sobre el feto monstruoso hallado poco há en el vientre de una Cabra y Reflexiones Criticas que ilustran su Historia*. Madrid, s.i., 1753. En esta obra (§. I, 32), el Padre Rodríguez señala con sorpresa cómo Feijoo tenía problemas para distinguir si los salvajes de Borneo eran auténticos hombres, mientras que, en el caso de la criatura de aspecto humano hallada en el vientre de una cabra, afirmaba sin dudar que se trataba de algo humano, mostraba sin duda una apreciación fallida sobre los hombres de Borneo, semejantes a simios, pero no por ello distintos de los humanos. Sin embargo, ¿es suficiente esta conjetura, basada en noticias muy indirectas, para considerar ésta la línea doctrinal del benedictino respecto al problema de los brutos?

El propio Ricard, para probar sus afirmaciones, señala también el famoso suceso del hombre anfibio de Liérganes, que se sabe que Feijoo no estudió con suficiente atención ni detenimiento, concluyendo una hipótesis un tanto peregrina sobre la posibilidad de existencia de hombres marinos (Roberto Ricard, pág. 18. El discurso fue estudiado por Gregorio Marañón en el cap. 19 de *Las ideas biológicas del Padre Feijoo*. Espasa Calpe, Madrid 1962). No obstante, Ricard se aferra con fuerza a la rectificación de lo que Feijoo había dicho acerca de los hombres de Borneo (Roberto Ricard, pág. 19), que sigue similar línea. Por último, cita como prueba de sus afirmaciones la Carta 27 del Tomo III de *Cartas Eruditas*, donde se investiga, como ya citamos, «Si es racional o no nuestro afecto de compasión hacia los irracionales», equiparando esta cuestión al problema de la conquista de América y el trato aplicado hacia los indígenas (Roberto Ricard, pág. 20).

c. Conclusiones de Roberto Ricard.

A la hora de exponer sus conclusiones sobre esta temática, Roberto Ricard se centra en el discurso base que nosotros hemos analizado, «Racionalidad de los brutos». Valiéndose de su exposición anterior, Ricard atribuye a Feijoo un cierto eclecticismo, apoyándose en que, en caso de duda, el benedictino prefería la filosofía escolástica a cualquier otra filosofía moderna:

Feijoo es un hombre de formación escolástica y que, a pesar de su «modernidad», nunca abandonó del todo el modo de razonar y de argumentar escolástico, evidentemente no sólo por la influencia de su formación primera, sino también porque, precisamente, a causa de su gran libertad intelectual, conoció que no todo era malo en el método escolástico y que lo importante era emplearlo con discreción, en todos los sentidos de la palabra (Roberto Ricard, pág. 21).

Así, interpreta Ricard la incapacidad de Feijoo para concluir positivamente en este tema de los brutos como un simple rasgo de probidad intelectual, además de señalar que la problemática no lleva a consecuencias doctrinales aparentes:

Pero, como la probidad intelectual es uno de sus rasgos dominantes, [Feijoo] tiene el mayor cuidado en no afirmar nada cuando el asunto le parece «problemático», como decía hace un momento. Ese es el motivo por el cual Feijoo no consiguió ni probablemente quiso elaborar un sistema filosófico, y lo que declara sobre su filosofía particular, a propósito de la racionalidad de los brutos, es cosa accidental y pasajera (Roberto Ricard, *Feijoo y el problema...*, págs. 21-22).

Sin embargo, esta suposición sobre el método feijoniano ha de considerarse errónea, sobre todo a la luz de lo afirmado por nosotros en la Introducción de este trabajo. Desde esas páginas, hemos probado la tesis sobre la naturaleza del ensayo filosófico, y sabemos que éste no tiene por qué ser conclusivo, pues las cuestiones que trata no son «sectoriales», *categoriales*, y no buscan más demostración que la propiamente apagógica. Es decir, será la falsedad de las tesis opuestas la que otorgue la verdad a las tesis propias. Por ello, no sólo nos resulta errónea esa forma de juzgar a Feijoo —acompañada, como no podía ser de otra forma, del diagnóstico de *eclecticismo* sobre su obra—, sino que resulta ciertamente desolador leer que Ricard afirme del discurso *Racionalidad de los Brutos* que su doctrina «es cosa accidental y pasajera». Si bien no fue el discurso más debatido de su extensa obra, no sería justo olvidar que autores como Martín Martínez o el portugués Pereira de Castro, entre otros ya analizados en este trabajo, le dedicaron una gran extensión al problema, con lo que estaban muy lejos de considerar tales afirmaciones como «cosa accidental y pasajera».

Así vistas las cosas por Ricard, no tiene problemas en concluir que la situación en la que Feijoo elaboró su teoría sobre la racionalidad de los brutos era muy similar a los de los primeros exploradores españoles del siglo XVI:

Sin duda, deja transparentar su preferencia y no oculta su tendencia a pensar que hay animales dotados de unas facultades de raciocinio sin que por eso dejen de ser animales. En esta consideración cree vislumbrar la solución de las dificultades que se le presentan. Mas, siguiendo fiel a sí mismo, a su temperamento y a sus principios, no disimula tampoco su perplejidad y vacilación. De esta manera, volvemos a nuestro punto de partida: el que un hombre como Feijoo haya podido vacilar acerca de la verdadera naturaleza de ciertos seres, preguntándose si eran hombres o animales, disculpa en gran medida a los que, hundidos en el mayor desconcierto por el espectáculo nuevo de América, se preguntaban con entera buena fe qué clase de seres eran los indios (R. Ricard, pág. 22).

2. Crítica a las tesis de Roberto Ricard.

a. La consideración de Feijoo sobre los indígenas.

Esta teoría que nos ofrece Ricard, cuyos fundamentos ejercidos haremos explícitos a continuación, a pesar de su aparente coherencia, no es capaz de explicar toda la problemática escogida, la de la naturaleza animal, y acaba derrumbándose por su propio peso. En primer lugar, hay que señalar como falso que Feijoo escribiera en unas circunstancias históricas similares a las de los primeros españoles que arribaron a América, pues en el siglo XVIII hacía ya unos doscientos años que se consideraban tan españoles los habitantes de América como los peninsulares. De hecho, el Padre Feijoo escribió un discurso, para más inri en 1730, donde defendía que los «Españoles americanos», es decir, los criollos, eran tanto o más inteligentes que los peninsulares (B. J. Feijoo, *TC*, IV, 6°). Siempre podría objetarse que este discurso, publicado un año después de que defendiera —siempre según Ricard—, que los indios eran unos seres intermedios entre animales y seres humanos, no negaba la superioridad de los descendientes hispanos de origen sobre los indígenas americanos. Sin embargo, en otro discurso anterior a 1729, titulado «Mapa intelectual y cotejo de Naciones», publicado en 1728, afirma nuestro benedictino cosas como las siguientes:

El Ilustrísimo Señor Palafox no se contenta con la igualdad; pues en el Memorial que presentó al Rey en favor de aquellos vasallos, intitulado *Retrato natural de los Indios*, dice que nos exceden. Allí cuenta de un Indio que conoció su Ilustrísima, a quien llamaban *Seis oficios*, porque otros tantos sabía con perfección. De otro que aprendió el de Organero en cinco, o seis días, sólo con observar las operaciones del Maestro, sin que este le diese documento alguno. De otro que en quince días se hizo Organista. Allí refiere también la exquisita sutileza con que un Indio recobró el caballo, que acababa de robarle un Español. Aseguraba este, reconvenido por la Justicia, que el caballo era suyo había muchos años. El Indio no tenía testigo alguno del robo. Viéndose en este estrecho, prontamente echó su capa sobre los ojos del caballo, y volviéndose al Español, le dijo, que ya que tanto tiempo había era dueño del caballo, no podía menos de saber de qué ojo era tuerto; así que lo dijese: el Español, sorprendido, y turbado, a Dios, y a dicha, respondió que del derecho. Entonces el Indio, quitando la capa mostró al Juez, y a todos los asistentes, que el caballo no era tuerto, ni de uno, ni de otro ojo; y convencido el Español del robo, se le restituyó el caballo al Indio.

Apenas los Españoles, debajo de la conducta de Cortés, entraron en la América, cuando tuvieron muchas ocasiones de conocer que aquellos naturales eran de la misma especie que ellos, e hijos del mismo padre. Léense en la Historia de la Conquista de Méjico estratagemas militares de aquella gente, nada inferiores a las de Cartagineses, Griegos, y Romanos (B. J. Feijoo, «Mapa intelectual y cotejo de Naciones», *TC*, II, 15°, §. VI, 20-21).

Ciertamente, si Feijoo se figurase que los indios eran equiparables a los brutos por su condición en 1729, muy repentino parece este cambio, producido presuntamente de un año para otro. En cualquier caso, en el discurso «Racionalidad de los brutos» no aparece la más mínima mención a determinados hombres y su consideración cercana a los animales. ¿De dónde extrae esta conclusión Ricard, cuando el material fenoménico no se presta inicialmente a ella?

