

Capítulo 5

Gómez Pereira. Su época y doctrina. La reedición de la Antoniana Margarita. Su «renacionalización» portuguesa

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

1. Gómez Pereira y la Antoniana Margarita. Esbozo de una biografía.

Hemos comprobado en el anterior capítulo que el español Gómez Pereira, al que hace alusión Feijoo en el discurso que inspira nuestro trabajo, «Racionalidad de los brutos», es reivindicado como portugués a mediados del siglo XVIII. Este detalle, que habrá que juzgar también a raíz de la reedición de su obra más importante, la *Antoniana Margarita*, en 1749, nos coloca en la necesidad de analizar la biografía del médico español, así como su época y sus doctrinas. El objeto de este análisis no es otro que intentar hallar alguna clave que nos permita entender la reivindicación lusa de un español, más allá de su apellido Pereira, y la crítica que supone la *Propugnación de la racionalidad de los brutos* del jurista Miguel Pereira de Castro.

Resulta interesante afrontar el reto de exponer y contextualizar, en el ambiente del siglo XVIII y más concretamente el entorno feijoniano, las doctrinas que Gómez Pereira formuló a mediados del siglo XVI en su Medina del Campo natal. Hemos decidido incorporar a este estudio una noticia biográfica debido no sólo a la necesidad de entender algunos motivos que le llevaron a escribir su obra, e incorporar datos que son constitutivos de su propio modo de ejercer, sino también debido a la curiosa circunstancia de ser reivindicado Gómez Pereira como portugués en el siglo XVIII. Es posible que la filiación castellana pudiera haber sido olvidada con el paso de los años, y que el propio cauce histórico condujese a una reivindicación *nacional* distinta. Pasemos a comprobarlo.

a. *Breve biografía de Gómez Pereira.*

El médico español Gómez Pereira nació en 1500 en la localidad castellana de Medina del Campo y murió aproximadamente en 1558, sin que se conozcan ni la fecha exacta ni las causas de su fallecimiento. No obstante, y como bien sabemos, Gómez Pereira no pasará a la historia por sus tratados de Medicina, como su *Novae veraque Medicina experimentis et evidentibus rationibus comprobata* (Medina del Campo, F. Del Canto, 1558), sino por una obra filosófica, considerada a veces de forma un tanto sesgada y artificial, denominada *Antoniana Margarita. Opus nempe Physicis, Medicis, ac Theologis non minus utile quam necessarium* (Medina del Campo, G. de Millis, 1554. Existe versión facsimilar realizada por José Luis Barreiro Barreiro, siguiendo la edición de 1749, y publicada conjuntamente por la Universidad de Santiago de Compostela y la Fundación Gustavo Bueno en el año 2000).

Dicha obra, titulada así para dar homenaje a sus padres, Antonio y Margarita, ha suscitado muchos enconos y disputas, aunque casi todos ellos bajo un mismo marco común. El citado marco es el de la supuesta «modernidad» de Pereira, que es considerado por sus teorías, en el caso de muchos autores, como un «precursor de Descartes». Incluso algunos médicos actuales lo considerarían precursor del análisis neurobiológico [A. Martín-Araguz, C. Bustamante-Martínez, V. Fernández-Armayor Ajo, J.M. MorenoMartínez, N. Olmedilla González, M.L. García de la Rocha, I. Sierra-Sierra, «*Antoniana Margarita: Gómez Pereira, Francisco Lobato y los antecedentes del mecanicismo cerebral en el Renacimiento español*», en *Revista de Neurología*, 33 (1) (2001); págs. 82-89].

Sin embargo, para cierta parte del gremio de filósofos, la consideración de Pereira como precursor de Descartes —como sucede con José Luis Abellán, quien en su *Historia del pensamiento español* (Espasa Calpe, Madrid 1996, págs. 132-143) señala a Gómez Pereira como «precartesiano»—, viene a confirmar el *retraso histórico* de España, que se hubiera encaminado hacia la modernidad de no mediar la nefasta Inquisición y la Leyenda Negra (versión mantenida sobre todo a partir del siglo XIX por autores como Nicolás Salméron o J. M. Guardia). Autor que, según el sentir general, es uno de «los precursores españoles de Bacon y Descartes», para utilizar la escasamente afortunada fórmula con la que Eloy Bullón tituló uno de sus trabajos sobre la filosofía española (Eloy Bullón Fernández, *De los orígenes de la filosofía moderna. Los precursores españoles de Bacon y Descartes*. Imprenta de Calatrava, Salamanca 1905). Por lo tanto, es moneda común el referirse a Gómez Pereira como precartesiano, quizás suponiendo que Descartes, con su famoso principio *cogito ergo sum*, descubrió el lema característico de la época moderna. Por ello, no son pocos los autores contemporáneos que consideran a este espíritu geométrico el origen de «la Modernidad».

En los últimos años, varios son los autores que han estudiado la figura de Gómez Pereira. En concreto, conocemos la existencia de dos tesis doctorales:

la de Teófilo González Vila, titulada *La antropología de Gómez Pereira* [Ed. Sevillana, Sevilla 1975. Disponible en <http://www.filosofia.org/cla/per/1974tgv0.htm>], y la de José Bernia Pardo, *La diferencia entre el animal y el hombre en la «Antoniana Margarita» de Gómez Pereira*, defendida en Valencia en 1975, tesis no publicada a la que sin embargo José Luis Barreiro Barreiro, traductor de la *Antoniana Margarita*, tuvo acceso («Estudio preliminar» a Gómez Pereira, *Antoniana Margarita*, pág. §. 9). Tenemos asimismo testimonios que el propio Pereira aporta en la *Antoniana Margarita* para contextualizar su biografía. En todos ellos habremos de basarnos para trazar una biografía no centrada en sus acontecimientos personales, de por sí escasos, sino centrados en las propias motivaciones que le llevaron a escribir su obra, y que aún la hacían atractiva en 1749.

b. Los datos directos y los aportados por Gómez Pereira sobre su biografía.

De todos parece sabido que Gómez Pereira vino al mundo en 1500 en Medina del Campo, auténtico emporio comercial de la época, dato que está confirmado por Narciso Alonso Cortés, citado por el traductor de la *Antoniana Margarita* José Luis Barreiro Barreiro:

El único testimonio acerca de su nacimiento en Medina procede de un testigo favorable a Gómez Pereira, Diego de Medina, en el largo pleito por la tutoría de las tres hijas de Juan de Zuazo y Francisca del Corral, que declara haberle conocido «desde que nació, porque nació y se crió en la misma calle donde este testigo vive y mora»; que conoció a su padre, madre, y abuelo; del que afirma que le conoció durante mucho tiempo, «hasta que falleció, y que fue un hombre muy honrado y buen cristiano, y temeroso de Dios» (Narciso Alonso Cortés, «Gómez Pereira y Luis de Mercado. Datos para su biografía», *Revue Hispanique*, 31 [1914], citado en José Luis Barreiro Barreiro, «Estudio preliminar» a Gómez Pereira, *Antoniana Margarita*. Universidad de Santiago de Compostela-Fundación Gustavo Bueno, Santiago de Compostela 2000, pág. §15).

