

## Capítulo 14

### *Teoría de teorías sobre la Idea de Alma (y II).*

### *La Idea de Alma humana en el entorno feijoniano.*

### *Conclusiones generales*

*«Es cierto, señor mío, que mi genio en la propiedad de compasivo es cual a Vmd. se le han pintado. De modo, que no veo padecer alguna bestia de aquellas, que en vez de incomodarnos, nos producen varias utilidades, cuales son casi todas las domésticas, que no me conduela en algún modo de su dolor; pero mucho más, cuando sin motivo alguno justo, sólo por antojo, o capricho las hacen padecer. [...] Siempre que veo un muchacho herir sin qué, ni por qué a un perro con una piedra, quisiera estar cerca de él para castigar con dos bofetadas su travesura.» Benito Jerónimo Feijoo*

#### *1. La distinción entre hombres y animales.*

En el anterior capítulo hemos presentado una serie de argumentos que parecen no distinguir con claridad entre los hombres y los animales. De hecho, el análisis presentado al respecto de los referentes positivos de la Idea de Alma de los Brutos, aunque deja al descubierto numerosas lagunas en las concepciones de Feijoo y su entorno —destacando sobremanera en el portugués Miguel Pereira de Castro Padrao—, prácticamente equiparaba a hombres y a brutos, aunque el fijismo de sus concepciones no les lleve a considerarlos como máquinas inanimadas. De hecho, el famoso caso de los hombres de Borneo parece plantear la indistinción entre hombres y animales, como señala Gregorio Marañón:

Como curiosidad citaré la impresión que le hizo la referencia del Padre Le Comte sobre el parecido de los orangutanes con el hombre. Meditando sobre ello se le ocurre *la posibilidad de que esos monos y el hombre tengan el mismo origen remoto*. Naturalmente, su espíritu cristiano se horroriza ante la idea que le ha acometido como una tentación, y para refutarla, para hacer huir sus malos pensamientos, arguye que como esos monos se parecen a su vez a otros que ya apenas tienen semejanza con el hombre, y esos segundos a otros y éstos a animales de otras especies, resultaría que todo animal estaría emparentado con el rey de la creación (TC, VII, VII, o VI, VIII, 28; VI, VIII, 67.). Es decir, que para escudarse del demonio de la ciencia, inventa una teoría de la evolución de las especies (Gregorio Marañón, *Las ideas biológicas del Padre Feijoo* [1ª edición 1934]. Espasa Calpe, Madrid 1962, pág. 220).

No obstante, si bien Feijoo no planteó exactamente una tesis evolucionista, sí sabemos, como señaló Silverio Cerra, que el benedictino sostiene la posibilidad de la herencia de caracteres adquiridos, una suerte de transformismo (Silverio

Cerra, *Las ideas antropológicas de Feijoo*, págs. 200 y ss.), que sin embargo no tendría efecto aquí, pues tales seres hallados en Borneo no dejaban de ser hombres zoológicamente hablando. Ahora bien, sabemos que incluso Linneo planteó, después de sus estudios de 1742, en 1764 (por otro lado, fecha del fallecimiento del benedictino Feijoo), la posibilidad de una transmutación de las especies; una vez creadas por Dios, éstas se cruzarían, formando por hibridación las distintas especies que hoy día conocemos, sin negar que los cruzamientos serían posibles incluso en el presente, lo que pondría en cuestión el propio concepto de especie. Esta hipótesis también la usó Jorge Buffon en su *Scala naturae* (Silverio Cerra, *Las ideas antropológicas de Feijoo*, págs. 131-132), transitando en su caso del evolucionismo al fijismo.

Sin embargo, y aunque el benedictino se mueve en una posición contraria a la *abiogénesis*, es decir, la generación espontánea, como confirma Silverio Cerra en su tesis doctoral (Silverio Cerra, *Las ideas antropológicas de Feijoo*, págs. 305 y ss.), no llega a postular una teoría evolucionista con sus *partes formales* (tejidos, células, &c.) correctamente definidas, pues supone de entrada que no existe barrera entre especies distintas, pudiendo ambas concebir entre sí y obtener descendencia fértil:

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

Por otro lado, es asimismo notorio cómo en la Península Ibérica, y en distintas épocas, se han vivido los episodios más variopintos de las relaciones entre hombres y animales. Desde las pinturas prehistóricas de Altamira, consideradas las primeras figuras numinosas de Europa, que denotan la veneración a los animales practicada por los pobladores iberos, pasando por el culto a Mitra, el dios astado, justo antes de la romanización (Alfonso Fernández Tresguerres. *Los dioses olvidados. Caza, toros y filosofía de la religión*. Pentalfa, Oviedo 1993, pág. 108), hasta recibir estos *númenes* la consideración de máquinas ya en el siglo XVI, por la doctrina de Gómez Pereira que hemos estudiado anteriormente (G. Bueno, *El animal divino*, 2ª edición. Pentalfa, Oviedo 1996, pág. 309). Tampoco debemos olvidar, dentro de esta peculiar historia de las relaciones hombres/animales en la Península, las concepciones de Feijoo y Miguel Pereira de Castro Padrao, que hacen certísima la tesis de Eloy Bullón acerca de la prioridad y precocidad de los españoles (y portugueses también, habría que añadir) a la hora de tratar la temática del alma de los brutos (*El alma de los brutos ante los filósofos españoles*, Imprenta de los hijos de M. G. Hernández, Madrid 1897, págs. 115-116).

Sin embargo, los propios materiales sobre los que hemos trabajado nos obligan a señalar las diferencias que existen entre hombres y animales, reconstruyéndolas positivamente, más allá de las concepciones que, a mediados del siglo XVIII podían manejarse para distinguir entre los hombres y los brutos, siendo concebidos ambos como *animales racionales*, como suponían, entre otros autores aquí estudiados, el portugués Miguel Pereira de Castro y el Padre Benito Jerónimo Feijoo.

*a. El lenguaje doblemente articulado como origen de la distinción hombres/animales.*

Para intentar aclarar cuáles son las causas que han llevado a distinguir tan tajantemente entre hombres y animales, hasta llegar a convertirlos en máquinas, como sucedió con Gómez Pereira y su *Antoniana Margarita*, es necesario manejar una serie de factores, relacionados principalmente con el proceso de hominización, que ni siquiera hoy día se pueden dar por dominados en su conjunto. Una posible recapitulación de cómo surge esta diferencia podría encontrarse dentro de la descripción que realizan los biólogos Humberto Maturana y Francisco Varela:

La línea de homínidos a la cual pertenecemos constituye un linaje de más de quince millones de años. Sin embargo, no es sino hasta hace unos tres millones de años que se consolidaron los rasgos estructurales esencialmente idénticos a los actuales. Entre los más importantes: el andar bípedal y erecto, el aumento de la capacidad craneana, una conformación dental particular asociable a una alimentación omnívora, pero principalmente a base de semillas y nueces, y el reemplazo de los ciclos estrales en la fertilidad de las hembras por menstruaciones con el desarrollo en ellas de una sexualidad mantenida, no estacional, y un enfrentamiento de los rostros en la cópula (*El árbol del conocimiento*. Debate, Madrid 1990, pág. 188).

De hecho, suponen los biólogos chilenos que en «algún momento a lo largo de estas transiciones, el enriquecimiento del dominio lingüístico asociado a una sociabilidad recurrente llevó a la producción del lenguaje» (*Ibid*, pág. 188), aunque esta tesis deberíamos matizarla tomando en cuenta las referencias que señala Eugenio Linden en *Monos, hombres y lenguaje*, parcialmente expuestas en el anterior capítulo. Así, lo que realmente nos interesaría es saber en qué momento el lenguaje humano dejó de ser gesticulante, como el que pueden aprender los chimpancés y manejar con cierta soltura, y cómo ese lenguaje supuso un alejamiento y diferenciación progresivos respecto a los animales. Gustavo Bueno plantea una explicación plausible en su obra *El animal divino*:

Sin duda, la respuesta a esta pregunta depende de la consideración de múltiples factores intermediarios que, hoy por hoy, es imposible dominar en su conjunto. Destacaríamos, por nuestra parte, muy principalmente, el *factor lingüístico* estricto, es decir, el lenguaje fonético articulado, «el segundo sistema de señalización». La razón es obvia: difícilmente podemos concebir la formación de símbolos capaces de establecer una distanciaci3n con las referencias empíricas animales y, a la vez, de mantener un alto grado de *persistencia* social, si no es a través de los símbolos lingüísticos fonéticos, en cuanto «señales de señales» capaces de clasificar y componer el material primario y capaces de asegurar la distanciaci3n de las respuestas

respecto de las emociones inmediatas (Gustavo Bueno, *El animal divino*, 2ª edición. Pentalfa, Oviedo 1996, pág. 244).

Asimismo, y haciendo referencia la explicación de los biólogos chilenos, si consideramos que los animales y los hombres se encontraban en la Prehistoria en situación de igualdad, la percepción *emic* de los hombres prehistóricos respecto a esos animales se realizaría dentro de la perspectiva del *eje angular*. Es decir, desde una posición expresable según la fórmula  $\varphi/\varphi$ . Sin embargo, el proceso de hominización, cristalizado a partir del bipedismo y la liberación de las manos, además del lenguaje doblemente articulado y su función *proléptica* («Prolepsis» en Pelayo García Sierra, *Diccionario filosófico*. Pentalfa, Oviedo 2000, 234), se encontraría en la génesis de la formación de esa distinción firme entre hombres y animales, con la constitución, a partir del *eje angular*, del *eje circular* propiamente dicho:

Los mecanismos por los cuales pudo tener lugar la *segregación* o *ex-sistencia* del *eje circular* respecto del *eje angular* tienen que tener alguna relación con la constitución de la esencia misma del *homo sapiens* y de sus características diferenciales respecto de los demás animales. Lo decisivo no es aquí la racionalidad, una vez constituida, sino, por decirlo así, la «racionalidad constituyente». Y en esta constitución ha debido jugar sin duda un gran papel la consolidación del bipedismo, que libera a las manos y las convierte en «cerebros exteriores de la humanidad». El bipedismo, por otra parte, habría precedido al desarrollo del cerebro. Si nos atenemos a las investigaciones de Charles Oxnard y otros habría que ver el bipedismo como un proceso derivado de la consolidación de la conducta de la llamada «parada de intimidación», que aparece en cercopitecos, hilobates, orangutanes, gorilas, chimpancés, &c. (Gustavo Bueno, *El animal divino*, 2ª edición, pág. 245).

Esta situación supone una distinción entre un uso del lenguaje que se considera puramente gestual, hasta la consideración de un lenguaje doblemente articulado, que permite la elaboración de entidades abstractas, de normas y de leyes para organizar y planificar la praxis humana; frente a la conducta animal, que aunque pueda aprender de la experiencia, no es capaz, ya no tanto de *representarse* los problemas, utilizando la famosa fórmula de Marx, sino de comprender analogías y diferencias respecto a problemas anteriormente formulados. Esta es la clave de la conducta *proléptica*, referida no tanto con el fin de representar lo futuro, que no existe, sino de representar un objeto ya presente y concebirlo como de la misma clase que aquel que quiere alcanzarse —Pelayo García, *Diccionario filosófico*, 234. No obstante, entre los animales pueden existir determinadas *prolepsis*, como la organización de la manada cara a obtener alimentos, pero muy limitadas dado que carecen de lenguaje doblemente articulado—. Esta abstracción lingüística, como es natural, influirá también en la forma de representar a los animales, y también a la hora de conformar la conducta humana, que derivará en lo que denominamos *praxis*.

De hecho, determinadas conductas lingüísticas animales, como el lenguaje de las abejas, podrían no considerarse un dominio lingüístico, pues dependen de la estabilidad genética de la especie y no de la estabilidad cultural. Maturana y

Varela lo consideran un caso mixto de conducta instintiva y lingüística, porque es una coordinación conductual fundamentalmente filogenética (H. Maturana y F. Varela, *El árbol del conocimiento*. Debate, Madrid, 1990, pág. 179). Pero ni siquiera el lenguaje más complejo de signos, incluido el que supone el *Ameslan*, es capaz de implicar una conducta proléptica de la magnitud que sí hallamos en el lenguaje doblemente articulado.