Evidentemente, este cuestionamiento a las tesis de Roberto Ricard, para quienes hayan leído con detenimiento este trabajo, les parecerá contradictorio con nuestras anteriores conjeturas, que buscaban relacionar la polémica de la racionalidad de los brutos con la existencia de esclavos, de humanos degradados a la categoría de bestias. No obstante, las conjeturas que hemos ido formulando, no estaban basadas en las afirmaciones del Padre Feijoo, sino en autores como Gómez Pereira o el portugués Miguel Pereira de Castro Padrao, acudiendo a la situación histórica de España en el siglo XVI, y de Portugal en el siglo XVIII, respectivamente. Pero de Feijoo y su trato con los indígenas, hasta el momento no habíamos realizado ninguna referencia, ni implícita ni explícita. Por lo tanto, la duda sigue vigente: ¿de dónde extrae Roberto Ricard sus conclusiones, teniendo en cuenta además que las referencias históricas del siglo XVI, principal base para reafirmar sus tesis, ya no son válidas en el siglo XVIII, sobre todo en un caso tan notorio como la esclavitud? Ha de destacarse asimismo que Roberto Ricard no mencione la esclavitud de los negros en la América Hispana que, a pesar de la complejidad y de las frecuentes manumisiones existentes, aún seguía vigente, aunque sin la fuerza y esplendor que mostraba en los territorios americanos ocupados por portugueses, franceses o ingleses. Y pará qué hablar de los sacrificios humanos precolombinos, que ni siquiera son mencionados.

En primer lugar, hemos de señalar que esta concepción surge de los peculiares presupuestos *de segundo grado* que Ricard utiliza para orientar sus investigaciones, supuestos que influyen sobre todo a la hora de presentar y analizar el material empírico de la problemática feijoniana. Primeramente, hemos de señalar que el hispanista francés no ha enumerado todas las fuentes en las que se trata el problema de la racionalidad animal. Habría que citar, por ejemplo, una de las *Cartas Eruditas* cuyo título es ciertamente elocuente: «Establécese la Máxima Filosófica, de que en las substancias criadas hay medio entre el espíritu, y la materia. Con que se extirpa desde los cimientos el impío dogma de los Filósofos Materialistas» (B. J. Feijoo, *CE*, V, 2ª), y a la que hemos dedicado una extensa mención y análisis en el Capítulo 9.

En esta epístola, lejos de suponer que existen hombres que «medien» entre los animales brutos y los «animales racionales», se defiende y desarrolla la tesis filosófica que ya se había postulado en 1729, utilizando ejemplos muy similares a los entonces citados, sin mención explícita a ningún hombre «mediador», y sí a la distinción entre un *alma* presuntamente *inmaterial* (es decir, *irreductible a la materia corpórea*), atribuida a los brutos, y un *alma espiritual*, atribuible al hombre (B. J. Feijoo, *CE*, V, 2ª, 43), lo que barrería por completo la posibilidad de existencia de esos hombres, *medio entre materia y espíritu*, que es por cierto la definición de sustancia *material* existente tanto en el Eximio Suárez (Francisco Suárez, *Disputaciones Metafísicas* [1597], Tomo V. Gredos, Madrid 1963. Disputación XXXVI, Sección II, 2) como en el propio Padre Feijoo, en la que supuestamente basa su argumentación (B. J. Feijoo, *TC*, III, 9º, §. VIII, 62).

Creemos sin embargo que esta equivocación es menor al lado de otras. Y es que la segunda equivocación, flagrante a nuestro entender, que comete Roberto Ricard es el dar por supuestas las «leyendas» que los primeros españoles habrían llevado consigo a América. Es decir, considerar tales relatos como una cuestión de hecho, sin preocuparse de si tales leyendas tenían una base positiva o no para ser mantenidas. Para decirlo con mayor claridad, si las *nereidas* [mujeres con cola de pez], o más claramente los *sátiros* [mezcla de cabra y hombre] (B. J. Feijoo, *TC*, VI, 7º) no tenían que ver con determinados animales reales, positivos, que siempre han existido, y a los que se les suplementa una forma humana. Animales que, por cierto, no serían puramente maquinales, sino dotados de movimiento y aparentemente vida subjetiva, de *voluntad* y *entendimiento*, como señala el Padre Feijoo en «Racionalidad de los brutos», al igual que los hombres.

Ni a Ricard ni a su fuente principal, Luis Hanke, parece preocuparles en exceso tales cuestiones, pues para ellos el problema de la *naturaleza animal*, el problema por el que presuntamente Ricard ha escrito su conferencia, queda propiamente evacuado de la problemática general. Es decir, que en realidad los contenidos positivos del problema de la naturaleza animal, lo que Feijoo dice propiamente sobre los *animales* o *brutos* y su *racionalidad*, son ignorados y silenciados por Ricard, para centrarse en cuestiones referidas a las relaciones entre distintos grupos humanos.

Por lo tanto, la cuestión queda desviada al considerar que todo tratamiento sobre la naturaleza animal, en este caso en el Padre Feijoo, ha de referirse en realidad a leyendas ilusorias, *ilusiones trascendentales*, para decirlo con la famosa expresión de Kant, producto de las fantasías mitopoyéticas de los hombres. Podríamos decir, que muchas de estas figuras, propiamente clasificables dentro de mitos, y a su vez, en tanto que *númenes*, dentro de los fenómenos que serían denominados como *religiosos* (G. Bueno, *El animal divino*. Pentalfa, Oviedo 1996, págs. 151 y ss.), habrían de ser rechazadas por ilusorias, manteniendo la problemática en una perspectiva meramente humanista, en la que los hombres son genéricamente iguales, independientemente de sus diferencias culturales, políticas, idiomáticas, &c.

Esta perspectiva, que podríamos denominar como una modulación del *humanismo trascendental* en su versión *predarwinista* (G. Bueno, *El animal divino*. Pentalfa, Oviedo 1996, págs. 175 y ss.), propia de Bartolomé de Las Casas y Luis Hanke —las fuentes principales de Ricard tanto directa como indirectamente— como decimos, no hace sino desviar la cuestión. Pues ¿acaso los propios indígenas precolombinos no poseían leyendas que señalaban a seres mitológicos, con referencias aún más explícitas a las formas animales? El marco humanista que postula el autor francés, realizado con vistas a señalar la igualdad de todos los hombres, está sin embargo viciado por el prejuicio de considerar a los animales —al menos de forma implícita, pues si se omiten las referencias realizadas respecto a los animales, y se les atribuyen a los humanos considerados inferiores, de alguna manera se supone implícitamente que los animales habrán de ser más inferiores aún— en una perspectiva muy cartesiana, implícitamente

como seres inanimados, pues explícitamente ni siquiera se les menciona más allá de lo que afirma Feijoo. Y es precisamente en el discurso *racionalidad de los brutos* donde Feijoo cuestiona tales postulados cartesianos.

Sin embargo, podría haberse subsanado el problema si Ricard tratase con mayor rigor y seriedad la mención citada de los «Sátiros, Tritones y Nereidas» de Feijoo, lo que nos situaría en la perspectiva de las formas animales que sirven de base a esas fantasías. No obstante, el hispanista francés ni siquiera se dispone a abordar tal posibilidad. De haber reflexionado más extensamente sobre la cuestión, seguramente otros resultados habrían sido obtenidos. Así, la cita que realiza del hombre anfibio de Liérganes (B. J. Feijoo, *TC*, VI, 8º) vuelve a desviar la cuestión hacia otros temas. En resumen, y coherentemente, esta referencia acerca del Hombre de Liérganes, supone considerar que el propio Feijoo, por muy *ilustrado* que fuese, creía en las leyendas sobre hombres maravillosos, algo que no está perfectamente demostrado, ni tampoco se documenta con la suficiente extensión.

Nosotros, por nuestra parte, nos resistimos a considerar de tal manera la posición de Feijoo, pareciéndonos más plausible que el «hombre anfibio» fuera visto por el beneditino como un caso de transformismo *lamarckista* propio de la época, como bien afirma Silverio Cerra en su tesis doctoral:

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 de Feijoo. I. La génesis del hombre*. Studium Ovetense, Oviedo 1986, pág. 187).

Ahora bien, que el marco *humanista* en el que se mueven Ricard y Hanke no consiga sino tratar de modo puramente formal, evacuando los verdaderos contenidos, la conducta de los animales no humanos, no significa que haya que desecharlo por completo. Es cierto que la situación de extrañamiento de unos grupos humanos frente a otros es algo muy común. De hecho, tanto Ricard, como Las Casas, como el señor Hanke, ignoran u omiten una cuestión mucho más brutal al respecto: el problema del canibalismo practicado de forma ritual entre las diversas tribus de indígenas americanos, situación muy alejada de la idea del *buen salvaje* que manejan estos autores —un trabajo de gran valor para entender la problemática es el artículo de Pedro Insua Rodríguez, «Quiasmo sobre “Salamanca y el Nuevo Mundo”», en *El Catoblepas*, 15 (mayo 2003), pág. 12, donde quedan al aire los errores del historiador norteamericano Luis Hanke, así como su excesiva idealización de Las Casas frente al denostado Ginés de

Sepúlveda. Si bien los propios hombres pueden ser vistos como animales, ello implica no obstante que los animales también pueden ser vistos como humanos. Para decirlo claramente: los animales son seres, al igual que los hombres, dotados de entendimiento y voluntad. Y eso es lo que nos lleva a evaluar el marco de estudio desde otra perspectiva, que veremos en breve.