Al ser las fuentes directas sobre Gómez Pereira tan escasas, los historiadores han tenido que basarse en fuentes indirectas. Así, Narciso Alonso Cortés, en 1914, tras rastrear los archivos de la Real Cancillería de Valladolid, sólo podía escribir lo siguiente:

Todo ello le permite concluir —lo que posteriormente se aceptará como definitivo— que está plenamente demostrado que G. P. nació y vivió en Medina, y que a los cincuenta y un años no tenía hijos. Noticias que se completan, en relación al año de su nacimiento, con la propia declaración en la dedicatoria de la *Antoniana Margarita* —*me in quinquagesimum quartum agetem annum*— lo que nos lleva justo (de 1554) al comienzo de siglo, es decir, al 1500 (José Luis Barreiro Barreiro, «Estudio preliminar» a Gómez Pereira, *Antoniana Margarita*, págs. §. 14- §. 15).

Además, es sabido que Gómez Pereira estudió Medicina durante los primeros años del siglo XVI en la Universidad de Salamanca, que fue objeto

de una profunda renovación en su *ratio studiorum*, con el objeto de que los alumnos no emigraran hacia la Universidad Complutense, de reciente fundación. Basándose en el modelo implantado por la Universidad de París, se incluyen modificaciones que serán muy influyentes en Pereira. Entre ellas, la enseñanza de la Lógica nominalista, y algunos ingenios importados de la Universidad de Oxford, que bien pudieran haber sido fuente de inspiración para su posterior teoría del mecanicismo animal⁵⁰.

Uno de sus profesores salmantinos, el posteriormente denominado Cardenal Silíceo, al parecer también judío converso (José Luis Barreiro Barreiro, «Estudio preliminar» a *Antoniana Margarita*, pág. §. 30), e involucrado en el decreto de limpieza de sangre de 1547, se convertirá en un importante personaje y otorgará el *nihil obstat* a la *Antoniana Margarita* en 1554. A él escribe Gómez Pereira una dedicatoria que aparece en los preliminares de la obra. De Silíceo aprenderá la lógica nominalista, aparecida a comienzos del siglo XVI por el cambio de *ratio studiorum* en Salamanca, en competencia con la flamante Universidad Complutense, como ya hemos referido:

¿Cuándo comienza Pereira sus estudios superiores? Los de «artes» podían iniciarse en aquella época a los quince años si se estaba en posesión del latín suficiente para seguir con provecho las correspondientes enseñanzas. Supongamos que Pereira «no pierde curso» en su preparación preuniversitaria y podemos tenerlo en Salamanca hacia 1515 ó 1516. Le toca, pues, vivir la «accidentada y efímera» aparición del nominalismo en aquella Universidad. Ya en 1510 se encarga Juan de Oria de explicar lógica de «nominales». Alonso de Córdoba cubre el trienio 1510-13 con un contrato formal para leer asimismo lógica nominal; y es probable que continuara en su enseñanza algunos años más. Especial relieve tiene en esta historia Martínez Silíceo. Procedente de París y precedido de grande fama y expectación llega a Salamanca en 1517. En el curso 1518-19 figura también como titular de una cátedra de nominales. Para que el Silíceo haya sido su maestro «in physico negotio», no es necesario retener a Pereira en la Universidad hasta 1522 porque, si es verdad que hasta entonces no consta *con seguridad* que se le encomendara (a aquél) la cátedra de filosofía natural, es *muy probable* que la ocupara ya a partir del mismo curso 1518-19. El año 1518 publica Juan de Oria en Salamanca un breve «tractatus de immortalitate». El dato no es aquí superfluo: según nuestra tesis, el tema que da sentido a todo el discurso filosófico pereiriano es el de la demostrabilidad racional de la inmortalidad natural del alma humana [Teófilo González Vila, «Noticia bio-bibliográfica sobre Gómez Pereira», en *Durius* 7-8 (1976), págs. 98-99. Disponible en <http://www.filosofia.org/cla/per/1976tgv0.htm>].

Estos datos biográficos nos sirven para situar al médico de Medina del Campo, aunque son insuficientes sin realizar una crítica a un tópico muy habitual

(50) «Gómez Pereira fue profundamente influido por uno de estos profesores, Juan Martínez Guijarro, más tarde cardenal Silíceo, que accede a la cátedra de Lógica en 1517 y cinco años más tarde pasa a ocupar la de Filosofía Natural. Silíceo había sido discípulo en París de Juan de Celaya y de Juan Dullaert. A través de ellos conoció las obras de los físicos del Merton College de Oxford, que en el siglo XIV habían realizado importantes investigaciones sobre el movimiento de los cuerpos, velocidades y fenómenos de aceleración. A su llegada a Salamanca, Silíceo hizo editar y utilizaba en sus cursos el *Liber Calculationum* del físico mertoniano Ricardo Swineshead. Las ideas de los físicos de Oxford inspirarán el enfoque teórico del modelo de conducta animal de Pereira». Rafael Llavona y Javier Bandrés, «Gómez Pereira y la *Antoniana Margarita*», en Dolores Sáiz & Milagros Sáiz (eds.), *Personajes para una historia de la psicología en España*, Pirámide, Madrid 1995, págs. 79-80.

cuando se le nombra. Se trata de su carácter de supuesto precursor de Descartes o *precartesiano* y las limitaciones en las que redactó su obra, debido al presunto *oscurantismo* de la España del siglo XVI.

2. Un problema recurrente: la tesis del «retraso histórico» y Gómez Pereira.

a. La vida de Gómez Pereira como judío converso y la Leyenda Negra.

Suele ser muy habitual pensar, como ya hemos señalado a propósito de la época de Feijoo en la Introducción, que la Inquisición frenaba cualquier tesis avanzada y novedosa, y esta afirmación no considera al siglo XVI como una excepción. Precisamente esa es la tesis de Barreiro, que señala un posible Pereira que omitió sus tesis fundamentales por temor, manteniéndolas en secreto. Interpretación esta ciertamente alegórica y críptica, realizada siguiendo varias conjeturas referidas a las dedicatorias y la situación histórica del momento. Sin embargo, tales alegorías no se ven justificadas, teniendo además en cuenta que Pereira pudo publicar su obra sin trabas importantes. Así, para José Luis Barreiro Barreiro, una vez realizadas las lecturas *analítico-expositiva* y *sistemático-constructiva* (José Luis Barreiro Barreiro, «Estudio preliminar» a Gómez Pereira, Antoniana Margarita, pág. §. 10), sería necesario realizar una lectura «verosímil» o lectura de la «sospecha», lectura

que trata de interpretar la *Antoniana Margarita* a partir de razones «sospechadas» a tres niveles, o en tres dimensiones: a partir de referencias en el propio texto; a partir de determinadas alusiones en otras valoraciones; y a partir de su propia circunstancia o contexto externo. Esta es nuestra hipótesis, según la que la literalidad del texto «oculta», o «disimula» la verdadera intencionalidad del autor, esto es, el convencimiento de que no se podía demostrar racionalmente (y Pereira llega a hablar de prueba «física») la inmortalidad del alma humana; pero esto no lo podía expresar o manifestar claramente, por miedo a la censura y a la Inquisición. Tenemos presente que Gómez Pereira procede de una familia de judíos conversos, hecho que va a condicionar su vida, su actividad y su comportamiento (José Luis Barreiro Barreiro, «Estudio preliminar» a Gómez Pereira, *Antoniana Margarita*, págs. §. 10-§.11; págs. §. 24 y ss.).