Pongamos un ejemplo de lo que suponen estas conductas. En nuestro caso, utilizaremos el ejemplo del hombre como animal *risible*, ya citado por los clásicos desde Aristóteles, como diferencia del animal. De hecho, Pereira de Castro lo señala en el Capítulo XVII de la obra que afirma va a sacar al público en breve, la titulada *Raciocinio de los brutos*:

Explícate en qué consista la Admiración, y la Risa: pruébase, que son mociones maquinales, y que los Brutos son Admirativos, y Risibles *a su modo* (PRB, págs. XXVII-XXVIII).

Es decir, que la condición del hombre como *animal risible*, que decían los clásicos, queda en entredicho. A los chimpancés se les hace cosquillas y sonrien, aunque convendría ver si esa risa es realmente tal, o es odio. Parece más bien un farfulleo, sin mostrar los dientes de buenas a primeras, que sería señal de amenaza (Carlos Darwin, pág. 155). Algo constatado por los cuidadores de la chimpancé *Washoe* cuando acudían a estudiarla: recibirla con una pose risueña suponía un gesto de amenaza para el chimpancé, pues la posición erguida, sumada al mostrar de los dientes, son rasgos interpretables, en tanto que etológicos, como expresiones de amenaza (Eugenio Linden, *Monos, hombres y lenguaje*. Alianza, Madrid 1985, pág. 25). Y tales rasgos sólo pueden tomar significado antropológico en tanto que superen sus rasgos *cogénicos*, comunes a los demás animales, y sean interpretados desde determinadas interacciones lingüísticas, como puede suceder cuando lo risible se refiere a una obra de teatro.

Incluso el lenguaje, como tecnología con unos referentes fisicalistas, puede llegar en el límite a prescindir de ellos, convirtiéndose en autorreferencial. Podría ser el caso, sin lugar a dudas, de las concepciones de Alma, Espíritu, &c., en tanto que Ideas metafísicas, sustancializadas respecto a sus referentes corpóreos, o expresiones tales como el famoso «diálogo del alma consigo misma» que señala Platón. No obstante, esta operación, aunque en apariencia sea autorreferencial, reflexiva, necesita de relaciones previas entre individuos, tanto simétricas como transitivas. Y sólo tras realizar tales relaciones lingüísticas podrá señalarse, como caso límite, ese *monólogo* del sujeto consigo mismo, tan aparentemente mentalista.

No obstante, también sabemos que los primates no sólo son capaces de manejar el *Ameslan* (Lenguaje Americano de Símbolos), a tenor de los progresos realizados por *Washoe* y otros congéneres suyos, sino que también, siguiendo otros experimentos, que podríamos incluir en estas «situaciones de reflexividad». Estudios con chimpancés han revelado que son capaces de habituarse a la imagen

del espejo; incluso cuando se les anestesia y se les dibuja un punto entre los ojos, al despertar señalan su cabeza, y no el espejo (H. Maturana y F. Varela, *El árbol del conocimiento*, pág. 193). Parece, por lo tanto, que el animal es capaz de reconocerse a sí mismo o, al menos, de reconocer su propia imagen en un espejo al igual que nosotros lo hacemos, más allá de discernir y reconocer determinados rasgos y expresiones (rabia, sumisión, &c.), que realiza un sujeto representado en esa imagen.

Sin embargo, y a pesar de estas similitudes entre los chimpancés y el hombre respecto a su capacidad para representar su «autoimagen» en el espejo, que sirve para librarnos de los prejuicios mentalistas que distinguen al hombre por su «conciencia de sí», lo cierto es que es el lenguaje doblemente articulado el que permite desarrollar la enorme distancia existente entre el hombre y el animal, pero no por las cuestiones de la reconstrucción simbólica, o por la manifiesta incapacidad del chimpancé para articular y controlar sus producciones vocales —función supuestamente atribuida a la parte cerebral llamada «sistema límbico», y que influye sobre la conexión que el neocórtex realiza entre las estructuras cerebrales y emociones (E. Linden, *op. cit.*, págs. 164-173). Tales propiedades serían, en todo caso, parte de los señalados caracteres  $\varphi$ . Se trata en realidad de una cuestión que ya tratada cuando analizamos críticamente la Idea de Alma. Y es que en el hombre son los caracteres somáticos simbolizados por  $\varphi$  sólo tienen sentido en virtud de las características  $\pi$  de la cultura objetiva, extrasomática.

Y es que las características que muestran el chimpancé y el hombre en su *autorreconocimiento* son caracteres genéricos, que en el hombre tienen sentido sólo en tanto que inmersos en características  $\pi$ , que provocan el desbordamiento de su origen primatológico. El lenguaje humano puede llegar a ser hablado por cientos de millones de personas, como puede ser el caso del inglés o el español, frente al *Ameslan* en que son instruidos los chimpancés, que apenas abarca a una horda de un centenar de individuos [Gustavo Bueno, «Sobre el concepto de “espacio antropológico”», en *El Basilisco*, 5 (1ª época) (1978), págs. 67-68]. Así, el lenguaje humano no se diferencia del animal por ese carácter simbólico que tradicionalmente se le atribuía, sino por realizarse a una escala de millones de personas y de varias comunidades políticas diferentes, como en el caso del español, dejando empequeñecidas a las comunidades de unos pocos cientos de primates. Estas características sin duda influirán en la posterior consideración del hombre como *animal racional*, y tenderán a situar al animal cada vez más lejos del ser humano.

#### *b. El problema de la distinción hombres/animales en el siglo XVIII.*

Precisamente, este paulatino alejamiento del hombre respecto a los animales, que es representado en varias fases que hemos descrito sumariamente, a propósito de su trayectoria en la Península Ibérica, influirá en la concepción que el hombre tiene sobre los brutos, desde su consideración como *númenes*,

período que comienza desde el proceso de hominización que hemos señalado en el anterior epígrafe, hasta la extinción de la fauna del Paleolítico —lo que es designado por Gustavo Bueno como extinción de la «religiosidad primaria» en *El animal divino*, págs. 229-263— pasando por la antropomorfización de los *númenes*, en tanto que el hombre se ha convertido en domesticador y *señor* de los animales, hasta convertirlos en simples máquinas carentes de voluntad y parte de la obra de un Dios abstracto (G. Bueno, *El animal divino*, págs. 263-294). Y es precisamente en el siglo XVIII, época de nuestro estudio, donde hace ya siglos que ha tenido lugar el proceso histórico en el que la religión ha perdido su carácter originario, y los *númenes* animales, así como su culto, son considerados como supersticiosos. Rosaria Calqueiro Farinha señala acertadamente que, en época de Gómez Pereira, los cultos a animales aún eran mantenidos en algunos lugares, lo que caracterizaba a esos pueblos como idólatras:

El conceder un alma eterna a los animales es una consecuencia natural del culto que les prestaban [los egipcios]. Esa idolatría nos coloca en el problema curioso de saber a qué se debería tan jactanciosa actitud. La mitología griega intenta explicarla, asociándola al hecho de que los Titanes, perseguidos por Tifón, se habían refugiado en Egipto, donde, con el fin de ocultarse, se metamorfosearon en diferentes animales.

No obstante, la causa de esta práctica no debe ser esta explicación, que es muy posterior al culto de los animales en Egipto.

Los egipcios deben, lógicamente, haber honrado como dioses a los animales que temían, como a las serpientes o cocodrilos, y a aquellos cuyos defectos, divinizados así, servirían para, de cierto modo, disculpar o legitimar los vicios humanos (Rosaria Calqueiro Farinha, *Gomes Pereira como pensador moderno*. Coimbra, 1952, págs. 18-19).

Es decir, que en tiempos de Gómez Pereira, uno de los responsables de la visión desacralizada de los animales, la consideración del culto a los brutos, tanto en la figura de *númenes* como en formas más o menos transformadas con imágenes humanas, es decir, el *delirio mitológico* de la religiosidad secundaria, sólo podía tener como consecuencia la prueba de un vicio supersticioso: el de aquel que considera a los animales por encima del hombre, pues los considera objeto de culto. De hecho, no debemos olvidar que la religiosidad terciaria llevará al límite la consideración negativa de los animales, considerados incluso como demonios —Adán y Eva con la serpiente; la cabra que representa al demonio en los aquelarres, &c.—.

Asimismo, todo lo que tiene que ver con los animales en la religión terciaria ha sido reducido a categoría de superstición. Por ejemplo, en el caso del *Amusement philosophique* del jesuita Guillermo Bougeant, que afirma que los *demonios* que se supone *informan* a los brutos y constituyen su *alma*, nos encontramos ante una sustancialización realizada a partir de los propios movimientos de los brutos que prueban su voluntad y entendimiento. Pero estas figuras zoomórficas no tiene sentido reimplantarlas en unos animales que ya estaban dotados de ellas, como bien advierte el anteriormente citado Fortunato de Brescia al criticar al jesuita francés por reintroducir un *alma* extrínseca a cuerpos ya *informados* [Fortunato de Brescia, OM, *Philosophia sensuum mechanica*, Tomo IV (1756), Part. 2, disp. 2, sect. 3, hip. III, 4442].

En esta perspectiva, no cabe duda que la hipótesis de la racionalidad animal señalada por Feijoo y proseguida por Pereira de Castro no encaja demasiado bien. De hecho, el propio Feijoo señala los cultos a los animales refluencias de la religión secundaria, casos de superstición que deben ser eliminados. Un caso paradigmático es el que el benedictino expone sobre el famoso rito denominado *Toro de San Marcos*. Se trata de una ceremonia que se celebra el día de San Marcos, 25 de Abril, en la zona norte de Extremadura, y que se caracteriza por elegir a un Toro de quien se considera que «acoge» a San Marcos, para ser conducido mansamente —como el buey de Cascaes que citaba Pereira de Castro en la *Propugnación*, § V, 23— hasta la Iglesia y postrarse ante la imagen del santo.

«No he podido registrar ninguna otra costumbre española semejante a la descrita. Es insólito el caso de que un animal vivo represente a un santo, y aquí no cabe duda de que el toro es una representación de San Marcos», señala el antropólogo Julio Caro Baroja en *Ritos y mitos equívocos* [1ª edición 1974. Istmo, Madrid 1989, pág. 99]. Esta insólita ceremonia, que Feijoo tilda de supersticiosa, tiene la peculiaridad de conducir al toro embriagado («Toro de San Marcos», *TC*, Tomo VII, Discurso 8º), por lo que Baroja, tras aludir a la intensa romanización de Extremadura, supone el rito consagrado originalmente al dios Baco (Diónisos). Así, en *Las Bacantes* de Eurípides, se dice que Penteo muere por asta de toro, el animal de Dionisos, aunque esta explicación no le satisface del todo (Caro Baroja, *Ritos y mitos equívocos*, págs. 103-110). Aun así, tampoco se debe olvidar, como ya hemos señalado, que en Mérida se ha verificado la existencia del culto a Mitra, el dios astado (Alfonso Fernández Tresguerres. *Los dioses olvidados*. Pentalfa, Oviedo 1992, pág. 108).

De hecho, el benedictino, que considera el rito pura superstición, señala como explicación posible de la mansedumbre del toro la embriaguez que le obligan a sufrir:

Respondo, no obstante, que todo se puede componer, rebajando por una parte algunos grados a la embriaguez del Toro, como la propone Laguna; y por otra a la noticia común la momentánea determinación de tiempo, en que el Toro recobra la fiereza. Es posible, que el vino amanse al Toro, sin ministrársele en tanta cantidad, que le haga perder el tino, y los que andan en este manejo, tendrán tanteada la dosis. Acaso también lo que se dice de la súbita alteración del bruto al acabarse la Misa, se deberá entender con la extensión de una, dos, o tres horas. Los que refieren como prodigiosa alguna cosa, que no lo es, siempre ponen las circunstancias de modo que lo parezca. Posible es, que sean de este número, y añadidas a la realidad del hecho, la repentina mitigación del Toro al sacarle de la Vacada, y su repentina irritación al concluirse la Misa (B. J. Feijoo, *TC*, VII, 8º, §. IX, 36).