Sin embargo, sería interesante comprobar algún argumento más en contra de las afirmaciones de Ricard. Para seguir refutando su ensayo, podemos analizar uno de los postulados de Feijoo a favor de la racionalidad de los brutos: su libertad meramente física (B. J. Feijoo, *TC*, III, 9º, §. VII, 52-53), algo asimilable a las argumentaciones que proponía Francisco de Vitoria en su *Relectio de Indis*. Afirmo Vitoria que, en el Concilio de Constanza, celebrado entre los años 1414-1415, se planteó la paradoja de quien se hallaba a un tiempo en extrema necesidad de comer y en pecado mortal. Este individuo estaría en dudas, pues de una parte sería su obligación comer, pero de otra, si no tiene dominio sobre sí mismo, al encontrarse en situación de pecado mortal, tomaría lo ajeno, al no ser dueño de lo que come (Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis* [1539]. CSIC, Madrid 1967, pág. 17). Pero para Vitoria no tendría complicación admitir la paradoja y resolverla:

Por eso argumentan [quienes se basan en el Concilio de Constanza] de esta manera: Primero que si el pecador no tiene el dominio civil (del cual parece que se habla), tampoco el natural. Pero esta conclusión es falsa. Y la prueba, ya que el dominio natural es de origen divino, lo mismo que el civil; y aún más, pues el civil más bien parece de derecho humano; luego si por ofender a Dios el hombre pierde el dominio civil, por la misma razón perdería también el dominio natural. La falsedad de tal consecuencia está demostrada por el hecho de que no pierde el dominio sobre sus propios actos y sobre sus propios miembros, pues tiene el pecador derecho a defender su propia vida (Vitoria, *Relectio*, pág. 18).

Podría argumentarse aquí entonces que esta libertad de obrar de quien se encuentra en pecado es *meramente física*, y comparar a estos hombres con los animales de los que habla Feijoo (B. J. Feijoo, *TC*, III, 9º, §. VIII, 52-53). Sin embargo, Vitoria se desenvuelve en un ámbito jurídico, el del Derecho natural, así como el de las normas que son dependientes de un ámbito *sobrenatural*, el de la Gracia. Y aunque existan individuos presuntamente «dejados de la mano de Dios», como podían estarlo los indios americanos, ello no implicaba que les fuera imposible aplicarles los postulados del Derecho de Gentes —ver el citado artículo de Pedro Insua Rodríguez, «Quiasmo sobre “Salamanca y el Nuevo Mundo”», en *El Catoblepas*, 15 (mayo 2003), pág. 12—. En cualquier caso, el *derecho natural* no les sería aplicable a los animales salvo por mera analogía, por lo que la libertad de obrar de aquel que se encuentra en pecado mortal no es meramente física, y la argumentación de Feijoo, al igual que la de Vitoria, se mueve en el ámbito exclusivamente humano. Una nueva razón para rechazar, si es que no podíamos considerarlo ya rechazable, el marco de la discusión que plantea Roberto Ricard en su discurso.

Es más, sabemos que Feijoo era concededor de las sentencias conciliares de la Iglesia católica, como lo prueba el análisis que hace de una controversia

acerca de los exorcismos de los brutos o criaturas irracionales, que analizaremos con mayor profundidad más adelante. Así, para justificar la imposibilidad del exorcismo de los brutos, afirma lo siguiente:

De aquí se infiere, que aunque concedamos, que hay potestad en la Iglesia para conjurar, adjurar, o exorcizar (y aun añadamos imperar, o mandar) las criaturas irracionales; mal se podrá pretender por esto, que dicha potestad resida en los Exorcistas, pues acabamos de ver Exorcismos, o Adjuraciones, que sólo competen a los Señores Obispos. Y de la misma calidad que las hay propias de los Obispos, de que están excluidos los simples Presbíteros; es para mí indubitable, que las hay propias de los Sacerdotes, de que están excluidos los de Órdenes inferiores. Tales son los Exorcismos de la Sal, y el agua: lo cual colijo lo primero de la práctica común de toda la Iglesia; pues en toda los hacen los Sacerdotes, y no los de Órdenes inferiores. Lo segundo, de que en el Ritual Romano se prescribe esto privativamente a los Sacerdotes. Lo tercero, y especialmente, de que no habiendo en la Colección Regia Máxima de los Concilios de los Padres Labbé, y Cosart, más que tres lugares, donde se expresa el Ministro, que debe hacer la agua bendita, en todos tres se atribuye esto positivamente a los Sacerdotes. El primer lugar es en la Epístola del Papa Alejandro I: *Aquam enim (dice) sale conspersam populis benedicimus, ut ea cuncti asper si sanctificentur, ac purificentur, quod omnibus Sacerdotibus faciendum esse mandamus* {(a) Tom. 1. Conc. edit. Paris. pág. 84.}. El segundo en los Estatutos de Hincmaro, Arzobispo de Rems: *Omni die Dominico quisque Presbyter in sua Ecclesia ante Missarum solemniam aquam benedictam faciat* {(b) Tom. 5. pág. 392.}. El tercero en el Concilio segundo de Rávena, celebrado el año de 1311: *Monemus insuper omnes, & singulos Sacerdotes, Parochiales maxime, quod quando omnibus Dominicis celebrare debuerint, alba cocta, sive stola induti, aquam exorcizent seu benedicant* {(c) Tom. 7. pág. 1365.} (Feijoo, «Demoniacos», en TC, VIII, Disc. 6º, Epil., Adición 60).

Evidentemente, esto prueba que Feijoo, a pesar de no disponer de Cursos Teológicos en su biblioteca, poseía «en cambio, otras fuentes teológicas, como la gran Colección de los Concilios, que Feijoo cita como la *Colección Regia Máxima de los Concilios*, por la edición de París de 1714-15, con indicación de sus páginas» [Agustín Hevia Ballina, «Hacia una reconstrucción de la librería particular del P. Feijoo», en *Studium Ovetense*, Volumen IV (1976), pág. 148]. Así, si realmente Feijoo contemplase la problemática de los brutos como una cuestión referida a la consideración de algunos hombres como un tipo de animales *superiores*, habría tenido constancia de la problemática suscitada por los sucesivos Concilios, y el propio *Ius Gentium* promovido por Vitoria, y debatido en la famosa controversia de Valladolid. Sin embargo, las citas de Feijoo parecen muy concretas al respecto, y no muestran ni el menor asomo de las tesis de Ricard, que suponen, como decimos, una exposición meramente formalista, evacuadora de los verdaderos contenidos a tratar, con el objeto de amoldar dicha problemática a las exigencias que plantean Luis Hanke y que parecen influir poderosamente en Roberto Ricard.

Feijoo, sin embargo, hace referencia explícita a los *brutos*, a los seres supuestamente *irracionales*, a quienes está dispuesto a situar más cerca de la escala humana de lo que, no ya el cartesianismo, sino la escolástica estudiada por Feijoo en su juventud, habían reseñado ya. Asimismo, la fecha de 1969, en la que Roberto Ricard pronuncia doblemente su conferencia sobre el Padre Feijoo, es una época en la que los estudios sobre Etología, es decir, sobre la

conducta o comportamiento animal comparado —definición extraída de Ireneo Eibl-Eibesfeldt en su manual *Etología. Introducción al estudio comparado del comportamiento animal*. Omega, Barcelona 1974, págs. 19-29—, aún no habían alcanzado su pleno auge, con posterior concesión del Premio Nobel en 1973 para Conrado Lorenz, Nicolás Tinbergen y Carlos Von Frisch. Estos estudios, que muestran la condición de seres dotados de *entendimiento* y *voluntad* que poseen los animales, los *brutos*, son una muestra que nos impele a considerar que la problemática iniciada por Feijoo, y proseguida por Pereira de Castro, es mucho más que una cuestión meramente especulativa.

Por lo tanto, el hecho de que el benedictino intente comparar a los brutos con quienes poseen la racionalidad, el *logos*, es decir, los humanos, posee un significado especial. De hecho, el *marco de estudio gnoseológico* que vamos a utilizar no es otro que las *relaciones y distinciones entre hombres y animales*. Marco que, por otro lado, ya lo habíamos explicitado de forma sumaria en otros capítulos, aunque por vía conjetural. Si volvemos sobre nuestra exposición sobre Gómez Pereira y su *Antoniana Margarita*, recordamos que, al negarles el alma a los animales, el médico de Medina del Campo establecía una distinción entre las personas humanas y los animales, es decir, partía de la distinción entre hombres y animales como una cuestión de hecho, de tal modo que admitir su sensibilidad sería llamar crueles y sádicos a quienes los fustigan y maltratan. Recordemos el fragmento en cuestión:

En cuarto lugar, si los brutos hubieran podido ser como nosotros en lo que respecta a las sensaciones externas y órganos internos, tendríamos que admitir que los hombres actúan por doquier de una forma inhumana, violenta y cruel. Porque, ¿qué cosa hay más atroz que el ver a las acémilas, sometidas a pesadas cargas que transportan en largos viajes, [...] Hay, además, otra crueldad que consideramos tanto más atroz como frecuente. Y es que el tormento de los toros perseguidos alcanza la cima de lo cruel cuando son heridos por pértigas, espadas y piedras —ya que no hay otra práctica humana con la que la vista del hombre se deleite tanto como con estas acciones tan vergonzosas, incluso pareciendo que la bestia pide la libertad con mugidos suplicantes (Gómez Pereira, *AM*, pág.8).

Sabemos además que nuestro modo de orientar la cuestión tiene bases bien fundadas. También los etólogos y biólogos, referencia inexcusable para nosotros en nuestros días, suelen apelar a conocimientos teológicos o filosóficos para encontrar fundamento y precursores de sus análisis, aun a costa de autoconcebirse como «sucesores de la filosofía», a la que agradecen los servicios prestados. Por ejemplo, aluden a la filosofía moral, que ve el orden divino en la naturaleza, de tal modo que las criaturas son dirigidas hacia su fin biológico. Para ciertos estudiosos de la conducta, la teología natural, basada en la voluntad de Dios, en tanto que se refiere a leyes morales naturales, sería un precedente primitivo de los estudios etológicos. Afirmar además que los conflictos en las normas éticas (compasión y deber, por ejemplo) son resueltos por mecanismos innatos (I. Eibl-Eibesfeldt, *Amor y odio*. Salvat, Barcelona 1994, pág. 90-92).