Sin embargo, tal interpretación «verosímil», que sería mejor llamarla de la «sospecha» (al fin y al cabo, se trata de una conjetura subjetiva del autor del Estudio preliminar) ignora la distinción *emic/etic*, es decir, se apoya en presuntos datos que no son tales, pues ya no podemos disponer de ellos, si es que existieron. Si Gómez Pereira omitió sus tesis fundamentales por temor a caer bajo la censura inquisitorial y no dejó constancia de ellas en parte alguna, al haber fallecido el médico de Medina del Campo no podemos saber lo que pudo haber pensando entonces *verosímilmente*.

Barreiro plantea, quizás sin percibir las consecuencias, la categoría del *secreto* o *sospecha* como una justificación *ad hoc* de determinados aspectos, pues el problema de la biografía y su relación con su obra en Gómez Pereira no

está en las *sospechas* que podamos realizar sobre la relación entre ambas, sino en ver qué ha dejado para el público nuestro autor medinense. *Emic* puede que Pereira tuviese muchas ocurrencias que decir, pero sólo *etic*, una vez escritas y hechas públicas, podemos comprobar la validez e interés de tales ocurrencias. De hecho, frente a la presunta situación asfixiante y opresiva en la que se supone vivían los judíos conversos, está reconocido que la moral española era muy laxa, propia de una sociedad tan compleja y en expansión como la del siglo XVI, y permitía que los hispanos de origen judío, lejos de vivir en opresión constante, tuvieran posibilidades de prosperar dentro de la sociedad⁵¹.

Es además notorio que la *leyenda negra* ponga énfasis en la condición de *marranos* o conversos que poseían los judíos, para señalar que éstos estaban obligados a vivir poco menos que ocultos y en amenaza constante. Sin embargo, es bien sabido que los judíos pronto se convirtieron, en el contexto de expansión de España como potencia mundial, en grandes comerciantes y hombres de negocios —un artículo interesante para estudiar la suerte sufrida por los conversos y en general sobre la *cuestión judía* en España es el de Atilana Guerrero Sánchez, «La expulsión de los judíos: otra historia», en *El Catoblepas*, n° 15 (Mayo 2003), pág. 13. Es decir, que no sólo se acabaron amoldando al catolicismo reinante y sus costumbres, sino que supieron desenvolverse con gran soltura y éxito social en él. Tanto es así, que en la generación que abarca a los nacidos a comienzos del siglo XVI hasta 1550, época que corresponde a Gómez Pereira, la conversión al cristianismo era casi absoluta (Julio Caro Baroja, *Inquisición, brujería y criptojudaismo*, págs. 30-31). Por lo tanto, sería muy atrevido afirmar que la doctrina de Pereira fue coartada o mutilada por motivos relativos a su estirpe judía. De hecho, según señala Caro Baroja, en España se mantenía el atomismo (dejando al margen que Gómez Pereira fuera atomista o no, pues de ello hablaremos más adelante, no deja de ser sintomático, como ya señalamos anteriormente, que la Inquisición titulase a la *Philosophia Libera* de Cardoso como *Opus sane egregium*) como doctrina válida, mucho antes de Gassendi, y autores como Isaac Cardoso, en el siglo XVII, estaban plenamente familiarizados con la citada doctrina⁵².

(51) Afirma Julio Caro Baroja sobre los judíos en la España del siglo XVI lo siguiente: «Está por hacer —según creo— el estudio de las relaciones formales del casuismo talmúdico con el casuismo católico. La moral que se deduce de los libros de los casuistas, probabilistas o laxistas, violentamente reprobada no sólo por jansenistas como Pascal, sino también por rigoristas ortodoxos (los “probabilioristas”), es una moral de hombres que viven en un medio social muy complejo, en el que las cuestiones de honor, las violencias y las fuerzas, y sobre todo *los negocios insólitos*, se presentan a cada individuo —aunque sea muy religioso— de una manera imperiosa y constante». *Inquisición, brujería y criptojudaismo* [1970]. Círculo de Lectores, Barcelona 1996, pág. 36.

(52) «Sabido es que el atomismo (dejando ahora aparte el atomismo musulmán de origen hindú, que floreció en la Edad Media) tuvo secuaces en España desde la época de Gómez Pereira, al parecer, y que bastantes médicos españoles lo consideraban como la teoría más científica para dar idea de la estructura de los cuerpos, mucho antes de que Gassendi constituyera su sistema. Cardoso leyó al autor de la *Antoniana Margarita*, y lo cita a menudo en su *Philosophia*. Probablemente, en los años de estudiante, con el radicalismo propio de la juventud (combinado acaso con una tendencia saducea de la que no se vieron libres cantidad de judíos españoles de antes y aun de después), llegó a negar que el alma fuera distinta a la de los animales, [...]». Julio Caro Baroja, págs. 122-123.

b. La reconstrucción de la doctrina de la Antoniana Margarita.

Una vez descartadas las posibles limitaciones sufridas por Pereira atribuidas por la *Leyenda Negra*, afrontamos aquí el ejercicio de reconstruir, para más adelante analizarlas basándonos en los conocimientos actuales, las argumentaciones que Gómez Pereira, médico español nacido en 1500 y muerto supuestamente en 1558, formuló en la castellana ciudad de Medina del Campo. Considerado «precursor español de Bacon y Descartes» de forma errada por muchos autores, que en consecuencia le ven como precartesiano, la interpretación de la *Antoniana Margarita* se ha visto muy oscurecida por esa polémica bastante absurda sobre la originalidad de Descartes y el supuesto plagio de las doctrinas de Gómez Pereira. Pero sólo suponiendo que Descartes es el origen de «la Modernidad» y su famoso principio *cogito ergo sum* es el lema característico de esa época puede afirmarse tal cosa.

Sin embargo, no creemos que la vía de la loa o la alabanza de este autor sean de gran utilidad, sino que pretendemos utilizar para comprender cuestiones más actuales, que iremos viendo en nuestro estudio, las bases que sentó el médico de Medina del Campo, hoy prácticamente olvidado. Y decimos *prácticamente* porque aunque a Gómez Pereira suele citársele en todos los manuales de Historia de la Filosofía, su nombre siempre aparece junto a breves y doxográficas descripciones de sus teorías, entre las que resalta la coletilla ya citada y que se ha hecho famosa: «el precursor de Descartes».

Esta dudosa suposición, que supone partir de las teorías cartesianas como si de descubrimientos clave se tratasen —como el comienzo de la Modernidad, según ciertos autores— sería el único atisbo valioso de un libro calificado de extravagante y de poco sistemático incluso por defensores suyos, como Menéndez Pelayo⁵³, que señalan su destacada aportación en una época de la Historia de España imbuida en el tópico de la famosa *Leyenda Negra*. Esta tesis sobre la antecendencia de Pereira a las glorias de Descartes se discutió, sobre todo, en la famosa polémica sobre la Ciencia Española, en la que estuvieron envueltos personajes tales como Menéndez Pelayo, favorables a ver en Pereira, Fox Morcillo, Vives y otros humanistas no sólo la refutación de la *Leyenda Negra*, sino también el inicio de la filosofía moderna. En contra de ellos otros polemistas, como el krausista Nicolás Salmerón o J. M. Guardia, se burlaban de esa pretenciosa intención de buscar al español precursor de algún filósofo inglés, francés o alemán [Joaquín Iriarte, S. J., «La filosofía española y el choque Menéndez-Guardia», en *Razón y Fe*, 133 (1946); págs. 527-528].