Otra posible explicación se podría encontrar en la disciplina que les obligaban a seguir sus cuidadores (B. J. Feijoo, *TC*, VII, 8º, §. IX, 37-38), cercana al argumento *a simili* que sugiere Feijoo respecto a la racionalidad de los brutos:

Inclínome asimismo a que la mansedumbre de los Toros conducidos al sepulcro de San Juan, Arzobispo de York, también era natural. El Cronista Yepes dice, que los llevaban atados con maromas. Es verosímil que los ciñesen, y apretasen de modo, que la tortura les hiciese perder



la fiereza. Y si los ceñían por muslos, y piernas, es posible, que llegasen tan lastimados al Templo, que aun quitadas las ligaduras, se moviesen con mucho trabajo, y la ineptitud para el movimiento se interpretase extinción de la ferocidad (B. J. Feijoo, *TC*, VII, 8°, §. IX, 47).

De hecho, en una polémica tan interesante como la referida al toreo, Alfonso Tresguerres señala en su obra *Los dioses olvidados* que las razones que da el siglo XVIII respecto a la extinción de las ceremonias taurinas son económicas, más concretamente como perjuicio a la agricultura por pérdida de horas dedicadas al toreo y como desaprovechamiento de otras especies vacunas:

«La postura de Jovellanos (ilustrada, claro) condensa, de modo más que satisfactorio, la línea general sobre la que discurre el antitaurinismo del siglo XVIII, y en el que a los nombres de Sarmiento, Feijoo o Clavijo, debemos añadir también el de León del Arroyal, autor del famoso panfleto *Pan y toros*, atribuido durante mucho tiempo a Jovellanos» (Alfonso Fernández Tresguerres, *Los dioses olvidados. Caza, toros y filosofía de la religión*. Pentalfa, Oviedo 1993, pág. 186).

Pero también existen motivos morales, como los de la reunión de hombres y mujeres en las plazas de toros:

«Es el caso del P. Sarmiento —señala Alfonso Tresguerres—, que a las mencionadas razones económicas no olvida añadir otras de tono moral, ya conocidas por nosotros. Así, sospecha el ilustre gallego que nada bueno puede esperarse de esa atropellada unión entre hombres y mujeres que se da en las corridas de toros, por lo que llega a proponer que se celebren unas exclusivamente para hombres y otras para mujeres» (*Los dioses olvidados*, pág. 184).

Sin embargo, y en contra de lo señalado respecto al *Toro de San Marcos*, el Padre Feijoo sí plantea un tema muy habitual hoy día, el de la piedad para con los animales no humanos en la línea del *Proyecto Gran Simio* —que estudiaremos en el Epílogo comparándolo con el libro de Paola Cavalieri y Peter Singer (eds.), *El Proyecto «Gran Simio». La igualdad más allá de la humanidad*. Trotta, Madrid 1998—. Pero no es el caso de las corridas de toros, ya que el propio mundo entorno del benedictino consideraría absurda e impropcedente tal aseveración. Ni siquiera la hipótesis de un *derecho natural* por analogía con el humano, como señala Santo Tomás, puede equipararse a esa concepción de los derechos animales. Parece que el benedictino asume, siguiendo la concepción escolástica, que Dios ha creado las especies animales como géneros anteriores, es decir, como géneros porfirianos y que no es posible modificar tales géneros.

Es decir, que desde las coordenadas del *fijismo* en el que Benito Feijoo se desenvuelve, pueden compararse determinadas características comunes a hombres y brutos, debido a su género común —*animal racional*, en el caso que hemos abordado aquí ya desde el comienzo—, pero nunca suponer que pueda haber de un ser a otro cierta continuidad que nos permita deducir no ya *evolución*, sino *transformación* en el sentido darwinista de una especie a otra. Más claramente se denota esta opción en Miguel Pereira de Castro, pues al señalar éste que las almas de los brutos son creadas por Dios, y por lo tanto espirituales, han de considerarse como una especie distinta e incomunicable en lo referente al hombre.

## 2. Teoría de teorías sobre la Idea de Alma humana.

a. *El problema de la Gracia santificante a la luz de la polémica del alma de los brutos. Reconstrucción positiva.*

Como ya señalamos en el Capítulo 9, la diferencia supuesta entre el hombre y el animal no es tanto una diferencia postulada al nivel de sus distintas capacidades, su *racionalidad*, supuesta de mayor grado en el hombre. Sin embargo, esta semejanza de géneros *zoológicos* implicaría, por vía de los caracteres  $\phi$ , la equiparación entre hombres y brutos. Así, siguiendo el cuarto contraargumento que presenta el Padre Feijoo a su afirmación, Monsieur N afirma que todo lo que es espiritual, es inmortal; por lo tanto, las almas de los brutos, si son espirituales, son inmortales:

Se sigue lo segundo que el alma del Bruto es inmortal; porque todo ente espiritual es inmortal: *atqui* el alma del Bruto *ex probatis* es espiritual; luego es inmortal. No me quiero detener en probar la mayor, porque todos los libros de los mayores Autores en esta materia están llenos de pruebas, que prueban la inmortalidad de los entes espirituales, a las cuales me remito (Pereira de Castro, *PRB*, §. XXXII).

Evidentemente, y como recordaremos, Feijoo respondía a la quinta objeción que él mismo se planteaba que el *alma de los brutos* ha de ser considerada como *un medio entre materia y espíritu*:

Digo, pues (empecemos por aquí), que si se me pregunta si el alma del bruto es materia o es espíritu, responderé que ni uno, ni otro. Pero si se me pregunta si es material, o espiritual, responderé que determinadamente es material. Que la alma del bruto no es materia, es claro: porque por materia se entiende aquel primer sujeto indiferente para toda forma; y el alma del bruto no es ese primer sujeto, sino forma de él. ¿Pero de aquí se inferirá que es espíritu? De ningún modo. Si esta ilación fuese buena en la alma del bruto, lo sería asimismo en la forma substancial de la planta, en la del metal, en la de la piedra, pues en todas subsiste la misma razón. Así generalmente se debe pronunciar que las formas substanciales (lo mismo digo de las accidentales) que ponen los Aristotélicos, ni son materia, ni espíritu. Y lo mismo deberán decir los Cartesianos de las modificaciones de la materia, que señalan como equivalentes a las formas Aristotélicas. La figura cuadrada, v.gr. no es espíritu, tampoco es materia; porque como la materia siempre es la misma, siempre subsistiría la misma figura (B. J. Feijoo, *TC*, III, 9<sup>o</sup>, §. VIII, 62).

Y, como recordaremos también, Pereira de Castro señalaba las tesis de Cristiano Wolfio. Argumento al que Pereira de Castro respondía con las afirmaciones del alemán, señalando que las almas de los brutos son aniquilables, aunque incorruptibles, sin ser inmortales (Pereira de Castro, *PRB*, §. XXXII, 233).

Ahora bien, en estas tesis, como mostramos en el Capítulo 9, existe una confusión de fondo. Porque, en primer lugar, si suponemos que el alma del bruto es un *medio entre materia y espíritu*, ¿cómo definir al bruto en tanto que sustancia compuesta? Habría que definirlo, como es lógico, como una sustancia *medio entre materia y espíritu*, pues un animal, como cualquier otro cuerpo, es

una sustancia compuesta de materia y forma, siguiendo la tradición escolástica. Luego nos encontramos ante una contradicción, pues la definición del animal es la misma que la de su *alma* o principio vital. Es decir, que el bruto, siguiendo este mismo razonamiento, ha de ser él mismo su *alma*, o se identifica con ella, cosa que en la doctrina escolástica resulta problemática, y por lo tanto también en el razonamiento de Feijoo, que no deja de mantenerse dentro de los cánones del escolasticismo.

Asimismo, Pereira de Castro intenta escabullirse de la cuarta objeción, señalando que el propio dogma de la inmortalidad del alma no es un argumento demostrable, sino que pertenece a la fe (Pereira de Castro, *PRB*, §. XXXII, 236). Además, supone el Consejero Real portugués que el alma de los brutos, en tanto que materia prima, no desaparece, para responder a la argumentación de Monsieur N, quien ha utilizado el tercer argumento contra Feijoo para probar que los brutos, siendo libres, pueden realizar merecimiento, o desmerecimiento; los brutos, aún no siendo volitivos, pueden ser sin embargo intelectivos, según Arriaga y Comptono (Pereira de Castro, *PRB*, §. XXXIII, 238).

¿Dónde se encuentran, por lo tanto, las diferencias entre el *alma humana* o *espíritu* y el *alma de los brutos*, según los criterios de estos autores? Como señalábamos, es el orden sobrenatural, el de la Gracia, el emanado de Dios, en tanto que sobreañadido ( $\pi$ ) a la naturaleza humana, el que distingue a hombres y brutos. Un beneficio que está, supuestamente, por encima de lo natural, pues la Naturaleza, al margen de la Gracia, se considera herejía, orden pecaminoso. El orden de la Gracia, por lo tanto, se le considera como aquel que le permite *trascender* la Naturaleza. Y como ésta es considerada como pecaminosa, sólo la Gracia santificante es la que puede salvar al hombre, siguiendo la perspectiva cristiana. Luego, dirán estos autores, sólo a través de la Iglesia católica podrá salvarse la naturaleza pecaminosa del hombre (Gustavo Bueno, *El mito de la cultura*. Prensa Ibérica, Barcelona 1996, pág. 125).

Así, el destino del hombre y el sentido de sus obras están directamente relacionados con la vida futura, por medio de la salvación de su *alma*, en el sentido teológico. Como ya señalamos en el Capítulo 9, la Gracia santificante, en tanto que «eleva» al hombre, es lo que le justifica a él y su papel en el mundo, así como le aporta una «dignidad» (G. Bueno, *MC*, pág. 129). De hecho, el lugar del hombre en el mundo no se define por las obras artificiales, que hoy día se denominarían *culturales* y que presuntamente distinguirían al hombre del animal, sino por una serie de virtudes intelectuales. Es decir, se supone que la cultura, para el hombre, según la Idea de la Gracia, es una mera concesión a su estado natural que, según la tradición cristiana, era el del paraíso. «La contradicción es, en este sentido, insuperable: el “hombre total” (“íntegro”) no necesita la cultura (artificial) porque su naturaleza, en ese estado, ha de prescindir de ella; pero su naturaleza, en estado puro, parece necesitarla, puesto que la naturaleza humana está destinada a una vida que está más allá del mundo y de la cultura» (G. Bueno, *MC*, pág. 139).

Toda esta argumentación supone de entrada segregar importantes contenidos del material antropológico: los útiles, las construcciones, la escritura, las armas,

&c., que diferencian al hombre de los animales. Se está situando la Gracia santificante en un lugar que corresponde a las virtudes morales e intelectuales. Como ya señalamos en el Capítulo 9, los contenidos de lo que hoy consideraríamos como el material antropológico, referentes principales de la Idea de Cultura actual, aparecen como segregados del Reino de la Gracia, que será considerada como una virtud intelectual propia del hombre (G. Bueno, *MC*, pág. 138).

Es decir, que desde los supuestos escolásticos que aún manejan Feijoo y sus propugnadores, se realiza no sólo la segregación de los contenidos que denominamos de la *cultura objetiva*, sino que los contenidos *terciogénéricos* ( $M_3$ ) construidos por el hombre, como podrían ser las doctrinas filosóficas, los teoremas científicos, &c., son reducidos a los propiamente *segundogénéricos* ( $M_2$ ), por medio de esta reducción de la Idea de la Gracia santificante al terreno de las virtudes morales e intelectuales. Así, la filosofía o la ciencia, en tanto que obras del intelecto humano, y no del animal, serían parte de su *habitus conclusionis*, sin poder postularse que sus contenidos materiales y sus resultados efectivos sean otra cosa que la propia voluntad divina actuando en el mundo. Es decir, que las verdades científicas, filosóficas, &c., al formar parte de la Gracia santificante, son en última instancia obra de Dios, y a él están subordinadas.