Sin embargo, al situar el núcleo de nuestro análisis en las relaciones entre los hombres y el resto de los animales, debemos ser consecuentes y situar el

problema en el campo no ya de un Alma sustancializada, o en el de la *psychologia rationalis* de Wolfio (con su contrafigura, la *somatología* o tratado del cuerpo), sino en el de la Antropología Filosófica. De hecho, si acudiéramos a resolver el problema como una *teoría del alma* simplemente, estaríamos realizando *Filosofía del Hombre*, pero no *Antropología Filosófica*. En este caso, Silverio Cerra no acertaría al señalar que el término *antropología*, acuñado por Goclenius, nos permita señalar el comienzo de la Antropología Filosófica —en todo caso, se encontraría dentro del período de constitución de la Idea moderna de Hombre, dentro el conflicto entre las tres facultades de la Universidad medieval, es decir, Medicina, Teología y Derecho, como ha señalado acertadamente Elena Ronzón en *Sobre la constitución de la Idea moderna de Hombre en el siglo XVI: El «conflicto de las facultades»*. Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2003—, aunque sí que acierta plenamente al señalar la Idea de Hombre como surgida y culminada en el período ilustrado (Silverio Cerra Suárez, *Las ideas antropológicas de Feijoo, passim*). Filosofía del Hombre sería aquella disciplina o tramos de un sistema filosófico que tratan el problema del hombre de forma tangencial, como dependiendo de otras entidades de mayor peso ontológico.

3. El espacio antropológico como esquema fundamental para el estudio de la Antropología filosófica.

Más arriba ya señalamos que las discusiones acerca de la naturaleza del Alma de los animales no son sino discusiones acerca de qué son los animales y, por lo tanto, de cuál es el lugar del hombre frente al resto de los seres. Recordamos aquí la cita inicial de nuestro trabajo: «El alma del bruto es el *centinela del alma humana*, como dijo sabiamente el P. Ventura Raulica, y la doctrina que respecto de ella se enseñe no puede menos de influir muy de cerca en la doctrina que acerca del alma humana se explique. Todo error que sobre los brutos se sostenga será siempre de funestas consecuencias para la espiritualidad e inmortalidad del alma humana, mientras que, sentada sobre firme base la doctrina referente a aquellos seres, por fuerza han de resultar grandes ventajas para el desarrollo sistemático de la verdadera ciencia del hombre» (Eloy Bullón Fernández, *El alma de los brutos ante los filósofos españoles*, Imprenta de los hijos de M. G. Hernández, Madrid 1897, pág. 22).

Ahora bien, y en consecuencia con lo expuesto en la parte fenoménica e historiográfica de este trabajo, no deben menospreciarse aquellas cuestiones que incluyen no sólo a los animales, sino también las relaciones de unos hombres respecto de otros hombres no considerados como iguales, como pudieran ser los esclavos, que eran tenidos en distinta consideración que el resto de ciudadanos. Estos esclavos, cuyo comercio estuvo en manos principalmente de ingleses y portugueses (casi un millón de esclavos llegaron a Brasil entre 1700 y 1760, como señalamos en el Capítulo 6 y nos dice Bartolomé Bennisar, *La América española y la América portuguesa*. Sarpe, Barcelona 1985, pág. 127), sí se

ajustarían al criterio que da Ricard sobre los seres humanos que son considerados como «animales de carga».

Esta perspectiva, que renueva y perfecciona la del hispanista Ricard, contribuyendo a su crítica, nos obliga a utilizar un cuadro de relaciones del hombre respecto de otros hombres y respecto al resto de seres, es decir, el *espacio antropológico* —Gustavo Bueno, «Sobre el concepto de “espacio antropológico”», en *El Basilisco*, 5 (1ª época) (1978); págs. 57-69— tal y como lo utiliza el materialismo filosófico. Este concepto de espacio gnoseológico nos dará la oportunidad de referirnos no sólo al ámbito positivo del que brotan las Ideas de nuestro estudio y sus referentes, sino también a su realización histórica. El espacio antropológico del materialismo filosófico, basado en el concepto de espacio euclidiano, y en las operaciones realizadas en el marco de los tres ejes de dicho espacio, nos proporciona una versatilidad y engranaje en el material antropológico más que notable.

En resumen, podría decirse que las concepciones de Ricard sobre el problema de la naturaleza animal, un tanto peregrinas en un principio, no deben ser rechazadas por completo, al menos no sin haber primero analizado sus virtualidades completamente. Sólo que éstas han de tenerse en cuenta en un marco más general, pues el ya mencionado formalismo que las compone tiende a evacuar el problema principal, es decir, la racionalidad animal que menciona Feijoo en su discurso *Racionalidad de los brutos*, y centrarse en temas que no tocan sino tangencialmente la problemática, y que en la España del siglo XVIII, considerada *emic*, no eran propiamente importantes ni urgentes, como ya señalamos en el Capítulo 9 a propósito de la evangelización de los esclavos (Ver Alonso de Sandoval, *Un tratado sobre la esclavitud*. Alianza, Madrid 1987). De hecho, lo que se observa a raíz de la polémica sobre la *racionalidad de los brutos* es que el *espacio antropológico bidimensional*, que supondría la *Naturaleza*, en tanto que sustancia propia de todos los seres, por un lado, y la *Gracia*, como un sobreañadido a la naturaleza humana, por otro, se muestra como insuficiente para analizar las novedosas realidades que aparecían ante los ojos de estos polemistas.

Ahora bien, una vez que hemos analizado en el Capítulo 1 de este trabajo el Discurso noveno del Tomo Tercero del *Teatro Crítico Universal*, y comprobamos que Feijoo no señala en ningún momento la consideración de los hombres como si fueran simples animales, tampoco podemos negar de plano, como decimos, que la *confusión* entre grupos de hombres ajenos al de referencia y animales sea completamente ajena al problema.

Sin embargo, habrá que partir de las propias afirmaciones de Feijoo, que son las referidas a la naturaleza animal, así como del propio contexto histórico, político y por supuesto filosófico que se daba en la época y el entorno del sabio benedictino —Portugal incluido, por supuesto—, y no construir un marco histórico que, a nuestro juicio, no resulta satisfactorio para analizar esta temática, y que en ocasiones parece diseñado *ad hoc* para unos determinados textos. Es más, como Feijoo no cita en ningún momento nada similar al marco referido

por Roberto Ricard, no parecen concluyentes sus resultados. Sin embargo, este marco, de por sí rechazable para analizar la doctrina del benedictino, sí se cumple en el caso portugués, en el del jurisconsulto y Consejero Real Miguel Pereira de Castro. Pasemos pues a describir las características del *espacio antropológico* del materialismo filosófico.

a. La problemática del alma de los brutos vista desde el espacio antropológico.

En el ya señalado *espacio antropológico* tridimensional, las relaciones a estudiar se basan en los dos tipos de contenidos que abarca el material antropológico, según la tradición filosófica: los caracteres φ o corporales (simbolizados con la inicial griega de *physis*) y los caracteres π , espirituales o culturales (simbolizados con la inicial griega de *pneuma*) —G. Bueno, «Sobre el concepto de “espacio antropológico”», en *El Basilisco*, 5 (1ª época) (1978), págs. 63 y ss. Además, estas dos clases de contenidos podemos relacionarlos con lo que Silverio Cerra ha denominado *Antropología biológica* y *Antropología cultural* (Ver Silverio Cerra Suárez, *Las ideas antropológicas de Feijoo. La génesis del hombre*, págs. 31-37). Sin embargo, no podemos admitir la consideración que Cerra acerca de que ambas disciplinas se traten como autónomas una respecto de la otra, concepción de algún modo deudataria de la distinción dualista entre la *psicología*, o tratado del alma, y la *somatología*, o tratado del cuerpo, establecida por Rodolfo Goelenius en el siglo XVI.

De hecho, la denominada *Antropología biológica* (Silverio Cerra Suárez, *Las ideas antropológicas de Feijoo*, págs. 31-33) debería considerarse más bien como *Biología* o como *Medicina*, es decir, como una disciplina o disciplinas científicas —o como resultado del cruce de varias ciencias, caso de la Medicina—, pero no como saberes sectoriales que puedan dar cuenta *científicamente* de la Idea de Hombre. De hecho, tanto la Antropología biológica como la cultural o la médica, deben formar parte de la Antropología filosófica, por su pretensión de constituirse como *partes determinantes* de la Idea de Hombre, cuando no dejan de ser partes integrantes de ella —ver Pelayo García Sierra, *Diccionario Filosófico*. Pentalfa, Oviedo 2000, 29—. El que Hombre sea una Idea y no una categoría es lo que obliga a rechazar que pueda haber un estudio *científico* o general del Hombre distinto del estudio *filosófico* del Hombre.