(53) Dice Marcelino Menéndez Pelayo de la *Antoniana Margarita* que «por no ser un tratado metódico de psicología, de física ni de metafísica, sino un libro de controversia, una serie de paradojas, presenta las cuestiones en orden poco riguroso y sistemático». «La *Antoniana Margarita* de Gómez Pereira», en *La Ciencia Española*, Tomo II, Epigrafe I, pág. 293. No obstante, el resumen que realiza Menéndez Pelayo pasa por ser de lo mejor que se ha estudiado sobre la obra, aunque pueda discreparse sobre algunas de sus afirmaciones.

De hecho, el que fuera jefe de estado durante la I República española, Nicolás Salmerón, se mostraba tajante respecto al papel jugado por Gómez Pereira y otros autores de su época. Para el enjuto catedrático de Metafísica, Pereira, junto a Vives, Fox Morcillo y otros, no sería sino una débil luminaria anulada por la Inquisición y otras prácticas oscurantistas:

De aquí, nuestra esterilidad en la Ciencia y nuestro atraso en la industria a que tanto contribuyó la expulsión de judíos y moriscos; de aquí, la falta de intimidad religiosa que degradó la conciencia de nuestro pueblo; de aquí, la presunción e impotente soberbia que tan duramente expiamos. Dígase cuanto quiera en contrario, es lo cierto que sólo, y como inspiración de pasadas grandezas, contamos eminentes creaciones de fantasía, un exuberante desarrollo literario con que más de idealiza la Edad Media, y como que se cierra y estrecha el espíritu en el molde católico, que se emancipa y eleva según la exigencia de los nuevos tiempos. Voces aisladas a lo sumo, sin enlace ni consecuencia directa en el proceso de la Edad Moderna, son las que ofrece España en la estera de la Ciencia, y aún éstas con el sentido y el carácter peculiar a los siglos medios. Vives, Fox Morcillo y Gómez Pereira se distinguen sobre todos; mas el primero, con ser tan vasto y profundo su saber, con sentir la necesidad de renovar la Ciencia, y con haberse formado en medio de Europa, no lleva su sentido más allá de un concierto, que no siquiera sincretismo, entre las doctrinas de Platón y Aristóteles y las de los Santos Padres; ensaya el segundo una combinación ingeniosa y hasta profunda del idealismo platónico y la inducción aristotélica, y el tercero, aunque extremos de orgullo nacional lo estimen como precursor de Descartes, no pasa, aun prescindiendo de lo absurdo de ciertas teorías, de enunciar en fórmula silogística un razonamiento análogo, como ya lo había expuesto San Agustín, al que constituye el principio del método cartesiano; mas sin el carácter de criterio de indagación, ni la intención sistemática que determinan precisamente su valor científico (Nicolás Salmerón, «Prólogo» a Juan Guillermo Draper, *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia*. Imprenta de Aribau y C^a, Madrid 1876, págs. XLVI-XLVIII).

No obstante, la coletilla de Pereira como «precursor de Descartes» hizo especial fortuna, y un autor como Ramón de Campoamor, de forma más mundana, hacía referencia a ella en su discurso de recepción en la *Real Academia Española*:

Gómez Pereira y Cervantes, verdaderos fundadores del psicologismo moderno, son los primeros que intentaron certificarse de su existencia para partir en sus investigaciones de un principio cierto. El famoso entimema de Descartes «*pienso, luego soy*» está copiado al pie de la letra de este silogismo de Gómez Pereira: «Lo que conoce es: yo conozco, luego yo soy». [...] Pero ni el ser el *Quijote* el desenvolvimiento objetivo del pensamiento metafísico «*pienso, luego soy*» bastó para que Descartes tuviese la lealtad de confesar que la más célebre de sus concepciones había sido copiada, pero literalmente copiada, de nuestro compatriota Gómez Pereira. Y si el don de invención es don de fortuna, como dice Quintana, no le bastó a Gómez Pereira la fortuna de ser el inventor del «*pienso, luego soy*», pues la posteridad ha declarado a Descartes poseedor de buena fe de su evidéntísimo plagio; y si Gómez Pereira tuvo la fortuna de la invención, no tuvo la fortuna de que se le hiciese justicia (Ramón de Campoamor, «La metafísica fija, limpia y da esplendor al lenguaje», Discurso de ingreso en la Real Academia Española, Marzo de 1862, en *Obras Filosóficas*, Tomo I. Pentalfa, Oviedo 2003, págs. 237-238).

En lo doctrinal, el principal argumento que se utiliza para tachar de autor secundario a Pereira es el carácter farragoso y poco sistemático de su exposición en la *Antoniana Margarita*. Su tesis principal, es decir, el automatismo de las

bestias, no sería sino producto del puro azar pues, dirá toda la Modernidad a coro, de tal método expositivo no podía salir ningún principio deducido correctamente. Este es el caso del artículo «Alma de las Bestias» de la *Enciclopedia* de Diderot y D'Alembert, en el que puede leerse lo siguiente:

Descartes, seguido de un grupo numeroso, es el primer filósofo que se atrevió a tratar a las bestias como puras máquinas: pues Gómez Pereira, que lo dijo algún tiempo antes que él, apenas merece que se hable aquí de él, puesto que cayó en esta hipótesis por puro azar y, según la juiciosa reflexión de M. Bayle, él no había sacado su opinión de sus verdaderos principios. Así, no se le hizo el honor ni de rechazarla ni de seguirla, ni siquiera de recordarla; y lo más triste que le puede suceder a un innovador, no hizo secta [Citado en Rafael Llavona y Javier Bandrés, «La recepción del pensamiento de Gómez Pereira en Europa: del Barroco a la Ilustración», en *Revista de Historia de la Psicología*, volumen 14, nº 3-4, (1993), pág. 131].

Sin embargo, la polémica acerca de si Gómez Pereira fue el precursor de Descartes, si el español influyó sobre el francés, o si Pereira es el precursor de la Modernidad, no puede ser considerada —al menos desde el punto de vista doctrinal— más que como una discusión de cátedra o de gremio. Y todo ello porque expresiones tales como la Modernidad no tienen su origen en teorías desfasadas hoy día, como las de Pereira o Descartes. Sólo alguien que se mueva en coordenadas puramente idealistas podrá ver el origen del citado período histórico en el *cogito* cartesiano o en los *idola theatri* de Bacon. Según a qué gremio pertenezcan, habrá quienes incluso asignen la paternidad del *método científico* a Gómez Pereira. Sin embargo, todo el problema de la Modernidad queda resuelto en cuanto el materialismo histórico entra en escena: la llamada Modernidad no podría considerarse sino a partir de la invención de la imprenta de tipos móviles y el uso militar de la pólvora, que el sistema feudal es incapaz de asumir. Desde este punto de vista, todo lo que surja a partir de estos acontecimientos, podrá ser considerado como «Moderno». La pertinencia de esta referencia nos muestra la necesidad de resaltar que es inexcusable partir de contextos positivos, materiales, para explicar cualquier teoría filosófica.