#### *a.1. Crítica a la concepción de la Gracia santificante como diferencia entre hombres y brutos.*

Sin embargo, las virtudes intelectuales señaladas por estas doctrinas, no sirven para distinguir al hombre de los animales, pues los términos abstractos, como vemos, no pueden estar reducidos a la subjetividad *ánimica* ( $M_2$ ) de su autor. Como ya señalamos en el Capítulo 10 al analizar la Idea de Conocimiento manejada en esta polémica, sostener esta reducción implica, en primer lugar, una hipostatización del entendimiento respecto al cuerpo, propio de autores que sostienen concepciones *espiritualistas*, que suponen implícitamente el cuerpo como un instrumento del *Alma*, —esquema *metamérico* de *articulación*— siguiendo al pie de la letra la famosa sentencia de Galeno: «No ven los ojos sino el alma a través del ojo». Así, la tradición espiritualista, de la que estos autores serían continuadores, supondrán un entendimiento sustancializado, en lugar de considerarlo como un nivel de operaciones referida a conceptos previamente conformados en la percepción (G. Bueno, *Televisión: Apariencia y Verdad*. Gedisa, Barcelona 2000, pág. 87).

En segundo lugar, estas concepciones implican considerar todo el arsenal conceptual referido a los *sentidos internos* o facultades internas, es decir, memoria, imaginación, sentido común y estimativa, como *facultades del alma* hipostasiada es decir, en un esquema metamérico de *fusión*. No obstante, tales facultades son hoy día interpretables en los términos de lo que la psicología denomina como *teleceptores*, es decir, la vista y el oído, y los *propioceptores* o *intraceptores*, los sensores cinestésicos, táctiles y olfativos. En nuestro esquema clasificatorio, estas sensaciones cinestésicas, propioceptivas o, dicho de forma más clara, de placer y dolor, pertenecen al ámbito del segundo género de materialidad,  $M_2$ . En todo

caso, deberíamos denominarlos como *autologismos*, operaciones que denotan la *autopresencia* del sujeto, en tanto que envuelto en realidades exteriores que le conforman, y no facultades de una entidad sustancializada. Parecería entonces que no existe más problema que redefinir positivamente estas *facultades* para aprobar su uso.

Sin embargo, los sentimientos (o las especies sensibles, para utilizar un lenguaje similar al escolástico) no pueden poseer una función global en tanto que pertenecientes a una *facultad sensitiva*, pues las sensaciones cinestésicas (de placer y dolor, por ejemplo), al ser ellas mismas *fenoménicas*, no pueden presentarse más que como parciales, y necesitadas de otra interpretación para que puedan considerarse *esenciales*. De hecho, si supusiéramos que estos sentimientos son en realidad *facultades*, caso que aquí nos ocupa, habría que considerar también los esquemas de identidad, los *autologismos*, de las matemáticas o de cualquier disciplina, también como sentimientos. En ese sentido, y desde sus coordenadas espiritualistas, Gómez Pereira fue mucho más coherente al señalar que *juzgar es sentir*. Por lo tanto, la hipótesis que plantea los conocimientos abstractos como elementos propios del raciocinio humano ( $M_2$ ), está errada y cae en un reduccionismo (G. Bueno, *Televisión: apariencia y verdad*. Gedisa, Barcelona 2000, págs. 119-120).

En realidad, lo que hemos de rechazar en general es la sustancialización del Conocimiento, el Deseo y el Sentimiento como supuestas *facultades* de la Idea metafísica de Alma, propias del esquema metamérico de *fusión* [G. Bueno, «Conceptos conjugados», en *El Basilisco*, 1 (1978), pág. 92] que señalamos en el Capítulo 8. El conocimiento, en suma, no puede ser considerado como un fenómeno psicológico o reducido a determinadas capacidades humanas o animales. Ha de tener un determinado referente objetivo, pues necesita de la Verdad, es decir, ser verdadero, para ser considerado verdadero conocimiento. Además, como señalamos anteriormente, las imágenes retinianas son lo que denomina Gustavo Bueno, siguiendo la tradición escolástica, como *signos formales*: se obtienen por metátesis de los instrumentales, y hacen presentes a los propios objetos. Así, y volviendo sobre lo que ya afirmamos con anterioridad, es justo afirmar que *las imágenes retinianas no son los objetos de visión*. Los auténticos objetos de visión son los reales, situados a distancia *apotética* (Gustavo Bueno, *Televisión: Apariencia y Verdad*, págs. 157-175). De hecho, Pereira de Castro, como ya señalamos anteriormente, parece intuir —aun veladamente— esta cuestión, señalando que los objetos de visión son aquellos que tienen real y física existencia, ya que las especies no son sino objetos formales que nos hacen presente, (aunque sea de forma *intencional*), el citado objeto:

La sensación no puede terminarse, aunque mediatamente, a objeto, que no tiene física, y real existencia. Manifiéstase: terminarse la sensación a un objeto mediatamente, es sentirlo mediatamente: y si, para que el objeto se sienta inmediatamente, es necesario, que tenga física existencia; también es preciso, que la tenga, para sentirse mediatamente. Porque en tanto se representa por sensación, en cuanto se hace sensible, y excita la sensación, a lo menos ocasionándola; que por eso toda sensación es juntamente pasión, y como efecto es posterior

*posterioritate naturae* a lo, que se siente; y no puede el objeto hacerse sensible, sin que exista. [...] este medio [por el que vemos los objetos] no es el objeto material, o no es lo, que se representa, es sí el objeto formal, por medio del cual representa el objeto, y se hace sensible: y si para que el medio se sienta, es preciso que exista realmente, también es preciso, que realmente exista el objeto, para que se sienta (Pereira de Castro, *PRB*, §. VIII, 53).

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

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

Desde este punto de vista, no podemos distinguir entre hombres y animales por sus distintas *capacidades* intelectivas, ya que ambos disponen de *voluntad* y *entendimiento* y son capaces de producir y percibir apariencias a nivel *alotético*. Ahora bien, ello no implica que no podamos distinguir y caracterizar como distinto del conocimiento animal al conocimiento humano. La primera diferencia, como sucede con el lenguaje, es que el conocimiento humano es producido en un marco antropológico que no podría ser equiparado al del animal. Así, tomando en consideración los caracteres  $\phi$  y  $\pi$  que se estudian en los tres ejes del *espacio antropológico*, hemos de constatar que el conocimiento humano es un contenido cuya génesis es antropológica, y eminentemente *circular*. Sabemos, sin ir más lejos, que ni la Naturaleza ni los animales son capaces de «componer» teoremas científicos, pues ni la Ciencia es un resultado de la descripción de hechos producidos en el eje *radial*, ni ésta puede realizarse careciendo de todo lenguaje doblemente articulado y abstracto, es decir, en el *eje angular*. Sólo los hombres son capaces de componer conocimiento científico, que a su vez es parte de la realidad, por lo que al menos la génesis de tales construcciones habremos de encontrarla a la escala humana, es decir, en el *eje circular*.

Y este *eje circular* podemos formularlo en función de las ya citadas operaciones vectoriales realizadas a partir de los caracteres  $\pi$  y  $\phi$ . Si suponemos las bases  $(\pi_i, \pi_j)$  y  $(\phi_i, \phi_j)$  como las que caracterizan las distintas operaciones realizadas en el *espacio antropológico* las operaciones que definirían el eje circular serían las siguientes:  $\phi_i / \pi \phi_j$  y  $\pi_i / \phi \pi_j$  [G. Bueno, «Sobre el concepto de “espacio antropológico”», en *El Basilisco*, 5 (1ª época) (1978), pág. 68]. Es decir, que el eje circular se caracteriza por aquellas operaciones realizadas por un sujeto corpóreo ( $\phi$ ) que a su vez están determinadas por la cultura envolvente y heredada históricamente ( $\pi$ ): un sujeto humano que realiza operaciones en el laboratorio manipula objetos al igual que podría hacerlo un chimpancé, pero el primero conoce unas destrezas que han sido elaboradas históricamente, y que

son expresables en lenguajes «nacionales» utilizados por millones de personas (a diferencia del lenguaje *Ameslán* que pueden aprender los simios, asimilable a una horda de pocos individuos), o incluso códigos «universales»: lógica formal, código IUPAC en Química, &c.

A su vez, este entramado supone no sólo la determinación del sujeto corpóreo, sino a su vez su presencia en el propio desenvolvimiento de tales operaciones, como medio que permite su resolución ( $\pi i / \phi \pi j$ ). De lo contrario, si el sujeto operatorio queda segregado, los elementos terciogénéricos no sólo quedan segregados del eje circular, sino del propio campo antropológico. Como señala Gustavo Bueno:

El espacio antropológico definido en los párrafos anteriores no sólo parece capaz de ofrecer un principio de organización, muy general, de las principales categorías antropológicas, cuanto también un principio de segregación de las categorías que, no siendo antropológicas, están intersectadas necesariamente con los campos antropológicos (las categorías físicas y biológicas, por un lado, y las categorías lógicas, matemáticas, cibernéticas —en general, las categorías que podrían llamarse *supraculturales*, y que pueden considerarse como hemos dicho antes, *resultancias* de las categorías antropológicas) [G. Bueno, «Sobre el concepto de “espacio antropológico”», en *El Basilisco*, 5 (1ª época) (1978), pág. 69].

En definitiva, las abstracciones han de considerarse objetos tan materiales como las operaciones caligráficas que las han generado, aunque de distinto género ( $M_3$ ). Y como los animales no son capaces de utilizar abstracciones, pues no se ha conocido aún ningún primate o animal de distinta naturaleza capaz de componer teoremas matemáticos (pongamos por caso), nos parece una distinción que consigue interpretar de forma correcta las coordenadas del *espiritualismo* en las que se manejan los propugnadores de la *racionalidad de los brutos*.

Esta distinción es para Benito Jerónimo Feijoo, Miguel Pereira de Castro Padrao y otros autores afines a la Iglesia algo oscuro, ya que consideran esas abstracciones como una *capacidad* humana, un *habitus conclusionis*, una virtud en definitiva que no se encontraba en posesión de los brutos. De ahí que una tesis de tanto calado e interés hoy día, la de la *racionalidad de los brutos*, quedase varada en la arena de un *espiritualismo* que, aún hoy, considera una distancia insalvable y una barrera infranqueable la distinción entre hombres y animales. El mismo *espiritualismo* que, a su vez, señala la distinción entre una *Naturaleza* como fuente de pecado, y una *Gracia* como virtud infusa por Dios, y garantizada por la acción de la Iglesia católica, en tanto que considerada *Cuerpo místico de Cristo*, y que es una distinción más allá de toda Cultura, tanto animal como humana.

#### *b. Reconstrucción positiva de la Idea filosófica de Alma humana o Espíritu.*

Una vez señaladas las dificultades por la que atraviesa el esquema conceptual de los propugnadores de la *racionalidad de los brutos*, hemos de sugerir una vía alternativa para reconstruir positivamente la Idea filosófica de *Espíritu* en la polémica feijoniana, con el añadido de la distinción entre hombres y animales.

No obstante, habremos de partir de los resultados obtenidos en el Capítulo 13 acerca de la reconstrucción positiva que allí realizamos sobre la Idea de Alma de los brutos.

En él finalizamos señalando que los biólogos del conocimiento Humberto Maturana y Francisco Varela, al reducir la cultura humana a un simple problema de acoplamiento estructural entre los distintos individuos de la especie —es decir, sin salirse del ámbito  $\phi$ —, lo que constituye un caso más de *emergentismo*. Sin embargo, como ya señalamos al comienzo de este capítulo, toda significación antropológica sólo puede adquirir sentido en tanto que inmersa en características  $\pi$ , que provocan el desbordamiento de su origen primatológico [G. Bueno, «Sobre el concepto de “espacio antropológico”», *El Basilisco* 5 (1978), págs. 67-68]. En nuestro caso, sabemos que los caracteres  $\pi$  que la tradición filosófica ha utilizado para definir la distinción entre el hombre y animal —aunque bien sepamos que no son por ello los únicos ni los más concretos—, son los referidos al hombre en tanto que *animal político*, según la definición establecida por Aristóteles.