Es decir, que las citadas partes (Antropología biológica, cultural, médica, &c.) consideradas tratan de dilucidar la problemática del Hombre reduciéndola a sus propios parámetros, ya sean biológicos, médicos, culturales, &c., sin reconocer otras fuentes del problema. Por ello, aquí las distintas disciplinas que existen sobre el hombre serán consideradas como *partes integrantes* de la Antropología Filosófica, y no como disciplinas «científicas» sobre el hombre, planteando al menos intencionalmente que son capaces de dilucidar la cuestión del Hombre de manera autónoma a otras disciplinas. Pero la Antropología filosófica, en tanto que proyecto que se diseñará a partir del siglo XVI, no será una ciencia, sino

una disciplina que ejercerá una labor *mediadora* similar a la que presentó Kant respecto a la Filosofía en su obra *El conflicto de las facultades*, como señala Elena Ronzón Fernández en su obra *Sobre la constitución de la Idea moderna de Hombre en el siglo XVI: el «conflicto de las facultades»* (Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2003, pág. 33).

Los citados caracteres φ y π están asociados asimismo a las Ideas de *parte* y *todo*, para así recoger expresiones tales como la de Protágoras, «El hombre es la medida de todas las cosas», muy habituales en la tradición filosófica. Los caracteres φ los consideramos como una especie porfiriana, distributiva, propia del hombre en tanto especie animal. Asimismo, estos caracteres simbolizados por φ sólo tienen sentido en virtud de las características π (el lenguaje humano, por ejemplo, que se realiza a escala de millones de personas, y no de unos pocos cientos de primates) [G. Bueno, «Sobre el concepto de “espacio antropológico”», *El Basilisco*, 5 (1ª época) (1978), págs. 67-68].

Dentro de lo que denominamos espacio antropológico, existen no obstante dudas sobre la forma de determinarse las realidades que componen al hombre. De hecho, hemos de aclarar una cuestión referida al espacio antropológico que, en las críticas realizadas a tal concepto de la Antropología Filosófica, no hemos encontrado. Se trata de las posibilidades que abre el concepto de espacio euclidiano y las operaciones realizadas con los tres ejes de dicho espacio. Sin tiempo para profundizar en el concepto de espacio vectorial, pues no es este el momento de estudiarlo, bastaría con decir que los tres ejes del espacio antropológico siguen el modelo de las operaciones vectoriales, y la composición de los tres ejes del citado espacio uno en función de los demás, nunca considerados aisladamente. De hecho, habría que señalar que los tres ejes del espacio antropológico, lejos de ser algo ajeno al propio material estudiado, atraviesan sus contenidos, de tal modo que, según consideremos unos ejes u otros, un mismo concepto podrá variar su significado (Gustavo Bueno, *op. cit.*, pág. 69).

Así, podríamos caracterizar los tres ejes del espacio antropológico en virtud de φ y π . El *eje circular*, es decir, las relaciones de los hombres con otros grupos humanos, se formularía con las siguientes operaciones vectoriales, supuestas las bases (π_i, π_j) y (φ_i, φ_j) : $\varphi_i / \pi \varphi_j$ y $\pi_i / \varphi \pi_j$. Este entramado supone la necesidad de segregar, no sólo del eje circular, sino del propio campo antropológico, aquellos elementos *terciogenéricos* tales como los teoremas matemáticos (el Teorema de Pitágoras no es ni natural ni espiritual), aunque su génesis presuponga la segunda fórmula, $\pi_i / \varphi \pi_j$. El *eje radial*, que incluye terceros elementos que no son ni la cultura ni el cuerpo, sino realidades extrasomáticas, se compondría con las operaciones $[(\varphi \cap \pi) / (\pi \cap \varphi)]$, siendo φ y π clases lógicas disjuntas, por lo que $(\varphi \cap \pi) = 1$, con lo que nos acercaríamos a la Idea de la Naturaleza como No-Yo, el hombre como *todo* anteriormente citado en la fórmula de Protágoras.

Finalmente, las relaciones *angulares* son las caracterizadas por las fórmulas φ / φ , que son etológicas y genéricas sin el contexto π , y π / π , relaciones entre culturas una vez disociado el contexto φ . La primera caracterizaría las relaciones entre las culturas animales y humanas; la segunda las relaciones entre una cultura

de referencia y otra que, desde un punto de vista *emic*, reduce a sus miembros a la simple condición etológica, a animales, aunque desde nuestro punto de vista *etic* se trate de una lucha entre culturas (G. Bueno, *Ibidem*). Esta situación se dará muy a menudo en los contextos referidos a la guerra, la caza y también la esclavitud, uno de los problemas centrales que aquí estamos analizando. Esas relaciones angulares eran las normales en la América precolombina: antes de que se suscitase la polémica entre Las Casas y Sepúlveda, los mayas, aztecas e incas practicaban con gran frecuencia sacrificios humanos con sus súbditos y los extranjeros, a los que consideraban al nivel de las bestias.

b. El caso de la esclavitud como relación antropológica.

Como la utilidad de este formalismo matemático se ve en los resultados sobre el material antropológico, podemos poner el ejemplo económico de la fuerza de trabajo —los esclavos— que era trasladada a tierras brasileñas: en principio, el esclavo debería ser considerado como parte del eje circular, como si fuera una persona. Sin embargo, una vez que al esclavo sólo se le considera respecto a la fuerza de trabajo, física, que pueda aportar (φ), el contexto cultural del que proviene (π), es segregado, por lo que la relación inicial sería propia del eje angular, φ/φ .

Aun así, ello no obliga a considerar al esclavo simplemente como parte del *eje radial* o el *angular*, pues las operaciones manuales que realiza (recolección, extracción de mineral, &c.) necesitan de un contexto cultural determinado, el de la cultura donde ha sido trasladado, y por lo tanto su fuerza de trabajo individual necesita la mediación de ese mismo contexto cultural. Es decir, que nos encontramos ante operaciones expresables por medio de la fórmula siguiente: $\varphi_i/\pi\varphi_j$, propias del eje circular. Operaciones de un sujeto corpóreo individual, pero dentro del contexto de la cultura objetiva que las envuelve y les otorga sentido.

Sin embargo, en lo referente a la valoración que hemos de realizar sobre qué tipo de relación antropológica supone la esclavitud, hemos de tener en cuenta además una serie de factores historiográficos. Algunos de ellos ya han sido mencionados; otros los señalaremos aquí como complemento. El primero de ellos es constatar que, en el caso de América, no fueron los españoles los más esclavistas de todas las potencias que tenían intereses políticos y económicos en ultramar. De hecho, los propios registros mercantiles no son desfavorables a la colonización hispana frente a otras formas de colonización, sobre todo sabiendo que la colonización española fue realizada por hombres libres —tal y como se muestra en varios lugares del libro de Bartolomé Bennassar, *La América española y la América portuguesa*. Sarpe, Barcelona 1985—, frente a la portuguesa o inglesa, basada en muchas ocasiones en la deportación de presos que no tenían cabida en Europa, y sólo tras las epidemias que diezmaron a la población autóctona de América, se produjo la entrada de esclavos en los virreinos españoles. Este caso es señalado por el historiador Guillermo D. Phillips Jr. en los siguientes términos que aquí exponemos:

Los españoles estaban muy lejos de querer aniquilar a la población nativa —de hecho deseaban justo lo contrario— sino que necesitaban ponerlos a trabajar: muertos no les servían de nada, pero tampoco sabían cómo detener las enfermedades, ya que la ciencia médica de entonces no podía explicar sus mecanismos; asimismo, tampoco extendieron deliberadamente las enfermedades: no existe episodio alguno en la historia colonial de españoles o de portugueses similar a la proposición del comandante británico Sir Jeffrey Amherst, de extender la viruela entre los aborígenes implicados en la rebelión del cacique Pontiac, en 1763, enviándoles las mantas que anteriormente habían sido utilizadas por víctimas de la viruela. [...] Ante la rápida disminución de la población nativa y, al mismo tiempo, el aumento de la necesidad de mano de obra en las colonias, los españoles de las Indias comenzaron a percatarse con gran rapidez de la elevada tasa de mortalidad que sufrían los nativos, [...] De las Indias llegaba a España una corriente permanente de misivas que llevaban el mensaje de que un negro podía hacer el trabajo de cuatro a ocho amerindios (Guillermo D. Phillips, Jr., *Historia de la esclavitud en España*. Playor, Madrid 1990, págs. 190-191).

Es más, tenemos ejemplos de lo que era la liberación de los esclavos en América durante la etapa imperial española y el dominio portugués. La forma más sencilla de liberación de los esclavos era la *manumisión* o carta de libertad que otorgaba el dueño al siervo:

Las leyes coloniales españolas, basadas en el código romano, permitían a los esclavos alcanzar su libertad a través de la manumisión, pero esa libertad casi siempre dependía de los deseos del amo. Aquellos que eran condenados por haber maltratado a sus esclavos podían ser obligados por las autoridades civiles a liberarlos. Los esclavos que llevaran a cabo servicios excepcionales para sus amos o para el propio Estado podían también ganar la libertad. Así por ejemplo, muchos de los africanos que acompañaron a Pizarro y a Almagro en la conquista del Perú obtuvieron su libertad. Para conseguir la legalización de la manumisión, ambas partes tenían que presentarse ante notario para registrar un documento de manumisión conocido por el nombre de *carta de libertad* en el Imperio español. Si algún amo liberaba esclavos bajo los términos de su testamento, sus ejecutores archivaban la carta con un notario. Se podían escribir cartas de libertad para indicar que se habría de hacer honor a alguna previsión de pago o de servicios futura (Guillermo D. Phillips, Jr., *Historia de la esclavitud en España*. Playor, Madrid 1990, pág. 216).