Incluso los propios datos que la Historia de la Filosofía nos aporta refutan esa suposición de Gómez Pereira como «precursor de Descartes». De hecho, sabemos que el propio filósofo francés negó de plano que hubiera pasado por sus manos la *Antoniana Margarita*, debido sobre todo a que una respuesta afirmativa tendría como resultado que los críticos más acérrimos del cartesianismo afilaran sus garras con más tenacidad:

En 1641 el propio Descartes, en una carta a una personalidad tan significativa como Marin Mersenne, afirmaba que no conocía el libro del médico de Medina y que no tenía interés en leerlo. A partir de esta época, sin embargo, se relacionó de modo habitual la *Antoniana Margarita* con la obra de Descartes, aunque solamente sus adversarios lo hicieron para cuestionar su originalidad, como ya a finales del siglo XVII hizo el obispo Pierre Daniel Huet en su *Censura philosophiae cartesianae* (1689) (José María López Piñero, *Diccionario histórico de la ciencia moderna en España*, Ediciones Península, Barcelona 1983, volumen 1, páginas 412-413).

Por lo tanto, ningún sentido tiene analizar si Gómez Pereira es un «precartesiano» o «premoderno». La Modernidad, salvo que solamente se intente hacer apología de una escuela filosófica determinada, sólo puede ser considerada desde las circunstancias positivas que la hicieron surgir. Nada tiene de extraño que Descartes o Bacon sean la Modernidad, pues Luis Vives, Huarte de San Juan o el propio Gómez Pereira fueron «modernos» antes que ellos. Dejando de lado este debate, estéril desde la perspectiva del *ordo doctrinae*, pretendemos mostrar aquí que Gómez Pereira no sólo tiene interés por sí mismo, sino que además, tal y como Teófilo González Vila afirma en su tesis doctoral, la *Antoniana Margarita* es una obra clave —la piedra angular, sin duda— a la hora de entender el actualísimo tema de las relaciones entre hombres y animales (Teófilo González Vila, *La antropología de Gómez Pereira*, Ed. Sevillana, Sevilla 1975, pág. 13).

Y es que, a diferencia de Descartes, que afirma taxativamente que todos los cuerpos, la *res extensa*, por simple deducción metafísica, son máquinas, para Pereira tales cuerpos, incluidos los animales, no son máquinas salvo por vía de negación: en caso de tener alma, les sería superflua, pues no les es necesaria para subsistir (Teófilo González Vila, *op. cit.* págs. 46 y ss.). Y es precisamente esta contraprueba, que encontramos enunciada en la cita inicial de nuestro artículo, la que nos permitirá más adelante incorporar los recientes estudios realizados por disciplinas tales como la Etología y la Biología del Conocimiento acerca del comportamiento animal y humano. De alguna manera, estas disciplinas surgidas al calor de la teoría de la evolución de Darwin, representan la contraprueba de las teorías de Pereira, aunque resulte anacrónico presentarlas así, pues el médico medinense no conocía la teoría de la evolución. Pero ante todo corresponde ahora explicar cómo llegó Pereira a su tesis sobre la naturaleza animal, tan extravagante hoy día.

3. Exposición fenoménica de la *Antoniana Margarita*

a. La gnoseología de Gómez Pereira.

Comenzábamos nuestro estudio afirmando que toda teoría filosófica ha de entenderse acudiendo a las raíces positivas, ya sean sociales, ya económicas de tal construcción. Sin embargo, ello no implica quedarse en los aspectos puramente positivos, reduciendo la obra del autor correspondiente, en este caso Pereira, a una simple ideología (sea de la naturaleza que sea, pues no nos interesa ahora develar tales circunstancias). En el caso de tal reduccionismo, estaríamos ante la misma operación que han realizado algunos autores con la *Política* de Aristóteles, viendo en la obra del estagirita una simple apología de la esclavitud.

Sin embargo, habría que decir que, aun dependiendo la *Política* del esclavismo, sólo desde la obra «apologética» de Aristóteles, una vez lograda la sistematización de la sociedad de su tiempo, cabe explicar el fundamento de

la esclavitud (Gustavo Bueno, *La metafísica presocrática*, Pentalfa, Oviedo 1974, pág. 20). El problema sería, por lo tanto, conocer cuáles son las fuentes doctrinales de Gómez Pereira, y el sistematismo que utiliza para la redacción de su libro. Por ello, hemos decidido partir de una cuestión que el médico español analiza detalladamente: la Gnoseología.

Lo realmente importante de Gómez Pereira, como decimos, y sin duda lo que mejor supo ver González Vila en su estudio, es que en la obra pereiriana sí hay un sistema, a pesar de su farragosidad, que permite sentar la base que diferencia a los hombres de los animales. Y es precisamente la gnoseología enunciada en la *Antoniana Margarita*, objeto principal de nuestro estudio, la que usa Pereira para establecer esa distinción radical entre los animales y el hombre. Nuestro primer objetivo será exponer fenoménicamente, siguiendo el trabajo de González Vila, el «sistema» implícito del médico medinense. Para el comentador pereiriano, tal sistema podría resumirse en tres puntos principales:

- La naturaleza del acto de conocimiento exige un principio indivisible, por lo que sólo el alma, único principio indivisible en el hombre, conoce; el cuerpo no participaría siquiera en el conocimiento sensitivo como instrumento; por lo tanto, el alma, en sus funciones principales (que son las cognoscitivas) goza de una total independencia y de una plena autosuficiencia operativas frente al cuerpo.
- Esta independencia operativa funda lógicamente la independencia entitativa que posibilita la subsistencia del alma separada. Y aunque Pereira no niega los condicionamientos «corpóreos» a los que se halla sometido el conocimiento, según lo atestigua la experiencia, a la que quiere ser totalmente fiel, lo que reconoce es que el alma está lastrada por el cuerpo en sus operaciones de sentir y entender, para la original y absoluta espontaneidad cognoscitiva del alma.
- Una vez afirmada la independencia operativo-entitativa del alma y la consiguiente posibilidad de subsistencia separada, la perpetuidad de dicha subsistencia no le ofrece dificultad, puesto que en el alma, indivisible, no hay ningún principio intrínseco de corrupción (Teófilo González Vila, *op. cit.* pág. 22).

Ahora bien, ¿cómo se las arregla Pereira para proclamar la independencia del alma respecto al cuerpo? Como es bien sabido, la tradición escolástica insistía en la necesidad de la percepción sensible para formar el conocimiento. En la facultad cognoscitiva, los escolásticos, tal y como afirma Juan Zaragüeta, reconocían las siguientes facultades referidas al razonamiento: el concepto, el juicio y el raciocinio. La primera sería la representación de la aprehensión, de la especie sensible (por ejemplo, «casa»), la segunda el asentimiento sobre la existencia o inexistencia de tal realidad, la formación de una proposición a partir de los datos de la experiencia, y por último la deducción a partir de premisas, el raciocinio. Hay que tener en cuenta, además, que las facultades sensibles internas, comunes a hombres y animales, incluyen la *combinatoria*, la *memoria* o *reminiscencia* y la facultad *estimativa* (o *cogitativa* en el caso de los hombres) [Juan Zaragüeta, «El problema de la clasificación de las facultades del alma (Parte I)», en *Revista de Filosofía*, 1 (1942); págs. 18-24]. Es decir, que los brutos son capaces de la aprehensión o de captar la especie sensible, aunque no pueden afirmar su verdad o falsedad, que es la característica del juicio o proposición, formada gracias a

la facultad discursiva, que diferencia tajantemente a hombres y animales, tal y como habían afirmado todos los autores desde Aristóteles hasta entonces.