Si volvemos sobre lo señalado anteriormente, concretamente en el Capítulo 8, recordaremos que dejamos intencionadamente sin analizar el esquema de conexión *diamérica* entre *Alma* (racional) y *Cuerpo*. Este esquema, que Platón explica afirmando que el alma superior o inmortal es principio rector del alma sensitiva y la desiderativa, al modo de la *eukrasis* o buena disposición pitagórica (Platón, *Fedón* 85e-86c), sirve para fundamentar la Idea filosófica de Espíritu, que como vemos tiene su referente positivo en la sociedad política, el «animal político» aristotélico. Esta teoría, basada en la *anámnesis* y la similitud del alma con las Ideas ( $M_3$ ) y su *sympleke*, la utiliza Platón para formular su teoría de la ciudad ideal, la ciudad de oro, en la que cada grupo social (gobernantes, guerreros y productores) funciona sin disonancias, como en la *eukrasia* de las tres partes del alma: *nous*, (alma racional) *thimós* (alma sensitiva) y *epithimethiká* (alma vegetativa) (Platón, *República*, 369e y ss.). De hecho, el esquema de la sociedad política que plantea Platón acerca de los tres tipos de *alma*, las tres citadas clases sociales de la *República* de Platón, admiten correspondencia con las tres capas de la sociedad política: *basal*, (relacionada con la producción de bienes), *cortical*, (encargada de la defensa y de soportar las agresiones) y *conjuntiva*, la dirigente, que organiza y conforma todo el conjunto (Vid. G. Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las «Ciencias Políticas»*. Cultural Rioja, Logroño 1991, págs. 307-354. Citado en Gustavo Bueno, *MC*, pág. 171).

Precisamente, esta distinción del hombre como *animal político* es totalmente ignorada por los propugnadores de la *racionalidad de los brutos*. Evidentemente, esto es debido a que su perspectiva es la de la Iglesia católica, cuyas pretensiones son de universalidad, es decir, de abarcar a toda la humanidad sin importar su condición, *al margen de una sociedad política concreta*. Posición que ocasiona los roces con el poder político —la famosa pugna Iglesia-Estado— y expulsiones como la de los jesuitas por intentar mantener las misiones después de que hubieran dejado de ser funcionales.



Como es natural, los caracteres  $\pi$ , aunque sean también propios de toda comunidad humana, no por ello amplían lo común entre los hombres, sino que les diferencian con gran fuerza. Así, todos los hombres disponen de lenguaje doblemente articulado, pero ese lenguaje conoce múltiples modulaciones (la famosa Torre de Babel); el hombre puede ser *animal político*, pero de sociedades políticas diferentes, enfrentadas entre sí [G. Bueno, «Sobre el concepto de “espacio antropológico”», *El Basilisco*, 5 (1ª época) (1978), pág. 69]. Por ello, resulta lógico que apelar a distinciones políticas, en una de las modulaciones y aplicaciones prácticas de esta polémica en la situación histórica portuguesa del siglo XVIII, la trata de esclavos, supondría un freno a la suposición de que toda la humanidad merece la *Gracia* santificante. Nos situaríamos inmediatamente en una caracterización *angular*, dentro del marco ya conocido,  $\pi/\pi$ .

Ahora bien, la cuestión es saber cómo una sociedad humana prepolítica, producida a partir de las características ya señaladas en el proceso de hominización, la adquisición de lenguaje doblemente articulado, la bipedestación, &c., pero aún dependiente de su mundo entorno, y acosada por las fieras —es decir, una sociedad que se encuentra aún en los lindes de la religiosidad primaria, al nivel de la prehistoria—, es capaz de transitar al nivel de una sociedad política, tales como las de los primeros estados, *despóticos*, aquellos que señaló Hegel como los más cercanos a la naturaleza, y en los que sólo un individuo era libre (el déspota).

Para desentrañar esta cuestión y evitar la posición *emergentista* de Maturana y Varela, acudiremos nuevamente a la figura dialéctica denominada *anamórfosis*; figura que utilizamos para definir a los seres vivos y sus partes *formales* respecto a la materia inerte, para así reconstruir positivamente la Idea filosófica de Alma de los brutos. Sin embargo, en este caso particular no utilizaremos los mismos tipos de *anamórfosis* ya mostrados. Es decir, ni utilizaremos una *anamórfosis metamérica*, en lo referente al término formado como *sistema autorreferencial* de primer orden, ni una *anamórfosis determinada* o categorial, como en la formación de los *sistemas autorreferenciales* de segundo orden («Anamórfosis» en Pelayo García Sierra, *Diccionario filosófico*, 94). En nuestro caso, la *anamórfosis* que utilizaremos será la denominada *diamérica*, es decir, aquella que supone que los términos resultantes, es decir, los miembros de esa sociedad política de partida, ya están configurados en la situación inicial. De hecho, consideramos que es imposible realizar el análisis de una sociedad humana política sin acudir a un cierto «reduccionismo etológico», pues al fin y al cabo, los individuos resultantes, los ciudadanos, proceden por evolución de los mismos seres que se encuentran en la *Scala naturae* por debajo de ellos. La sociedad política se encuentra, ya en sus partes constituyentes, prefigurada en la sociedad prepolítica, en distintas hordas o grupos que después reclamarán un territorio y el control sobre otras hordas, fundándose así el Estado.

Así, el poder político necesitará de los mecanismos del lenguaje doblemente articulado y su función *proléptica*, que ya señalamos al comienzo de este capítulo; lenguaje y *prolepsis* que utilizarán los ciudadanos, en tanto que miembros de

la sociedad política, tanto en su calidad de gobernantes como de gobernados. Asimismo, estas relaciones de poder, aunque presuponen las etológicas, acaban desbordándolas. De hecho, tanto se desbordan, que en esta situación política podemos comenzar a hablar, más que de conducta animal, de *praxis* de la Persona humana, la misma que en el teatro se pone la máscara *per sonare*. Y ello porque el Mundo entorno de la Persona habría que considerarlo, como señalamos a propósito de la sociedad política, como una *anamórfosis* de los contenidos del Mundo entorno animal, lo que incluye la transformación de la *conducta* animal en la *praxis* humana (Gustavo Bueno, *El sentido de la vida*. Pentalfa, Oviedo 1996, pág. 137). Ello es debido, como no podía ser de otro modo, a los caracteres  $\pi$  del espacio antropológico. Caracteres que, a su vez, van asociados a esa actividad *proléptica* humana que implica una escala supraindividual, pues la *praxis* de una persona ha de considerarse constituida a través del conflicto y la codeterminación entre las distintas *praxis* de los ciudadanos de la sociedad política. Caso de la acción de los gobernantes sobre los gobernados, y viceversa —Ver «Anamórfosis del poder etológico en el poder político», en *Diccionario filosófico*. Pentalfa, Oviedo 2000, 565.

Es decir, que nos encontramos aquí con una Idea de Persona como relación atributiva y, por lo tanto, conflictiva, que no puede ser analizada por medio de teorías conductistas como las que expone Skinner en su *Walden Dos* —la famosa comunidad en la que todo conflicto social habría desaparecido, al haberse aplicado las normas del conductismo—, a nuestro parecer absurdas e irrealizables. No queremos decir con esto que Skinner, al afirmar que nuestro «pecado original» —el que movía, por ejemplo, a la Iglesia a regular la conducta individual mediante premios y castigos— es estar siempre en desacuerdo con los demás, se equivoque en absoluto. Lo que queremos decir es que tal pecado es condición *sine qua non* para que podamos hablar de persona, y de su formación en ese conflicto permanente frente a los demás —la referencia a Skinner está citada en S. L. Chorover, *Del génesis al genocidio*. H. Blume, Barcelona 1982, pág. 46.

Sin embargo, en toda sociedad política, aun habiendo conflictos interpersonales, es necesaria la existencia de un acuerdo sobre determinados temas. Es necesario, por así decir, el explicar cómo las relaciones de poder y control, de carácter *apotético* («a distancia»), es decir, basadas en la dominación sobre individuos y no en la puramente fisiológica o de «control cerebral», son realizadas en distinta situación entre animales y entre personas. El poder político, para entendernos, es capaz de uniformar y controlar las diferentes individualidades, partiendo de las relaciones de poder que estudia la Etología (creando miedos, coacciones, &c.), pero sin reducir la política a ellas —ver «Poder etológico/Poder fisiológico/Poder político», en Pelayo García Sierra, *Diccionario filosófico*, 564. Estaríamos, por lo tanto, ante la famosa distinción que Aristóteles había planteado entre hombres y animales, la definición del hombre como *animal político*.

No obstante, Skinner no es el único psicólogo que ha intentado reducir las relaciones políticas a una simple cuestión de control conductual o incluso fisiológico, ya fuera por medio del control de las secreciones hormonales —lo

que incluiría también la reflexología de Pavlov— o de las conexiones cerebrales humanas y los impulsos eléctricos neuronales que dirigen la conducta. Sobre estos casos de «ingeniería social» podrían citarse varios de los que refiere S. L. Chorover, aunque nos parece más pertinente y paradigmático referirnos nuevamente al científico español José Manuel Rodríguez Delgado y su libro *Control físico de la mente. Hacia una sociedad psicocivilizada* (Espasa Calpe, Madrid 1973).

En su obra, Delgado hace referencia a múltiples formas de modificar la conducta en animales y personas por medio de descargas e impulsos eléctricos, logrando amansar a animales tan peligrosos como los toros de lidia. Semejante método es criticable, pero no por negar la libertad o la responsabilidad humanas, lo que pediría el principio —¿desde qué Idea de Libertad o de responsabilidad hablan los críticos?—, sino porque los experimentos de Rodríguez Delgado evacúan todas las características de lo que son las relaciones de poder genuinamente políticas, como el dominio, la coacción de las normas jurídicas, la planificación social, económica, &c. Por lo tanto, semejantes métodos resultan totalmente inadecuados e ineficaces para explicar el funcionamiento de la sociedad política, por lo que tales métodos nos parecen totalmente inadecuados y preferimos no realizar aquí un análisis exhaustivo de los mismos, por ineficaces y absurdos.

Además, en este marco político, todas las cuestiones referidas a la Etología y la Biología del Conocimiento expuestas en el anterior capítulo quedarían desbordadas. Una vez supuesta la *praxis* humana, basada en el lenguaje doblemente articulado, la Etología se percibe como estudio genérico a hombres y animales, no específicamente humano. Autores como Piaget, por ejemplo, explican el desarrollo humano a diferencia del animal estudiando la madurez psicológica del niño de tales normas en el niño, desde su nacimiento hasta la llegada a la madurez, apelando a su maduración biológica, aunque todo ello sea estudiado por medio de coordenadas lógicas (*Vid.*, J. Piaget, *Estudios sobre lógica y psicología* [1ª edición en Alianza, 1982]. Alianza, Madrid 1982). Pero este estudio peca nuevamente de genérico, pues también podría servir para justificar una serie de normas dentro de un grupo animal. Realmente, los comportamientos de un niño al poco de nacer no pueden ser considerados ni éticos ni morales.

En definitiva, el hombre no se explica en su individualidad corpórea por la Etología, sino por la Ética, que es una estructura normativa ajena a los animales. Las normas éticas, cuya finalidad es la conservación del cuerpo humano individual —en contraposición con las normas morales, que buscan la conservación del grupo en el que se inserta el individuo— están vinculadas a la posesión de un lenguaje con pronombres personales, que haga capaces a los individuos de utilizar clases, relaciones de pertenencia, operaciones entre términos significativos de la individualidad propia y la de los demás, &c. (G. Bueno, *El sentido de la vida*. Pentalfa, Oviedo 1996, págs. 27-28). Es decir, solamente desde la maduración psicológica ya cumplida, cabe hablar de tales normas éticas y su relación con el grupo humano, lo que no descalifica la postura de Piaget, sino que las inserta en un marco específico, desbordando su carácter genérico.

c. *Teoría de teorías sobre el Espíritu en la polémica feijoniana.*

Ahora bien, una vez que hemos nombrado la Idea de Persona, que la tradición filosófica ha considerado ligada a la Idea de un Alma racional o Espíritu, así como a la Gracia santificante (con los casos explícitos de Gómez Pereira y Santo Tomás, por ejemplo), es decir, a las características que hemos designado como  $\pi$ , hemos encontrado la clave que nos permite reinterpretar positivamente la Idea filosófica de Espíritu o *Alma racional*. Y precisamente con la referencia a la sociedad política y a la Idea de Persona, hemos encontrado un ámbito que sí han señalado Feijoo y Pereira de Castro. De hecho, la Idea de Persona se forjó dentro del propio desarrollo del cristianismo en el Imperio Romano, como cualidad referida a todos los hombres (Gustavo Bueno, *El sentido de la vida*. Pentalfa, pág. 122). Y esta Idea de Persona, en tanto que sustancia asimilable a los ángeles o sustancias espirituales creadas, está en relación directa con la *Gracia santificante* y es indisociable de las características  $\pi$ , es decir, que supera el formato de los caracteres  $\varphi$  o etológico genéricos [«Sobre el concepto de “espacio antropológico”», *El Basilisco*, 5 (1ª época) (1978), pág. 66].