Sin embargo, como bien sabemos, en Brasil la manumisión de esclavos fue mucho menos frecuente, y se realizó siempre a espaldas de las leyes:

La liberación fue muy escasa en Brasil, comparable a la de las colonias inglesas. En cambio, y contrariamente a lo propio de esas situaciones, el mestizaje fue muy intenso, a pesar de las leyes (B. Bennassar, *La América española y la América portuguesa*. Sarpe, Barcelona 1985, pág. 195).

No obstante, si hablamos en términos comparativos, no cabe duda que fueron los ingleses y franceses, así como holandeses, las potencias más avanzadas dentro de la economía capitalista, ya en el siglo XVIII, quienes se mostraron, al menos proporcionalmente, como más esclavistas. Sus efectos comparativos, estudiados por Bennassar, son muy reveladores:

En la *América española*, los negros siempre fueron menos numerosos que en Brasil, o en las Antillas inglesas o francesas o en las colonias de plantaciones en América del norte. A finales del siglo XVIII, los esclavos negros son 10 veces más numerosos que los blancos en islas como Jamaica o Antigua, *siete* u *ocho* veces más numerosos en la parte francesa de Santo Domingo [La Española]. En la misma época, hay dos veces más blancos que esclavos negros

(30.000 frente a 15.000) en la parte española de esta isla, ¡que además estaba mucho menos poblada! Pero en la parte española de Santo Domingo hay 80.000 negros liberados frente a menos de 30.000 en la parte francesa, que tiene 465.000 esclavos, menos de 5.000 liberados en Jamaica, que tiene 256.000 esclavos. Resulta claro, pues, que la liberación fue mucho más amplia en la América española. Incluso en Cuba, la isla de las Antillas españolas más «esclavista», el número de esclavos representaba en 1792 menos de la mitad del número de blancos y el número de negros y de mulatos libres era casi igual al de esclavos (Bartolomé Bennassar, *La América española y la América portuguesa*, pág. 194).

Curiosamente, quienes más negreros se habían mostrado, abolieron la esclavitud tan profusamente sostenida en el siglo XVIII a partir del siglo XIX, pero no porque tuviesen de antemano un proyecto que considerase a los esclavos como sus iguales (como *hijos de Dios*, sin ir más lejos), sino porque les era más conveniente desde el punto de vista económico la existencia de trabajadores *libres y consumidores*, con su propia renta o salario, que individuos sujetos a la estructura familiar, a los que había que mantener a un alto precio.

De forma muy sintomática, el citado Guillermo D. Phillips Jr., realiza un exhaustivo estudio de los residuos de esclavitud en España, pero comete el importante error de no mostrar cifras comparativas de la esclavitud española y la inglesa, francesa o portuguesa, tanto en términos absolutos como proporcionales; a partir del siglo XVII su estudio cesa, como si no tuviera trascendencia alguna el siglo XVIII. Eso hace que su análisis resulte incompleto. Asimismo, plantea la abolición de la esclavitud como un progreso, pero sin incidir en que la misma llegó por necesidades de la industria mercantil y no por gestos presuntamente humanitarios, tesis que nosotros defendemos aquí.

Por ejemplo, cuando la esclavitud fue abolida en Cuba, el último de los territorios españoles en América que la mantenía, en 1880 [Guillermo D. Phillips, Jr., *Historia de la esclavitud en España*, Playor (1990), pág. 252], hacía ya tiempo que los agitadores abolicionistas, todos ellos de origen inglés, se encontraban intentando realizar su labor de zapa en la isla, con el objeto de fomentar una independencia que, como había sucedido en el resto del continente americano, consideraban inicialmente de gran utilidad para sus intereses comerciales. Es además notorio que la esclavitud fue abolida en las metrópolis de Holanda, Inglaterra, Francia, &c. pero no en las colonias, donde se mantuvo prácticamente hasta la época de la famosa Declaración Universal de los Derechos Humanos, en 1948, siguiendo los términos que planteaba Marx en la denominada por él *moderna teoría de la colonización*.

Así, la liberación de los esclavos por quienes fueron más esclavistas que nadie, tenía como objetivo no el mostrarse más humanitarios con ellos, sino librarse de la carga de su mantenimiento, y que los propios esclavos, convertidos en consumidores «libres», vendiesen su fuerza de trabajo individual. Como señala acertadamente Carlos Marx:

Su salario [el del obrero] se realiza en medios de consumo, se gasta en renta y, tomando a la clase obrera en su conjunto, se vuelve a gastar constantemente como renta (Carlos Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*, Tomo II, Libro II. Akal, Madrid 1977, pág. 129).

Siguiendo el razonamiento de Marx, la diferencia entre la esclavitud clásica y la *esclavitud asalariada* existente en el capitalismo clásico, se encuentra en las diferentes consideraciones que recibe la *mercancía*, es decir, la fuerza de trabajo individual:

El hecho de que un hombre se vea constantemente obligado a vender a otro su fuerza de trabajo, es decir, a venderse a sí mismo, demuestra, según estos economistas, que es un capitalista, porque constantemente tiene «mercancía» (a sí mismo) que vender. En este sentido, también el esclavo es un capitalista, aunque un tercero lo vende de una vez para siempre como mercancía; pues la índole de esta mercancía —del esclavo de trabajo— conlleva que su comprador no sólo lo haga trabajar de nuevo cada día, sino además que le suministra los medios de subsistencia gracias a los cuales puede trabajar siempre de nuevo (Carlos Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*, Tomo II, Libro II. Akal, Madrid 1977, pág. 128).

Precisamente, es eso mismo lo que afirma Bennassar respecto a los motivos de la introducción de esclavos en América:

Los esclavos negros fueron introducidos en América como bienes de capital, según las reglas del comercio, y en función de la coyuntura del momento. A lo largo de la época colonial, estas reglas del comercio fueron variando (contratos con compañías, licencias a particulares, régimen del *asiento*, &c.). La importación de esclavos negros tuvo un carácter más masivo en Brasil que en la América española (Bartolomé Bennassar, *La América española y la América portuguesa*, pág. 127).

La traducción de estas circunstancias históricas a los términos del *espacio antropológico* se realizaría dentro de los términos siguientes. En primer lugar, al esclavo le sucedería lo mismo que a cualquier otra *mercancía*, que a pesar de ser considerada un elemento inerte, no por ello se la juzga como elemento *radial*, sino como definida en los términos de las operaciones dentro del *eje circular* que segregan su contexto radial, es decir, π / φ π . En segundo lugar, un individuo humano, el esclavo, para ser posteriormente considerado como una simple mercancía, necesita primero ser considerado al margen del contexto cultural (π) en el que inicialmente se encontraba inmerso, en una perspectiva *angular*. Tras ser transculturado, el esclavo pasaba a formar parte de una nueva familia, situada en una nueva sociedad, por lo que recuperaba su estatuto dentro del *eje circular*, aunque no como persona (al margen de la manumisión de la que podía ser objeto, o de su condición de prófugo), sino como mercancía o bien de capital (Guillermo D. Phillips, Jr., *Historia de la esclavitud en España*, Playor 1990, págs. 10 y ss.).

c. La esclavitud y la igualdad abstracta del género humano.

Resulta en principio muy reveladora esta cuestión de la esclavitud de cara a resolver y superar algunas de las dudas que plantean Ricard y autores afines. Por ello, nos detendremos en analizar algunas de sus características fundamentales. Llamativa también ha resultado, como ya señalamos, la afirmación de los autores favorables en el siglo XVIII a la racionalidad de los brutos, la que concibe el *alma*

de los brutos como un medio entre materia y espíritu. O, para decirlo de forma más clara, que los brutos poseen capacidad de raciocinio y de conocimiento, que para ellos es una facultad espiritual. Dentro de nuestra clasificación, el entender las operaciones de los brutos como un medio entre materia y espíritu supondría comprenderlas no ya como como operaciones intermedias entre *physis* y *pneuma*, sino en algunos casos, como el de la *Propugnación de la racionalidad de los brutos*, como propias del ámbito π .

Es decir, que de algún modo Pereira de Castro, Juan Bautista, los teólogos de la Iglesia romana, &c., reconocerían que existe una cultura animal, dentro de lo que hoy día denominaríamos incluso como *cultura objetiva*. La demostración de la inmortalidad del *alma humana* y sus operaciones *espirituales*, o el conocimiento de la Idea de Dios y otras razones abstractas, no sería suficiente sin embargo para demarcar a los hombres respecto a los animales. En nuestro caso, no tenemos que afrontar esta problemática, pues hemos elegido como pauta de análisis los tres ejes del *espacio antropológico*, referente en el que se representan esas dos características que la tradición filosófica (y por lo tanto también el propio siglo XVIII) ha manejado históricamente, y a las que ya hemos hecho referencia: los caracteres ϕ o corporales y los caracteres π , o *culturales* (pertenecientes a la *cultura objetiva*).

Ahora bien, si suponemos que el esclavo, inicialmente, es transculturado, ello implica que se le considera en un principio dentro del entorno del *eje angular*, donde las relaciones entre sujetos se consideran al margen de su contexto cultural, dentro de las operaciones ϕ/ϕ . Entonces, podría ser este el contexto en el que se hable de *brutos racionales*, de los seres *medio entre materia y espíritu* que señala Roberto Ricard en su trabajo. Al menos, así serían considerados desde un punto de vista *emic*, es decir, el de los esclavizadores.