Sin embargo, Pereira comienza su *Antoniana Margarita* desmarcándose de los escolásticos con gesto soberbio, negando la distinción aristotélica entre *aprehensión* y *juicio*. Es decir, según el castellano, el acto de conocer, tal y como hemos explicado más arriba en el esquema trazado por González Vila, no necesitaría de facultad orgánica alguna, sólo del alma indivisible. Por lo tanto, para Pereira, al hombre no se le puede definir como «animal racional», tal y como toda la tradición anterior lo había concebido, sino como «animal cognoscente». Así, por ejemplo, para afirmar que un bruto reconoce a un amigo y a un enemigo, no bastaría con afirmar que el cordero percibe al lobo, sino que sería necesario que poseyera en su mente una proposición de tal hecho (Gómez Pereira, *Antoniana Margarita*, págs. 3 y ss.). De aquí se concluye que los brutos carecen de razón, y por ende de alma, pues si poseyeran esta última, tendrían un principio indivisible desde la que juzgar las impresiones del exterior, cosa que niega desde un principio. Esta sería la prueba directa de la indivisibilidad del alma (Teófilo González Vila, *op. cit.* pág.46).

La prueba indirecta de tal insensibilidad sería la identificación entre sentir y entender, la indistinción de *aprehensión* y *juicio* hablando en terminología escolástica: podría decirse que tanto la *aprehensión* como el *juicio* son modos del alma, y por tanto no existiría una facultad sensitiva y otra intelectual, sino que la propia alma actuaría de diferentes modos, bien de modo sensitivo bien intelectual. Además, es necesaria la conexión procesual de ambos modos de conocimiento, sin la cual —y siempre según Pereira, no lo olvidemos— el absurdo estaría servido: los brutos no sólo tendrían capacidad sensitiva, sino también, siguiendo el razonamiento pereiriano, facultad intelectual y por lo tanto un alma espiritual e inmortal (*Ibidem*, págs. 46-47). Sin embargo, esta tesis, expresada en términos positivos, significa partir de la distinción entre hombres y animales como una cuestión de hecho. Y aunque formalmente ello obligue a considerar máquinas a los animales, en la práctica simplemente se parte de las distintas necesidades vitales de hombres y brutos: si los animales tuvieran alma, los hombres serían muy crueles con ellos, ya que los obligan a transportar enormes pesos para su beneficio, los mutilan sin piedad en los espectáculos taurinos, gozando con su sufrimiento, &c.:

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

Por simple negación, los brutos no pueden sentir, pues sería totalmente inútil esa cualidad para su organización vital. Tal y como dice el propio

Pereira, equiparar la facultad de sentir a hombres y brutos, sería afirmar que son esencialmente iguales, pues entonces verían lo que vemos nosotros, y por lo tanto conocerían lo mismo que nosotros, al basarse el conocimiento y el lenguaje en la sensación:

Cuando se dice que la facultad de sentir es común a los brutos y a los hombres, no se da a entender otra cosa que los brutos ven —lo que ven— como lo vemos nosotros, y que, incluso, sienten tantas y tan grandes diferencias de numerosas formas de color, y de otras sensibilidades comunes e individuales, en la medida que nosotros las percibimos con el puro conocimiento. Porque si hubiera sido posible que los brutos hablaran, éstos habrían denominado al color que ven blanco como «album» —si hablaran en latín— o «blanco» —si hablaran en español. Incluso si pudieran tocar una figura cuadrada, la habrían denominado con el concepto latino «quadratum» o con la expresión española «figura cuadrada». Y de la misma manera se servirían de los demás sentidos externos (Gómez Pereira, *AM* pág. 2).

Ahora bien, que Gómez Pereira parta, ya desde el comienzo de la obra, de la distinción tajante entre hombres y animales, lo que le obligará a negar toda una serie de funciones a los animales (como iremos comprobando en sucesivos epígrafes, que en cambio los hombres sí serán capaces de realizar, tiene una consecuencia positiva inmediata. Y es que *esta distinción arriba formulada no sólo se reduce al ámbito que comenta Pereira, sino que se extiende también a la distinción entre distintos grupos humanos, libres y esclavos*. De hecho, *el maltrato sufrido por los esclavos en los primeros años de la España imperial, podría justificarse afirmando que éstos no eran sino como los brutos, simples bestias de carga*, totalmente desprovistos de ciudadanía.

Es asimismo en este contexto, sobre todo forjado en torno a la necesidad de explicar si los indígenas descubiertos en América eran personas o no, nos lleva a la consideración del famoso Derecho de Gentes o Derecho Natural, es decir, a las relaciones entre distintos pueblos y estados, planteado ya en la época del Imperio Romano y durante la Edad Media, en el ámbito de la Iglesia católica. Derecho que sufre una inflexión dramática, pues desde 1519, con la circunvalación del globo terráqueo realizada por Elcano, tiene posibilidades de realizarse de forma efectiva.

Es decir, que lejos de considerar como «retraso histórico» las tesis de Gómez Pereira, éstas se planteaban en una época en la que, gracias a las técnicas de navegación, de astronomía, &c. se había delimitado por completo el campo del Derecho de Gentes. Es decir, que la primera *globalización* implicaba la posibilidad de realizar, de forma efectiva, la universalización de los *derechos naturales* (al menos en cuanto al ámbito de extensión, que era finito, esférico) al contrario del Derecho de Gentes de la época imperial romana o de la Edad Media, puramente intencional en cuanto a su alcance y efectos.

Esta universalización, realizada por el Imperio hegemónico en aquella época, España, llevará a las famosas disputas sobre la naturaleza de los indios americanos y su posterior reconocimiento como personas, en detrimento de los esclavos negros, auténtico «ganado parlante», que seguro Gómez Pereira tuvo ocasión de contemplar en un centro comercial como Medina del Campo. En

definitiva, queremos decir que las disputas de Las Casas, Sepúlveda y Vitoria sobre la guerra justa y el Derecho de Gentes estaban sin duda influyendo en la redacción de la *Antoniana Margarita*, que se publica en 1554, unos años después de la famosa Controversia de Valladolid, que tuvo lugar entre 1550 y 1551 —sobre esta controversia y las cuestiones de la relación entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, es de lectura obligada el documentadísimo trabajo de Pedro Insua Rodríguez, «Quiasmo sobre “Salamanca y el Nuevo Mundo”», en *El Catoblepas*, nº 15 (Mayo 2003), pág. 12—.