Y es que aunque los escolásticos reconocían en la materia el principio de individuación, ello no suponía negarles a los ángeles —pues, en tanto que sustancias separadas, no poseen un Mundo entorno— la categoría de Personas (G. Bueno, *El sentido de la vida*, pág. 143). Así, a la Persona humana, considerada desde la perspectiva cristiana, es a la que le corresponde la cualidad de disfrutar el libre arbitrio y también sobre lo honesto e inhonesto, así como recibir premios o castigos, y por lo tanto ser inmortal, según señala Pereira de Castro (Pereira de Castro, *PRB*, §. XXXII, 234). De hecho Feijoo, aunque no haya llegado a señalar explícitamente estas cuestiones, como hemos mostrado con anterioridad, distinguía entre los actos de los brutos y los de los hombres respecto a la posibilidad de percibir lo honesto y lo inhonesto. Es decir, que entraría esta cualidad, aunque desde una perspectiva ciertamente metafísica, en lo que hemos denominado caracteres  $\pi$ :

Lo segundo distingo el antecedente: Serían libres con libertad puramente física, permito, o concedo: con libertad moral, niego, y niego la consecuencia. No hay, ni puede haber libertad moral en los brutos, porque no conocen la honestidad, o inhonestidad de las acciones; pero sí alguna libertad física, que consiste en un género de indiferencia respecto de lo material de sus operaciones. El uso de esta libertad se observa en algunas ocurrencias. Cuando están dos perros, o un perro, y un gato amenazándose a reñir, se nota en ellos cierto género de perplejidad sobre si acometerán, o no. Ya se avanzan, ya se retiran; y según los dos afectos de ira, y miedo los impelen, o los refrenan; ya forman propósitos, ya los retractan, hasta que ganando el viento una de las dos pasiones, o determinan la acometida, o la retirada.

Este mismo uso de libertad puramente física se observa en la especie humana en los locos, y aun mejor en los niños. Es cierto que éstos antes de llegar al uso de razón no son capaces de pecar, ni merecer, porque no tienen idea, o concepto de lo honesto, ni de lo inhonesto; mas no por eso dejan de ser libres en sus acciones; y así se usa con ellos de la doctrina, de la promesa, y la amenaza, para que elijan esto, y no aquello. ¿Y quién no ve que en locos, niños, y brutos sería el castigo totalmente inútil para retraerlos de algunas acciones, si sólo un ímpetu inevitable, desnudo de toda libertad, los arrastrase a ellas? (B. J. Feijoo, *TC*, III, 9, §. VII, 52-53).

Supone por lo tanto Feijoo que los animales no disponen de capacidad para entender lo *honesto* e *inhonesto*, que sería en definitiva el criterio para conocer si una vida ha sido virtuosa y, por lo tanto, desde la concepción católica, si el *alma* de ese individuo se salvará. Sin embargo, se comprueba que los *brutos*, a pesar de no conocer estos objetos, que serían propios de un determinado desarrollo intelectual —pues ya afirmamos que son virtudes más intelectuales que prudenciales—, sí son capaces de mostrar posesión de voluntad y, por lo tanto, de tomar decisiones acerca de lo que les gusta, es decir, de los bienes *útiles* y *delectables*, siguiendo la tradición aristotélica (B. J. Feijoo, *TC*, III, 9, §. VII, 46).

No obstante, y como ya sabemos, el término *Alma*, ni en sus cualidades etimológicas, ni en cuanto a su uso, se utilizó como equivalente a *persona*, en contra de lo que Gonzalo Puente Ojea afirma en su obra *El mito del alma. Ciencia y religión* (Siglo XXI, Madrid 2000, pág. 254). Como señalamos en nuestra exposición de Historia ontológica, sólo tras un reconocimiento explícito de que las relaciones entre los distintos grupos humanos son posibles —en la consideración de que todos son *hijos de Dios*, diríamos—, se puede comenzar a hablar de la Idea de Persona, es decir, con el Cristianismo. Desde este punto de vista, es evidente que las culturas primitivas, incluso las anteriores a la consolidación del Cristianismo, no poseían una Idea de Persona, incluso ni siquiera eran capaces de considerar hombres a las otras tribus adyacentes, por lo que carecen de tal concepto (Gustavo Bueno, *El sentido de la vida*. Pentalfa, Oviedo 1996, pág. 184).

Curiosamente, y en consonancia con esta problemática, Feijoo señala el famoso caso de los hombres de Borneo, a los que no ha sido capaz de distinguir de los animales más próximos al hombre, los monos antropomorfos. Ahora bien, la referencia realizada por Feijoo nos da pie para analizar la cita que ya incluimos en el Capítulo 11, acerca de los hombres de la Isla de Borneo. Recordemos cómo comienza la referencia de 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).

Sin embargo, estos salvajes de Borneo, a pesar de vivir bajo una organización cercana a la de las fieras, poseen una tecnología ciertamente superior a la de los animales del entorno, *proléptica*, y basada precisamente en un lenguaje doblemente articulado, aunque eso no evitase que viviesen en una situación que Ortega calificaba como «la técnica del artesano». Asimismo, sobre el problema que podría presentar el que estos seres que señala Feijoo utilizasen dialecto que sólo fuera hablado por un número reducido de individuos, caso similar al del

*Ameslan*, tal problemática no supone echar por tierra nuestras distinciones. En todo caso, que el dialecto de esta tribu no se expandiese por el mundo como sí lo han conseguido lenguas que hoy día son utilizadas por cientos de millones de personas, depende de la propia idiosincrasia de la *cultura* de estos humanos. Nos encontramos ante una sociedad prehistórica, cuya cultura depende para su desarrollo exclusivamente de la capa *basal* (Ver «Capa basal del cuerpo de la sociedad política», en Pelayo García Sierra, *Diccionario filosófico*. Pentalfa, Oviedo 2000, 595).

Es decir, que la economía de esta sociedad primitiva es básicamente de subsistencia, y es incapaz de articularse para planificar el presente y el futuro más allá de los distintos clanes o familias que la forman, pues se trata de una sociedad preestatal. Sin embargo, lo que se desprende de este caso es que la *cultura*, en sentido *objetivo*, de estos seres de Borneo, reducida a la citada *capa basal*, es la de una sociedad que aún no ha llegado al nivel de las denominadas sociedades imperialistas, cuyo desarrollo trasciende estas motivaciones económicas, y que han desarrollado sus capas *corticales* y *conjuntivas*, para acabar expandiéndose por todo el planeta.

Ahora bien, es precisamente en este contexto de sociedades imperialistas *globalizadas* —como lo serían a partir de la vuelta al mundo de Elcano— donde la Idea filosófica de *Espíritu* o *Alma racional* puede desarrollarse positivamente. Suponiendo que esta Idea está relacionada con las Ideas de Mundo y Hombre, en tanto que éstas son, por *anamórfosis*, los ámbitos donde la Persona humana se resuelve y es determinada positivamente. El primero de estos ámbitos es el de la *praxis* de la Persona humana, en tanto que sujeto de derechos y deberes de una sociedad política determinada (G. Bueno, «Principios de una teoría filosófica política materialista», en el *Diskette transatlántico*, Proyecto Filosofía en Español, 1995. 2, §2. *Individuo y Sociedad*, 3. Disponible en <http://filosofia.org/mon/cub/dt001.htm>), lo cual supone que sus virtudes éticas y morales están moldeadas en el ámbito del Derecho, con la consiguiente nueva moral que de él surge, &c. [G. Bueno, «Conceptos conjugados», *El Basilisco* 1, (1978), pág. 92].

A su vez, el segundo de estos ámbitos es el de la Idea metafísica de Cultura, en tanto que se considera como sucesora de la Idea de *Gracia santificante*. Para analizar ambos ámbitos, utilizaremos el ya citado modelo platónico de la *eukrasia*, traducido a la filosofía política como *eutaxia* o buen gobierno, haciendo equivaler las tres citadas clases sociales de la *República* de Platón con las tres capas de la sociedad política: *basal*, (relacionada con la producción de bienes), *cortical*, (encargada de la defensa y de soportar las agresiones) y *conjuntiva*, que organiza y conforma la totalidad de la sociedad política (Vid. G. Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las «Ciencias Políticas»*. Cultural Rioja, Logroño 1991, págs. 307-354. Citado en G. Bueno, *MC*, pág. 171).

Así, el contexto histórico en que Pereira de Castro y Feijoo escriben sus análisis sobre la *racionalidad de los brutos*, es el de unas sociedades políticas de carácter imperialista en las que se encuentran inmersos, como son España y Portugal. Es decir, sociedades que han superado la fase productiva más primaria, propia de la

capa *basal*, y se encuentran en procesos de depredación, propios de la capa *cortical*, en aras de la estabilidad del conjunto del sistema, es decir, de la capa *conjuntiva*. Desde el siglo XV ambos Estados han comenzado una expansión territorial por todo el planeta, aunque con distinto signo. Esto se aprecia en el caso español cuando comprobamos que, frente a las características esencialmente *depredadoras* que caracterizan el imperio portugués, basado primero en la extracción de madera en Brasil, y más adelante en las plantaciones de azúcar y obtención de oro (Tal y como señala Bartolomé Bennassar, *La América española y la América portuguesa (siglos XVI-XVIII)*. Sarpe, Barcelona 1985), ha desarrollado desde el comienzo de su colonización un gran número de ciudades, misiones, &c., debido a que sus proyectos están orientados por un *ortograma* católico, el mismo que caracteriza a la Iglesia romana, aunque ello no implique asumir el sometimiento de la Corona (el Estado) a Roma, sino al contrario.

De hecho, el Real Patronato de Indias otorgaba a la Monarquía Hispánica la autoridad para utilizar a religiosos ordenados por Roma como funcionarios sometidos a su dominio (Bartolomé Bennassar, págs. 161 y ss.). Situación esta que sería, como ya mostramos, dentro de las coordenadas de la Edad Moderna, la manifestación positiva de la *inversión teológica* producida al nivel ontológico en la filosofía moderna, traducida a la fórmula  $M_i \subset E \subset M$ : la institución eclesiástica, como ya señalamos en el Capítulo 12, queda así sometida a la autoridad del Estado, al contrario de lo que sucedía en la Edad Media, como bien señalan Pedro Insua y Atilana Guerrero [«España y la “inversión teológica”», en *El Catoblepas*, 20 (Octubre 2003), pág. 19].

Asimismo, este *ortograma* imperialista generador se contempla a la luz del proyecto universalista de la Iglesia católica, que consiste en la universalización de la Idea de *Alma humana*. Así lo manifiesta Feijoo en el caso de los hombres salvajes de Borneo, quienes, en caso de no estar bautizados, han de recibir esos mismos dones:

La segunda dificultad, que es puramente teológica, nos quiere meter en un piélagos, 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 pereciese una Nación entera, deberíamos resignados venerar los Divinos decretos, conformándonos a aquella sagrada máxima: *Quis tibi imputabit, si perierint Nationes, quas tu fecisti?* (B. J. Feijoo, *TC*, VI, 7º, §. IV, 25).