Desde este punto de vista, es interesante recuperar un momento histórico señalado en el Capítulo 6. Se trata de las milicias habilitadas por los portugueses para la captura de esclavos, los *bandeirantes* paulistas. Desde el punto de vista del materialismo filosófico, las expediciones que arrasaron las misiones jesuíticas en Paraguay durante la primera mitad del siglo XVII, han de ser consideradas, no ya desde el punto de vista *emic*, sino desde el punto de vista *etic*, como la «caza del hombre». De hecho, su búsqueda de esclavos tenía como objeto el surtirse de indígenas que realizasen las tareas más pesadas dentro del modo de producción vigente:

Los indios nunca alcanzaron la mitad de la población y a menudo eran esclavizados, tras ser capturados durante las grandes expediciones de caza del hombre de los *bandeirantes* paulistas a partir del siglo XVII; [...] (Bartolomé Bennassar, pág. 252).

También sabemos, en el caso de la América hispana, que la esclavitud de los indígenas fue inicialmente prohibida, aunque no en el caso de aquellos indios que se resistieran a la autoridad de la Corona, los denominados *indios bravos* (Bartolomé Bennassar, pág. 126), que serían considerados prisioneros en una «guerra justa», ya desde fecha tan temprana como 1495 (Guillermo D. Phillips,

Jr., *Historia de la esclavitud en España*, pág. 185). No obstante, la consideración de la *angularidad* de los enemigos, vistos como animales, ha de ser explicada desde una figura denominada *metábasis* (Pelayo García Sierra, *Diccionario filosófico*. Pentalfa, Oviedo 2000, 164). La *metábasis* significaría, en este caso, el desarrollo de la identidad de determinados hombres o grupos humanos con animales no humanos. Esta identificación conduce a una configuración que, etimológicamente, se encuentra «más allá de la serie» (*metábasis eis allos genos*) —en este caso, más allá de lo humano— y que implica el final del citado proceso en el momento en que la identificación es plena.

Así, en el caso de los extranjeros o *bárbaros* en una guerra, éstos son considerados como bestias, en tanto que se produce una *metábasis circular* de una ceremonia, la caza, que es realizada en el ámbito *angular* (Alfonso Fernández Tresguerres, *Los dioses olvidados. Caza, toros y filosofía de la religión*. Pentalfa, Oviedo 1990, págs. 72-76). Por ejemplo, es notorio el caso de los *bandeirantes* paulistas ya reseñado, en tanto que estas expediciones son concebidas por los historiadores como partidas cuyo objetivo era *cazar hombres*. También sería el caso de los negreros portugueses, que consideran a los negros africanos como *ganado* al que deben transportar. O de los pueblos precolombinos y sus sacrificios humanos.

No obstante, la existencia de la *caza del hombre* no convertía a las *presas* directamente en animales, pues la percepción *emic* de los amos nunca podría considerarse totalmente oscurecida, ya que los propios sujetos esclavizados eran capaces de adaptarse a la sociedad de destino, trabajar en ella e incluso luchar por su libertad y conseguirla, generalmente mediante la manumisión (Guillermo D. Phillips, Jr., *Historia de la esclavitud...*, pág. 226). Por lo tanto terminaban siendo reconocidos como iguales, aunque en la América portuguesa fuera algo inusual *de iure*. De hecho, si en la vida cotidiana del Brasil portugués se permitía el mestizaje, ello significaba reconocer que estos esclavos, aun siendo considerados *ganado*, podían superar tal situación discriminatoria (Bartolomé Bennassar, *La América española y la América portuguesa*. Sarpe, Barcelona 1985, pág. 195). En este caso, la percepción *emic* de la Iglesia, y de sus fieles servidores, los miembros de la Compañía de Jesús, era mucho más diáfana, pues desde el principio consideraron a los indígenas y a los esclavos procedentes de África como *hijos de un mismo Dios*, y por lo tanto como seres merecedores del cuidado, los sacramentos y la protección frente a la explotación colonial.

c.1. La igualdad genérica de la Humanidad a la luz de esta polémica.

Al respecto de esta consideración que los miembros de la Compañía de Jesús y otras órdenes religiosas que organizaron misiones en América y otros lugares del globo, es interesante constatar que Ricard y otros autores censuren que los indígenas fueran considerados por los frailes misioneros en Méjico (al menos en cuanto al estudio realizado por el hispanista francés) y en otros lugares, como seres en *minoría de edad*, significado a su juicio de la expresión *medio entre materia y espíritu* (Roberto Ricard, págs. 10-11). En otro lugar, Ricard ha sido

aún más expresivo al señalar que la mayor flaqueza de lo que él denomina como «conquista espiritual de Méjico» fue que los misioneros trataban a los indios como a *menores de edad*, negándoles el título de *gente de razón* (reservado a los blancos y a los mestizos), impidiéndoles aprender castellano, negándoles también el acceso al sacerdocio y apartándolos del contacto con los españoles peninsulares. Según el hispanista, esta actitud logró que los indios dependieran umbilicalmente de los misioneros (Roberto Ricard, *La conquista espiritual de Méjico* [1ª edición de 1933], traducción de Ángel M. Garibay, Fondo de Cultura Económica, Méjico 1986, pág. 417).

Sin embargo, como veremos a partir de ahora, lo que se hace difícil postular es precisamente la igualdad genérica y abstracta del género humano. De hecho, ¿cómo postular la *mayoría de edad* de unos seres que han convivido durante siglos en estado total de salvajismo, muchos de ellos ni siquiera bajo una civilización determinada, realizando prácticas de caza y recolección, para decirlo en los términos de la antropología cultural? Cuando Ricard, Hanke o Las Casas plantearon y plantean, en distintos contextos históricos, que los indígenas han de ser considerados *iguales* que los dueños de encomiendas o los religiosos que los adoctrinaban, están apelando a una igualdad que se supone genérica, propia de la especie humana en su conjunto.

Es decir, se apela a los rasgos φ (*physis*), que son porfirianos y distributivos, como el canon para postular esa igualdad del género humano. Sin embargo, bien sabemos que estos rasgos φ carecen de sentido en el ser humano al margen de los rasgos π , entre los que se encontrarían los propios del hombre como *animal político*, aunque esa misma definición aristotélica habría de tenerse en cuenta como rasgo diferenciador de los distintos grupos humanos entre sí. Así, el hombre es *animal político*, sin duda, pero de una sociedad política determinada, lo que ahonda las diferencias y conflictos entre esa humanidad, que acaso tomada *distributivamente* sea homogénea, pero cuando se disecciona *atributivamente* (Ver «Totalidades distributivas/atributivas» en Pelayo García Sierra, *Diccionario filosófico*. Pentalfa Oviedo 2000, 24), se muestra como muy heterogénea.

De hecho, cabría considerar la postura de Robert Ricard, al menos en lo que se refiere a las coordenadas utilizadas por el hispanista *in actu exercitu*, como un caso prototípico de lo que *a posteriori* cabría denominar una *izquierda indefinida*. Es decir, como una doctrina que, bajo sus supuestos humanistas trascendentales, considera a los hombres iguales, al margen de cualquier parámetro cultural, político, económico, &c. en el que se encuentran inmersos (Ver Gustavo Bueno, *El mito de la izquierda*. Ediciones B, Barcelona 2003, pág. 311). Y precisamente esta posición humanista, por la ambigüedad de sus postulados, pide ella misma el principio. ¿Bajo qué parámetros puede el indígena o el esclavo africano considerarse *igual* a sus amos o evangelizadores? Ni Las Casas, ni Luis Hanke, ni Roberto Ricard nos dan un parámetro que no sea el etológico genérico (φ). De hecho, esta postura, que los historiadores no han sido capaces de observar, es mostrada con plena claridad por Pedro Insua Rodríguez cuando señala las tesis

de Ginés de Sepúlveda frente a Las Casas en la *Controversia de Valladolid*, el «título de Civilización», concebido por Sepúlveda

como derecho legítimo del conquistador sobre el conquistado, y por tanto como título legítimo de soberanía, implica el reconocimiento de una asimetría entre ambos según la cual el conquistador está dotado de una organización política tal que tiene derecho, e incluso está obligado por «caridad», a ejercer sobre el conquistado un tutelaje en virtud del cual el tutorando alcance esa misma organización política mediante la que se impone el conquistador. Pero no cualquier asimetría sino una asimetría según la cual se reconoce en las sociedades conquistadas una organización no política (bárbara o salvaje) tal que la propia sociedad no se conservaría si se deja como está, sin tutela, toda vez que el «derecho de gentes» (derecho natural), sostén de cualquier sociedad antropológica, está siendo constantemente violado en las sociedades conquistadas (antropofagia...), y por tanto el «Género Humano» representado en aquellas sociedades se encuentra en una situación «de-generada». Ahora bien, degeneración no implica cambio de género (metábasis), de tal modo que el defensor de este título reconoce en las sociedades conquistadas un *mínimo común* antropológico con la sociedad conquistadora, vamos a decirlo así, a partir del cual se puede implantar en tales sociedades las virtudes políticas, de tal forma que las sociedades conquistadas puedan ser reconstruidas como sociedades políticas, y de este modo puedan ser «re-generadas» [Ver Pedro Insua Rodríguez, «Quiasmo sobre “Salamanca y el Nuevo Mundo”», en *El Catoblepas*, 15 (mayo 2003), pág. 12].