Al fin y al cabo, pensaría Pereira, *si los esclavos negros que se veían a diario en el mercado de Medina del Campo tuvieran alma, el trato practicado con ellos sería, al igual que sucedería con los animales, tremendamente cruel*. Sobre esta temática, que será decisiva para nuestra tesis, ya que volverá a escena en el siglo XVIII con la polémica sobre la *racionalidad de los brutos* que plantea el Padre Feijoo, resulta curioso cómo los sucesivos intérpretes y comentaristas de la filosofía española han demostrado tan poca lucidez al no relacionar las discusiones de la *Antoniana Margarita* con esa realización efectiva del Derecho de Gentes y los problemas que implicaba, aunque sólo fuera por la vía de oposición —y así sucede con obras como la de Guillermo Fraile, O. P. *Historia de la Filosofía Española*, Tomo I: «Desde la época romana hasta fines del siglo XVII». BAC, Madrid 1971, y M. Martin Grabbman, «Carácter e importancia de la filosofía española a la luz de su desarrollo histórico», en *Ciencia Tomista*, 64 (1943); págs. 2-25—. No obstante, hemos de considerar esta referencia una nota que será ampliada en la *parte gnoseológica* de nuestro trabajo. Prosigamos con la exposición fenoménica de la *Antoniana Margarita*.

a.1. Abriéndose paso entre realistas y nominalistas.

Como vemos, la distinción entre hombres y animales niega, planteada en términos filosóficos tan restrictivos, todo conocimiento a los brutos. Habría que ver por tanto cuál es el fundamento doctrinal que utiliza Pereira para afirmar tal identificación entre aprehensión y juicio. Principalmente, los escolásticos distinguían, como señala Juan Zaragüeta acertadamente, entre funciones del alma objetivas, referidas al objeto externo, y funciones modales, las referidas más concretamente a la posibilidad y la existencia, entre las que se encontraría la lógica, con el trío concepto-juicio-raciocinio, y este último subdividido en aprehensión, adhesión y demostración (Juan Zaragüeta, *op. cit.*, págs. 37-41). Pues bien, aquí Pereira afirma con rotundidad que el conocimiento no es un accidente, sino que resulta entitativamente un modo, algo que es sustancialmente idéntico al alma. Es decir, ni el cuerpo participa, ni el conocimiento es algo distinto al alma. Alma inmortal y conocimiento, facultades y alma, todo es lo mismo (Teófilo González Vila, *op. cit.*, págs. 23-24).

Sin duda el nominalismo y su efímera implantación en España durante la primera mitad del siglo XVI, época que coincidió con los estudios universitarios de Pereira en Salamanca (de hecho, uno de los mayores exponentes de tal doctrina en España, el Cardenal Silíceo, le dio el *Nihil obstat* a la *Antoniana Margarita*),

estaba influyendo en Pereira para destruir la noción realista de Santo Tomás acerca del alma, que supone que las facultades anímicas se diversifican por sus actos, y a su vez los actos por sus objetos (Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, 1 q. 77, a 3), negando que las facultades del alma se compongan del órgano correspondiente más la potencia —ver Antonio Álvarez de Linera, «Las relaciones entre el alma y el cuerpo en Descartes y Santo Tomás», en *Revista de Filosofía*, 20 (1947), pág. 120—. Por simple economía, por *no multiplicar los entes sin necesidad*, el alma sería ella misma equivalente a sus actos, sin facultades que dependan de ella.

De alguna manera, parece que Pereira se ha refugiado en los estudios nominalistas realizados en su etapa de universitario para combatir la escolástica reinante. Sin embargo, su papel doctrinal quiere ser mucho mayor, pues no está convencido por completo de la vertiente nominalista, y pretende superar ambos bloques enfrentados. Para él, toda la temática sobre el universal, a pesar de su rechazo al realismo, es notable y ha de destacarse, pero siempre como pura expresión lingüística. Argumentando con Aristóteles dirá que los universales nunca pueden darse como sustancias eternas y separadas; el universal, según Pereira, negando la opinión de los «físicos», no es sustancia, a no ser en cuanto se predica de otra. El concepto universal, sin llegar a ser negado, constituye no un ente absoluto sino una connotación de entes. Digamos que tal designación sería algo así como un resumen de los objetos que comparten esa propiedad. Por ejemplo, el «animal racional» sería la especie humana, que se predicaría de todos los hombres concretos (Gómez Pereira, *AM*, págs. 87-90).

Pero vayamos a los demás elementos de la actividad cognoscitiva, tal y como la describe Pereira, para ver cómo funciona todo su arsenal conceptual. Habíamos quedado en que en la *Antoniana Margarita* toda la actividad intelectual es abarcada por el alma, al menos en cuanto a las tradicionales facultades intelectivas. ¿Qué sucedería con las facultades sensitivas internas? Sabemos que Pereira niega que las facultades del alma se compongan del órgano más la potencia. Ahora bien, ¿niega su existencia? En principio, también.

Para el médico de Medina del Campo existen dos tipos de conocimiento: el *intuitivo*, esto es, conocimiento de una realidad material presente, y el *abstractivo*, es decir, conocimiento de lo material ausente. En ambas situaciones es el objeto el que pone en marcha el proceso cognoscente. La diferencia está en que el objeto presente lo desencadena mediante especies, mientras que la cosa ausente lo provoca en virtud de esas, digamos, «especies de retardo» que son los *phantasmata*. En el caso del conocimiento sensitivo-intuitivo, los órganos afectados por el impacto de las especies son los cinco tradicionales órganos sensoriales externos; en el conocimiento abstractivo, el órgano afectado es la parte anterior del cerebro, común a hombres y animales, y denominado *occipucio* (Teófilo González Vila, págs. 25 y ss.).

Tanto en un caso como en otro, ya sea el impacto producido por el objeto presente sobre los órganos externos, o la afección del occipucio debida a la acción de los *phantasmata* grabados en un momento anterior, es condición necesaria

para el conocer, pero no suficiente; ni los órganos, tanto externos como internos, son en modo alguno facultades de conocimiento. El conocimiento como tal sólo tiene lugar cuando, paralelamente a la afección orgánica, el alma se modifica a sí misma con una afección de naturaleza muy especial (la que corresponde a una sustancia indivisible), y advierte esta afección de sí misma. Tal «advertencia» constituye un momento identificado con la atención —siempre según Pereira— que el alma presta a la cosa exterior y mediante la cual la conoce de forma directa. La advertencia no es, por lo tanto, un autoconocimiento realizado de forma refleja, sino que es un mediador por el que el alma dirige su intención de conocer de forma inmediata a la cosa exterior, considerada como el único e inmediato término gnoseológico.

Sin embargo, y aquí podría parecer que recupera el aparato conceptual tradicional, Pereira necesita obrar en consecuencia y analizar la sensibilidad interna, para nuevamente despreciar la tesis clásica de las facultades anímicas. El único órgano interno en relación con el conocimiento, el occipucio, no es órgano de conocimiento, sino de pre-conocimiento. Por lo tanto, la clásica sensibilidad común, facultad considerada ya desde Aristóteles, es eliminada bajo la acusación de no ser facultad de conocimiento orgánicamente localizable. Si lo fuese, entonces lo que sobraría serían los cinco sentidos externos, y si no sobrasen, la sensación sería doble. Arguye a favor de su tesis que con ambos ojos percibimos un único objeto, con ambos oídos escuchamos lo mismo, &c. (Gómez Pereira, *AM*, pág. 56).