Posición que contrasta con la de las sociedades en las que surge, durante la Edad Moderna, la Idea metafísica de Cultura como Idea fuerza dentro de

su cúpula ideológica, en tanto que obra hipostasiada del hombre y opuesta a la Naturaleza (G. Bueno, *MC*, págs. 38 y ss.). Aunque podamos argüir que, siguiendo la línea de esta Idea metafísica de Cultura, también se produce, en el *ordo doctrinae*, la *inversión teológica* (G. Bueno, *MC*, págs. 65 y ss.), en este contexto, el denominado *mito de la cultura* como surgido de la *Gracia santificante* supone algo que el catolicismo no postuló nunca: que la Cultura es un criterio de revelación. Por lo tanto, que ingleses y holandeses podían exterminar a los indígenas al considerarlos carentes de tales dones *gratis data* y por lo tanto segregarlos de la esfera humana, a pesar de que, en lo genérico ( $\phi$ ), hayan de ser contemplados como iguales.

Por ello, lo que se contempla a la luz de este contraste, es que la igualdad genérica y abstracta del género humano es una utopía al margen de unos contenidos culturales concretos ( $\pi$ ). Como señala Pedro Insua Rodríguez en la referencia que realizamos en el Capítulo 12, Vitoria se opone a quienes sostienen el título de dominio por la gracia, oponiéndose también a las fuentes del luteranismo, que son los valdenses y Wycleff. Así, en el norte de América, los descendientes de los puritanos del *Mayflower* veían la resistencia de los indios como la de Satán frente a Dios, teología que justificaría el exterminio de los indios norteamericanos o su encierro en *reservas*, en granjas [Pedro Insua Rodríguez, «Quiasmo sobre “Salamanca y el Nuevo Mundo”», en *El Catoblepas*, 15 (mayo 2003), pág. 12].

De hecho, es en este contexto en el que se supone precisamente negada la Idea de Persona, pues en el momento que determinados pueblos aceptan la Cultura como criterio de revelación, y más concretamente la cultura de quien suscribe tales asertos, habrá que suponer que los no pertenecientes a esa cultura han de ser considerados como distintos a las personas, como seres *angulares* a los que se puede exterminar y esclavizar sin ninguna contemplación. Así, frente a la *globalización de la Idea de Alma humana* que se realiza a partir del siglo XVI en el ámbito de la Monarquía Hispánica, y que implica la universalización de los contenidos de esa *Gracia santificante* a todos los seres, al menos intencionalmente, otros estados imperialistas constituirán colonias, factorías, &c. que después serán eliminadas no por independencia respecto a la metrópoli, sino por necesidades económicas que obligan a abandonarlas, del mismo modo que los ingleses, franceses, &c., abandonaron la esclavitud porque era más rentable la existencia de *consumidores libres*.

El caso portugués, no obstante, podríamos considerarlo intermedio entre los imperialismos de tipo *depredador* y los de tipo *generador*, pues aunque los lusos cultivaron el esclavismo de forma ingente, también crearon ciudades y permitieron la construcción de misiones. Sin embargo, los portugueses, a pesar de disponer de la Bula Papal para desarrollar el mismo *ortograma* que España, no aceptaron tal camino, y prefirieron utilizar los territorios que quedaron bajo sus dominios de forma inicialmente *depredadora*.

En esta situación, podría considerarse que los individuos que fueron esclavizados en el Brasil para realizar los trabajos más duros, realizaban *actos humanos*, —para utilizar la distinción escolástica— en su trabajo diario, de los que



eran sin duda causa eficiente, pero no causa formal (Antonio Fernández Galiano, *Derecho natural*, págs. 337-338), ya que se les consideraba como carentes de toda ciudadanía, y por lo tanto bajo la autoridad y el arbitrio de sus dueños. No obstante, quienes más se ocuparon de intentar que los esclavos alcanzasen el rango de personas que les correspondía dentro de la sociedad política portuguesa, fueron individuos perfectamente allegados a la Iglesia católica, es decir, las órdenes religiosas que habían construido las misiones, en las que libraban de la esclavitud a los indígenas (Bartolomé Bennassar, *La América española y la América portuguesa*, pág. 254).

En este caso, puede decirse que la expulsión de los jesuitas de Portugal, realizada por Pombal para proteger sus negocios esclavistas, constituyó el triunfo de la explotación y la degradación de esos seres que estaban obligados a ejercer sus *actos del hombre*, sin posibilidad de acceder siquiera a la condición de ciudadanía o, en este caso, desde la perspectiva de la Iglesia católica, a la *Gracia santificante* ( $\pi$ ). Sin embargo, aun desde la perspectiva de los esclavizadores, no se les dejaba de considerar como hombres en su sentido genérico ( $\phi$ ), salvo desde la ideología *emic* que consideraba a los esclavos como *ganado* (caso de la interpretación que puede hacerse de Gómez Pereira) y justificaba su exclusión de la ciudadanía correspondiente.

Por último, hemos de advertir tras estudiar la obra de Miguel Pereira de Castro Padrao *Propugnación de la racionalidad de los brutos*, que se produjo un presunto intento de transformar el *ortograma* depredador de los portugueses en un *ortograma generador*. Así, conociendo que Pereira de Castro era un Consejero Real, cuyas competencias ejerció hasta los primeros años de reinado de José I, esta obra, escrita en el contexto de mayor afluencia de esclavos a Brasil, podría significar, paralelamente a las escritas en la Iglesia defendiendo la racionalidad de los brutos, —como es el caso de la obra *Anima Brutorum secundum sanioris Philosophiae canones vindicata*— una forma de rectificar ese *ortograma* católico en un principio, pero viciado por la atención a una actividad económica que situaba a Portugal en alianza con Inglaterra y otras potencias enemigas de España. Así, encontramos en Juan Bautista, Teodoro Franco, Miguel Pereira de Castro, &c. una serie de autores que, por la vía de la Iglesia católica, intentaban rectificar y criticar no sólo las concepciones que en aquella época se tenían sobre los animales, sino indirectamente también el trato con aquellos seres que, considerados en un principio como dignos de la *Gracia santificante*, eran sin embargo rebajados al nivel de bestias, animales *angulares*, siendo degradados por completo en su trato.

Frente a estos autores, cuyas motivaciones *emic* podrían ser las señaladas, la Corona portuguesa, que nunca planteó una política social equivalente a la de España (ver B. Bennassar, *La América española y la América portuguesa*, pág. 254), siempre podría defender que tanto los misioneros aceptados en Brasil, como los autores que se hallaban afines ideológicamente a ellos, se dedicaban a realizar una labor de zapa al servicio del *castellanismo* [sic]. Por lo tanto, tales individuos, como enemigos de la economía portuguesa, basada en el esclavismo

principalmente, deberían ser apartados de sus puestos de responsabilidad, pues sus doctrinas eran opuestas a la ideología *emic* que se manejaba en Portugal respecto a los esclavos. De acometer esta labor se encargó el Marqués de Pombal, con el objetivo principal de salvaguardar sus intereses económicos (ver B. Llorca, R. Villoslada, F. J. Montalbán, *Historia de la Iglesia Católica*, Tomo IV. B.A.C., Madrid 1963, pág. 307).

De hecho, lo más notorio que caracteriza a Miguel Pereira de Castro Padrao es su filiación hacia unas doctrinas defendidas por los miembros de la Compañía de Jesús. Pese a haber estudiado en las aulas de la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri, orden religiosa que jamás se caracterizó por realizar obra misionera, sino por su labor científica y erudita, transmisora de la denominada *filosofía moderna* en Portugal, Pereira de Castro defiende tesis cercanas a los jesuitas y ofrecidas por maestros de la orden en la Universidad de Évora.

Que un alumno salido de las aulas de los *neris* (como se les denomina en Portugal) defendiera además tesis contrarias al cartesianismo, doctrina casi unánime en la Congregación del Oratorio, y que tales tesis tuvieran las implicaciones que hemos visto, a saber: asimilar a todos los hombres a la condición de Personas, considerando injusto e inhumano el trato infringido a los esclavos que mantenía Portugal en Brasil, no debía ser precisamente una filosofía cómoda de soportar en el ambiente luso, sobre todo en las altas esferas. En Portugal, como sabemos, a Gómez Pereira se le reivindicó como portugués por aquellos años, con precedentes de varios siglos atrás, y sin duda su doctrina podía servir como ideología *emic* que justificara la operación de «barrido» realizada con aquellos seres a los que se les restringía su acceso a la ciudadanía y eran, en consecuencia, simples bestias, *ganado parlante*.

### 3. Conclusiones generales.

Una vez concluido el análisis sobre la polémica del *alma de los brutos* en el entorno de Feijoo, tanto español como portugués, hemos de plantear una serie de conclusiones que coronen este trabajo, tanto acerca de las concepciones manejadas en el *ordo doctrinae* por los autores implicados, como en lo referido al «estado del mundo» propio de la situación histórica que vivían España y Portugal en el siglo XVIII.

*a. La polémica del alma de los brutos en el entorno de Feijoo resulta de enorme actualidad.*

Como hemos podido comprobar, los autores que defendieron la *racionalidad de los brutos*, lejos de mantenerse en una órbita alejada de las doctrinas filosóficas más importantes de su tiempo, se encontraban más que ningún otro «a la altura de los tiempos», por usar la desafortunada expresión orteguiana. Frente a los autores que son denominados *modernos*, podría decirse que hasta los aristotélicos son

más actuales que ellos, pues aquellos que defendieron el cartesianismo no pueden ser considerados muy *modernos* desde nuestra perspectiva actual. Por ejemplo, al plantear, desde doctrinas de raigambre atomista, que el cuerpo humano es fragmentable en sus partes *materiales*, y por lo tanto descomponiendo su forma canónica, están planteando de forma totalmente metafísica la problemática del *Alma de los Brutos*, y eliminando de raíz cualquier similitud entre hombres y animales.

Así, defender la posición de los *modernos* en lo referente, por ejemplo, a las *especies intencionales* en la Eucaristía, lejos de ser menos metafísica que la de los escolásticos, implicaba una desvirtuación de la problemática del *alma de los brutos*. Como ya señalamos, al margen de la existencia o inexistencia real de Dios en la Eucaristía, lo cierto es que reconocer que Cristo toma forma corpórea tiene implicaciones inmediatas sobre todos los hombres. Así, desde la doctrina escolástica, el canon corpóreo donde se encuentra ese *espíritu* o *alma racional* es el humano conocido por todos, mientras que, desde la perspectiva de las *especies intencionales*, ese canon queda disuelto y reducido a sus partes *materiales*, con lo que se recae en un *formalismo primogénico* ( $M_1$ ).

Por esto mismo, esta misma postura fue la aceptada por quienes sostuvieron que el hombre no es un animal, caso de Gómez Pereira o Teodoro de Almeida en lo referente a los autores hispanos implicados en la polémica. Y esta reducción del *alma de los brutos* a una disposición de sus partes átomas, cuya causa está en el movimiento producido por los *espíritus animales*, sería hoy día una mera reliquia, considerada desde la perspectiva de la moderna Biología y la Etología. Siguiendo estos puntos de vista, habrían de considerarse las perspectivas del Padre Feijoo, y análogas suyas como la de Pereira de Castro, a pesar de su fuerte componente espiritualista, como reconstruibles y reinterpretables positivamente, de un modo materialista (en este caso, desde la perspectiva del materialismo filosófico que hemos utilizado como sistema filosófico de referencia) y asimilables como precedentes de una serie de doctrinas (Etología, Biología del Conocimiento, &c.).

*b. La problemática de la racionalidad de los brutos tuvo una enorme importancia en la coyuntura histórica del siglo XVIII.*

Que el discurso «Racionalidad de los brutos» escrito por el Padre Feijoo en 1729 fuera propugnado por un Consejero Real portugués, como era el caso de Miguel Pereira de Castro Padrao, es sin duda una buena muestra de este detalle. Esta circunstancia nos plantea ante todo la duda de qué destino sufrió este Consejero Real, y sobre todo su obra, pues todo el organigrama existente respecto a la censura regia, eclesial y diocesana existente en Portugal entonces señalado en el Capítulo 3, fue anulado por el Marqués de Pombal.