De hecho, desde la perspectiva de la Iglesia católica, que considera a todos los hombres como *hijos de Dios*, sería imposible predicarles el evangelio y bautizarles si no conocen el significado de esos ritos, si ni siquiera conocen un lenguaje escrito al ser analfabetos —tal y como reconoce Feijoo en *TC*, VI, 7, §. IV, 21-22—, y si ni siquiera se encuentran insertos en los esquemas de identidad de una sociedad dada, en este caso una sociedad católica. Que esta labor se efectúe habitualmente en las lenguas «indígenas» sistematizadas desde el modelo de la Gramática del castellano de Antonio de Nebrija obedece tanto a ese analfabetismo —es imposible enseñarle español a quien carece de alfabetización— como a la sociedad estamental del Antiguo Régimen exportado a Hispanoamérica. Así, los caciques indios ostentarán el título de hidalgos que poseían sus equivalentes peninsulares.

Esto mismo señala Feijoo a propósito de los salvajes de Borneo:

Sobre esta noticia luego ocurre la dificultad, que arriba propusimos contra la existencia de los Sáticos. Tales hombres, si los hay, apenas se pueden considerar descendientes de Adán; pues si lo fuesen, sucesivamente se iría comunicando de unos a otros alguna policía, y el uso de la habla. Añádese, que sin milagrosa, e infusa ilustración no se les podrá comunicar la luz del Evangelio; lo que en las leyes ordinarias de la benignísima Providencia soberana no cabe (B. J. Feijoo, *TC*, VI, 7, §. IV, 20).

No cabe duda que este apartamiento de los indígenas también provocó choques entre la Iglesia y la Corona española, pues ambas tenían pretensiones de extenderse a toda la humanidad, pero para la primera no importa la sociedad política donde esto se produzca, sino que todos los seres humanos estén en *Gracia de Dios*. Esto ocasiona que los religiosos intenten mantener apartados a los indios en las misiones incluso cuando las encomiendas habían sido eliminadas,

ya después de 1718, y por lo tanto habían perdido su razón de ser. Intentaron pues que no aprendiesen el idioma español y siguieran dependiendo umbilicalmente de los misioneros. Sin duda que todos estos detalles —y en esta parte le damos la razón a Ricard— incidieron en la expulsión de los jesuitas en 1767, aunque esta cuestión ha de quedar, como es obvio, a otro nivel de análisis, que trataremos más adelante.

Además, la propia consideración que los misioneros americanos poseían de los indígenas, que según Ricard —valiéndose del testimonio de Humboldt ya citado anteriormente— usaban del discurso «Racionalidad de los brutos» para comprender la naturaleza de los amerindios, se acerca más a las tesis de Sepúlveda que al lascasismo, ya que al apartarlos de la sociedad parcialmente, para que fueran instruidos sin *malos ejemplos*, se supone que antes de ser parte de una sociedad política determinada, estos indígenas han de aprender las normas de esa misma sociedad. Tal y como señala Bennassar:

Tras los primeros viajes de predicación y de conversión, se optó rápidamente por el aislamiento de los indios, por su separación de los españoles, que nunca llegó a ser total, por supuesto, pero sí parcial, en el marco de lo que dio en llamarse «reducciones». Este sistema estuvo inspirado a la vez en la teoría del «mal ejemplo» (dado por los españoles), en las necesidades prácticas de la instrucción religiosa, pero también en las consideraciones demográficas y económicas (sobre todo después de las catastróficas epidemias de 1545) y en intereses políticos y fiscales (facilidad de control y de recaudación). Armonizó, por lo tanto, los intereses de los evangelizadores y los de los administradores, aunque tuvo poco en cuenta los deseos de los indios (Bartolomé Bennassar, *La América española y la América portuguesa*. Sarpe, Barcelona 1985, pág. 172).

En esta tesitura, siguiendo la analogía del tratamiento aplicados a los indígenas, encontramos aquí uno de los motivos para que los esclavos negros, en nuestro caso particular, puedan ser considerados como seres cuya *alma es medio entre materia y espíritu*, en tanto que también considerados como seres *en minoría de edad*. Sin embargo, vemos que la percepción *emic*, aun siendo oscura respecto a la igualdad de los esclavos y los señores inicialmente, puede ser removida y acabar reconociendo a los esclavos como seres iguales, y por lo tanto objeto de manumisión. Aun así, que tal perspectiva fuera posible en el caso de los animales no humanos, es dudoso que la Iglesia católica la sostuviese, conociendo sus coordenadas espiritualistas.

c.2. Recapitulación de la polémica de la racionalidad de los brutos a partir del espacio antropológico.

Respecto al significado de estas relaciones antropológicas, volviendo ya sobre la temática tratada *in recto* en la polémica feijoniana, hemos de señalar que la distinción que dan los autores defensores de la *racionalidad de los brutos* —sobre todo los portugueses— entre hombres y animales, al concebir el *alma de los brutos* como *espiritual*, deja en entredicho la existencia de una diferencia firme entre hombres y animales. De hecho, sus criterios se nos muestran, desde nuestra perspectiva actual, como insuficientes. Si a los *brutos* se les atribuyen las mismas

operaciones subjetuales que a los hombres, aunque cuantitativamente inferiores en cuando a sus capacidades, ¿por qué dar una distinción basada en contenidos que no son referidos a estos sujetos? Más bien, parece estar estableciéndose la diferencia al nivel de las capacidades etológico genéricas (ϕ) que en virtud de las presuntamente *espirituales* (π), una vez que éstas se suponen comunes a hombres y brutos, aunque *emic* Pereira de Castro y otros propugnadores de la racionalidad animal puedan considerarlas como caracteres π .

Si suponemos que los brutos tienen capacidad racional, como los hombres, no cabe distinguir a ambos debido a una mayor capacidad de *abstracción*, que habría que suponer no ya parte de la *Gracia santificante*, sino más bien una capacidad natural (ϕ). Aunque esta consideración no haya sido proyectada por los propios autores de estas afirmaciones, serviría para mostrar que no estarían realizando una distinción en forma. De hecho, sin duda el surgimiento de la Idea moderna de Hombre, como señala Elena Ronzón, se realiza a partir de la constatación de las diferencias entre los hombres y los animales. Diferencia que habría que establecer, desde las coordenadas *emic* de la época, en términos claramente *espiritualistas*, pues como ya vimos en el Capítulo 5, el médico español Gómez Pereira utilizaba el materialismo más grosero para justificar la *espiritualidad* del hombre:

La *segunda línea* sería la que traza la diferencia entre hombres y animales. Podría pensarse, a tenor de lo que acabamos de señalar, que la consecuencia del corporeísmo sería una suerte de naturalismo o materialismo, que incluyese al hombre entre los animales como un animal más. Pero —como señala Bueno muy certeramente— la tendencia del punto de vista médico (que por supuesto no es uniforme) va a ser justamente la opuesta: el hombre no es un animal más, y ello porque tiene un alma espiritual (Elena Ronzón Fernández, *Sobre la constitución de la Idea moderna de Hombre en el siglo XVI: El «conflicto de las facultades»*. Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2003, pág. 36).

Asimismo, como ya mencionamos en el análisis ontológico de la Idea de Espíritu, ésta requiere a su vez otros contextos que son etimológicamente *distintos del cuerpo*, referidos al mundo entorno, y no simplemente *espirituales*, en el sentido de la mayor o menor *capacidad de abstracción*. Entornos que, en el análisis de Feijoo o Pereira de Castro brillan por su ausencia, debido a las limitaciones que ya señalamos en el Capítulo 9. Y precisamente es esta incapacidad la que provoca las mayores contradicciones al analizar la distinción entre hombres y animales, pues desde estos postulados parece señalarse que es más bien una distinción de grado que de género.

De hecho, sabemos que los teoremas lógicos, matemáticos, &c., son supuestos en esta época como parte de las virtudes intelectuales (del *habitus conclusionis*), y por lo tanto parte de la *Gracia santificante*. Sin embargo, estas realidades presuponen un contexto en el que se incluyen sujetos operatorios, que una vez elaboradas ya no dependen de tales sujetos [G. Bueno, «Sobre el concepto de “espacio antropológico”», *El Basilisco*, 5 (1ª época) (1978), pág. 69]. Un teorema matemático no es ni Naturaleza (ϕ) ni Cultura (π) o, dicho en términos de la época, en los que aún no se había constituido la Idea metafísica

de Cultura, ni Naturaleza ni Gracia, aunque autores como Santo Tomás señalen que sin la Gracia es imposible la inmortalidad del alma humana, y por lo tanto también es imposible el conocimiento, al afirmar que en la doctrina cristiana es Dios quien ilumina los ojos de la mente (Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, Tomo VI. BAC, Madrid 1956, 1-2 q. 109 a. 1). Sin embargo, quienes afirman que los brutos realizan operaciones originadas en la voluntad, que en la filosofía escolástica se considera mediada por el entendimiento, han de suponer que los brutos más perfectos están en relación de continuidad con el hombre. Como dice Feijoo en un fragmento ya referido anteriormente:

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).

Por lo tanto, la distinción entre hombres y animales que manejan estos autores manifiesta aquí unas limitaciones que intentaremos aclarar a partir de ahora. Por nuestra parte, una vez trazadas las líneas maestras de análisis, nos encontramos en disposición de realizar una historia filosófica de las distintas teorías de la Idea de Alma, basada en criterios ontológicos, muchos de ellos ya esbozados en la Parte IIa de este trabajo, centrada por supuesto en la Edad Moderna —época a la que se circunscribe nuestro estudio— y completada con su contexto positivo correspondiente: el distinto lugar que han ido ocupando los animales respecto al hombre, así como las consideraciones que los distintos grupos humanos han tenido unos respecto de otros.