Tenemos noticia, a través de la referencia con fecha presumiblemente de 1743, realizada en la *Propugnación de la racionalidad de los brutos*, que Miguel Pereira de Castro Padrao fue Juez Notario, en la ciudad de Sildes, de la reina

María Ana de Austria, esposa de Juan V. Ésta, una vez fallecido su marido, fue quien aconsejó a su hijo José I para que el futuro Marqués de Pombal fuera nombrado ministro, y quien, indirectamente, provocase la caída en desgracia del resto de consejeros reales. Asimismo, que Pombal se mostrase siempre receloso frente a los hidalgos, como mostró en la conjura montada en 1759 contra ellos y los jesuitas, hace muy probable que Pereira de Castro, personaje perteneciente a la Orden de Cristo, y por lo tanto de noble estirpe, cayese en desgracia en la época de dominio de Pombal.

No olvidemos que sólo dos años después de la publicación de la *Propugnación*, en 1755, se impone un nuevo modelo de censura, exclusivamente política. El objetivo parece claro: evitar las críticas de las órdenes religiosas, especialmente los jesuitas, contra las medidas esclavistas, de las que el propio ministro de José I obtenía enormes beneficios. Sobre el destino de Pereira de Castro, como decimos, en tanto que miembro de la nobleza y Consejero Real, nada señala el erudito Diego Barbosa Machado, a quien consultamos, aunque no es difícil barruntar que dejó de tener el peso específico que poseía antes de la llegada al poder de Sebastián Carvallo y Melo.

Asimismo, la ausencia de la Tasa del Ordinario en la *Propugnación de la racionalidad de los brutos*, a pesar de haberse cumplido todas las prerrogativas para su publicación, puede implicar que la obra sufriera censura muy anteriormente, Pombal hubiera practicado la censura con un autor que le fuera motivos de censura, sino para salvaguardar los derechos de autor: la Tasa garantizaba que nadie podía copiar la citada obra. De hecho, el cotejo de la *Propugnación* con la *Biblioteca Lusitana* de Diego Barbosa Machado, nos muestra idéntico el formato de aprobaciones entre una y otra obra, pero esta última, como es natural, sí posee la Tasa del Ordinario. Hipótesis esta que casa bien con la práctica inexistencia de ejemplares, pues sólo hemos hallado dos tanto en las bibliotecas españolas como portuguesas. Por lo tanto, parecen más que plausibles las hipótesis formuladas en los Capítulos 4 y 8 acerca de la autoría de la obra y la presunta censura que sufrió entonces.

*c. La doctrina de la racionalidad de los brutos tiene consecuencias inmediatas respecto a las concepciones que se poseen sobre los hombres.*

Esta tesis, aunque formulable de forma genérica para cualquier época de estudio de la *animastica*, podemos decir que se resume en el ya citado fragmento de Eloy Bullón:

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).

De hecho, la afirmación de este fragmento se cumple a la perfección en la polémica sobre la *racionalidad de los brutos* en el siglo XVIII, mucho más que en otras épocas a nuestro juicio. Así, quien considere a los brutos como máquinas, tendrá que espiritualizar al máximo a los hombres, e incluso negarles su animalidad, para contrarrestar los efectos de un materialismo grosero y corporeísta. Y viceversa, quien atribuya racionalidad a los brutos, tendrá que suponer una gran cercanía entre éstos y los seres humanos. Asimismo, al ser equiparados los hombres y los animales, en tanto que pertenecen al mismo género, es decir, al de *animal racional*, puede implicar sin ningún problema que, bajo la coartada del estudio de los brutos, estemos en realidad estudiando a determinados seres que, aun siendo humanos, sobreviven en condiciones de explotación similares a las de los animales domésticos. En este contexto la *metábasis* circular de los hombres transformados en animales, la caza del hombre, cobra su significado.

Sin embargo, nos hemos visto obligados a realizar la crítica a autores como Roberto Ricard, Manuel Fernández Álvarez, Luis Hanke, y otros afines a su postura, como hemos visto en el Capítulo 11, a pesar de que parecen defender posturas análogas a las nuestras. No obstante, estas críticas, aparentemente contradictorias, no lo resultan en realidad, pues los señalados autores que consideran que tras el problema de la *racionalidad de los brutos* se esconde la posibilidad de que se esté debatiendo acerca de la situación de otros seres humanos, en realidad discuten tal temática de modo *formalista*. Es decir, evacúan los contenidos que se encuentran inmersos en esta problemática antropológica. En concreto, y siguiendo nuestros postulados, evacúan todas las determinaciones gnoseológicas producidas dentro del *eje angular*, como son los propios datos que nos señalan la existencia de racionalidad animal. Y en segundo lugar, evacúan también los contenidos  $\pi$  del espacio antropológico, considerando a la Humanidad como un género distributivo, genérico, frente a la que postulamos la necesidad de establecer distintas unidades *atributivas*, estatales, desde las que valorar esa Humanidad, y las propias percepciones *emic* que establecen esas unidades políticas frente a otras, ya sean prepolíticas o políticas.

En este sentido, si apelamos a las características  $\pi$  o *culturales* tal y como son percibidas *emic* en la Edad Moderna, como un añadido a las características  $\varphi$  o naturales, siguiendo el *gratia naturam non tollit, sed perficit* de Leibniz, bastará con negar que determinados pueblos carecen de esas cualidades para barrerlos de la esfera humana y considerarlos como seres *angulares*, bárbaros, que no son dignos sino de exterminio. Si la Gracia es entendida como un sobreañadido a la naturaleza ( $\varphi$ ) humana, ello implica que, desde el punto de vista de aquellos Estados que han adoptado la reforma protestante (como se defiende en Gustavo Bueno, *El mito de la cultura*. Prensa Ibérica, Barcelona 1996), existen pueblos que han podido estar *dejados de la mano de Dios*, y por lo tanto, carentes de los dones de la *Gracia santificante* que caracterizan a los naturales del propio estado. Por lo tanto, la consideración de la Humanidad desde un punto de vista genérico, distributivo, lejos de suponer una crítica efectiva a las posiciones que defienden el exterminio de los pueblos *dejados de la mano de Dios*. De hecho, los estados

que practicaron genocidios sistemáticos en los territorios ultramarinos, apelaban a una característica que no se encontraba en la naturaleza humana canónica ( $\phi$ ).

No obstante, hemos de considerar que, aunque la percepción *emic* de los esclavizadores no esté nunca tan oscurecida como para pensar que están utilizando a hombres en lugar de ganado, ello no implica que las doctrinas que defienden el automatismo de los brutos no sirvan, desde ese mismo punto de vista *emic*, como una coartada ideológica desde la que justificar el esclavismo. De hecho, una de las posibles causas del predominio que adquieren los Oratorianos frente a los Jesuitas en la enseñanza portuguesa del siglo XVIII, puede deberse a que sus actividades, que excluían la creación de misiones, eran o bien neutras, o bien favorecedoras de la explotación de los esclavos. Así, y como contrapartida, las doctrinas que defienden raciocinio en los brutos, elevarían la consideración de aquellos hombres que son concebidos como bestias.

*d. La posibilidad de una teoría de la evolución en el entorno de Feijoo está bloqueada por sus concepciones espiritualistas.*

Debido a las enormes similitudes que plantean Feijoo y sus autores afines, parece una conclusión lógica y evidente que pudiera plantearse una suerte de teoría de la evolución, cuyo final llevase a considerar a los hombres como una continuación de los animales, en tanto que comparten una serie de características comunes, como la racionalidad, la voluntad, &c. Sin embargo, como bien señala el Padre Feijoo, para explicar las operaciones de los brutos es necesario componer un nuevo árbol predicamental, si realmente quiere sostenerse una diferencia que no sea simplemente de grado, entre el hombre y el bruto. Sin embargo, la construcción de tal árbol predicamental no podía llevarse a cabo entonces, quedando la tesis evolucionista completamente varada.

El principal motivo de esa imposibilidad evolucionista se encuentra en las propias concepciones que el Padre Feijoo y su entorno manejan. Al sostener una teoría creacionista, *espiritualista*, que implica la existencia de especies como géneros porfirianos, creados de una sola vez, resulta imposible que exista evolución y generación de unas especies frente a otras. De hecho, cuando Pereira de Castro sostiene que el *alma de los brutos* es *espiritual*, tal aserto se acompaña de la teoría que afirma que el alma de los brutos ha sido creada y no engendada biológicamente. Por lo tanto, se afirma, puede subsistir tras la muerte del animal, aunque lo haga de una forma similar a la de la materia prima aristotélica.

Asimismo, una segunda concepción deja aún más varada la posibilidad de una doctrina evolucionista como culminación de la defensa de la racionalidad de los brutos. Se trata de la concepción acerca de la imposibilidad de que las especies animales se pierdan, es decir, se extingan. Ello es debido a que, en la cosmología cristiana, los ángeles, en tanto que supuestos inmediatamente por debajo de Dios en el orden natural, se encuentran cuidando a las especies creadas por Dios. Así, la *Scala Naturae* se mantendría fija e invariable, sin cambios ni sobresaltos, lo que imposibilitaría la denominada por Darwin *lucha por la vida*:

carecería de sentido plantear la supervivencia de los organismos más aptos, pues todos tendrían un puesto establecido por su Creador, que sería invariable e imperecedero.

Otro detalle que sorprende es la escasa importancia que Feijoo le atribuye a la materia seminal en la generación de nuevos seres vivos. Al suponer que es posible la conmixción de bruto masculino y hembra humana, de tal modo que su resultado sea un individuo de nueva especie, híbrido, parece suponerse una teoría evolutiva. Sin embargo, ello no es sino una muestra de cómo tal evolución resultaba imposible de concebir en aquella época. Al no encontrarse en conocimiento de las *partes formales* de la disciplina biológica, era evidente que la postura *ovista* que defendía Feijoo no dejaba de sostenerse en los márgenes de la de Linneo, quien también suponía la posibilidad de hibridación de las especies.

Por último, habría que reseñar la cuestión de si es posible la existencia de lenguaje en los brutos. Así lo consideran en cierto modo los defensores del raciocinio en los brutos, no encontrando otra forma de explicar las maravillosas operaciones de las que son capaces. Sin embargo, su concepción del *logos* es la restringida únicamente al lenguaje doblemente articulado y abstracto, que resulta imposible de atribuir a los animales no humanos, como bien sabemos. De ahí las dificultades que encuentran estos autores para explicar determinadas conductas *raciomorfas*, de los animales, como el presunto silogismo que realiza el perro de caza ante el trivio.

Desde la postura de ese *logos* abstractivo, habría que suponer tales conductas como si fueran intuiciones, razonamientos al estilo de los ángeles, de ahí la necesidad de utilizar semejante subterfugio. Es decir, se maneja en esta polémica la concepción de un discurso que no es operatorio, sino que está sustantivizado respecto a sus referentes fisicalistas. De hecho, hoy día sabemos, gracias a los estudios de Gardner y Fouts, que el lenguaje es una tecnología como otra cualquiera, pues depende sobre todo del gesticular. Que una persona adquiera antes la capacidad expresarse gestualmente que la de utilizar su aparato fonador ya dice mucho al respecto.

En resumen, podría decirse que Feijoo, Pereira de Castro, Juan Bautista, &c., percibieron que entre hombres y animales hay una continuidad evidente, lo que suponía que no cabía atribuir papel maquinal a los brutos, pero el mundo entorno —histórico, político, ideológico, &c.— en el que se encontraban inmersos, con el fijismo, el creacionismo, el espiritualismo imperante, &c., impedía extraer las conclusiones oportunas que hoy día sí podemos extraer sin ningún problema. A saber: que los animales son, al igual que nosotros, seres dotados de entendimiento y voluntad —algo que reconocerían sin problemas los autores del entorno feijoniano—, capaces de comportarse de forma semejante a nosotros, al margen de sus apetitos o inclinaciones *instintivas* (*genóticas*, diríamos hoy), y que los humanos, en realidad, no somos sino *primos hermanos*, utilizando la famosa expresión de Rogelio Fouts, de los animales.