Lo mismo sucedería con la memoria y de la imaginación como facultades del conocimiento; asimismo, también adscribe directamente al alma las funciones de la cogitativa (la estimativa, propia de los brutos, está por supuesto descartada) y de la sensibilidad. Sin embargo, la memoria y la imaginación, en cuanto que son funciones cognoscitivas, no son exclusivas del alma: en tanto que funciones cognoscitivas internas, son las únicas que requieren un proceso especial de previas afecciones o condicionamientos, como son la reserva, reproducción y combinación del *phantasma* o especie sensible. La estimativa y la sensibilidad común están como «insertas» en el conocimiento de cualquier realidad. De este modo, los cuatro sentidos internos de la tradición tomista: *sentido común*, que ordena las formas y las recibe; *fantasía*, que conserva dichas formas; *memoria*, que conserva las formas o intenciones no sentidas que luego percibirá la *estimativa* o *intelectiva*, quedarán integrados, aunque no necesariamente confundidos, en la Idea de Alma concebida por Pereira —para una exposición sistemática de las facultades del alma y su papel en la teoría tomista, pueden consultarse los artículos de Marcos F. Manzanedo, «Doctrina Tomista sobre la memoria», en *Revista de Filosofía*, 75 (1960); págs. 439-492, «La imaginación en Santo Tomás», en *Revista de Filosofía*, 89-90-91, (1964); págs. 237-302 y «Las propiedades de la fantasía y sus relaciones con otras potencias», en *Revista de Filosofía*, 94-95 (1965); págs. 185-275—.

Comprobamos entonces cómo Pereira ha realizado un cambio total y absoluto en la configuración de la gnoseología, ligando de forma efectiva el conocimiento

y el alma. No ha prescindido de la terminología clásica en absoluto, sino que, siguiendo el lema que encardina su trabajo, *in fide unitas, in opinionibus plena libertas*, le ha dado una orientación totalmente distinta y forzada, que a veces le lleva a conclusiones extrañas y paradójicas (la principal, la insensibilidad de los animales), tal y como afirma González Vila:

[...] Pereira —a veces resultan un tanto cortos los vuelos de su pensamiento— no entiende de verdades «eternas». La verdad se le presenta siempre existencialmente condicionada. Para que sea una verdad que «dos y dos son cuatro» será necesario que existan «dos y dos»; y será preciso también que *pensemos* que «son cuatro». En último término una *verdadera verdad* será siempre para Pereira una verdad «de hecho». La certeza consistirá en una especie de «fe» provocada y sostenida por la presencia bruta de la realidad material y sensible. Asistimos sin duda a una fuerte «psicologización» de toda la temática gnoseológica (Teófilo González Vila, *op. cit.*, pág. 32).

a.2. Una delicada postura: la concepción del entendimiento agente.

Una vez contemplado el desbarajuste que Pereira ha organizado para fundamentar sus tesis, sólo le quedaba a nuestro autor medinense un último paso para derribar la terminología escolástica por completo: explicar cómo, desde su concepción del alma-conocimiento se realiza el paso de la especie sensible, recogida por el alma, a la especie inteligible, esto es, fundamentar y exponer su concepción acerca del llamado por la tradición *entendimiento agente*. Es el viejo problema de la doctrina que aparece en el Libro III en *De Anima* de Aristóteles:

Puesto que en la Naturaleza toda existe algo que es materia para cada género de entes —a saber, aquello que en potencia es todas las cosas pertenecientes a tal género— pero existe además otro principio, el causal y activo al que corresponde hacer todas las cosas —tal es la técnica respecto de la materia— también en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias. Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e imparable, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia. Por lo demás, la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto. Desde el punto de vista de cada individuo la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo: no ocurre, desde luego, que el intelecto entienda a veces y a veces deje de entender. Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es imparable, mientras que el intelecto pasivo es incorruptible y sin él nada entienda (Aristóteles, *Acerca del alma*, Libro III, Cap. V, 430a 10-25).

Según se da a entender en ese fragmento, el Estagirita distingue entre dos entendimientos, uno en potencia y otro en acto, pues al igual que en el resto de la Naturaleza, es necesario que haya un motor para que se produzca la intelección. El entendimiento agente sería, por lo tanto, separable. La naturaleza de este entendimiento provocó muchas disputas e interpretaciones: desde la del discípulo de Aristóteles, Teofrasto, que identificaba el *nous poietikós* con el alma, a la de Alejandro de Afrodisia, que distinguía tres entendimientos: uno material o paciente; otro habitual, en un estado más perfecto que el anterior, y otro agente, opinión que influyó en los musulmanes y su consideración del entendimiento

agente universal y el hombre como ser fanático, que «lleva la verdad dentro» (Luis Rey Altuna, *La Inmortalidad del alma a la luz de los filósofos*. Gredos, Madrid 1959, págs. 51 y ss.).

Recordemos asimismo que, para Aristóteles, el conocimiento exige la unión entitativa de la facultad anímica y el objeto. Sin embargo, entre ambos se da una falta de conveniencia, pues no pertenecen a la misma sustancia (uno es material, el objeto, y otro *inmaterial*, el alma), por lo que es necesaria una acción previa, que eleve el *phantasma* a categoría inmaterial o especie inteligible. Esta acción previa es el *entendimiento agente*, en contra del *entendimiento posible* o en potencia, que representa a la verdadera función cognoscitiva humana. Si se considera que el fantasma es un inteligible en potencia, el entendimiento posible no puede transformarlo por sí mismo. Del encuentro del fantasma y el entendimiento agente surge una determinación del fantasma, la *especie impresa inteligible*, que afecta al entendimiento agente, el cual origina la *especie expresa intelectual* o *idea*. Esto es, el entendimiento agente es la inteligencia en cuanto, por la unión sustancial y la subordinación activa de las potencias, ejerce sobre la imaginación una influencia causal, tanto formal como eficiente. Esta causalidad sobre los fantasmas se denomina *abstracción*.

Santo Tomás, menos servil con el planteamiento aristotélico, y moviéndose en el contexto social de la Iglesia Católica como agente de Dios en el mundo o «Cuerpo Místico de Cristo», concibe el entendimiento agente como garantía de la acción divina en un mundo dependiente de la voluntad de Dios, siendo la verdad una adecuación entre el entendimiento humano y el divino. Este entendimiento agente será de naturaleza distinta a la tradición musulmana, que lo considera una conjunción de los entendimientos particulares, unido a cada cuerpo individual. La esencia, aportada por Dios, es la que fundamenta el ser en su finitud e individualidad. Pero para tal fin existe el *nous poietikós*, en tanto que participación de las cosas con Dios y distinto de los entes finitos y singulares. Así, el intelecto humano participa del divino a través de ese *esse comune* o entendimiento agente. El conocimiento se basa, por un lado, en las especies inteligibles y en las razones eternas. La especie inteligible ya citada por Aristóteles depende de ser abstraída de los *phantasmata*, esto es, de los contenidos de experiencia sensible, que no tienen una inteligibilidad actual; sólo la logran mediante la actividad del entendimiento agente (Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, 1 q. 84 a. 5). Y dicho entendimiento sería común a todos los hombres, en tanto que todos ellos poseen una misma naturaleza, pero ello no implica que todos los hombres particulares conozcan las mismas verdades y participen de la misma manera del conocimiento. Tal y como expresa el Doctor Angélico:

Todos los seres de una misma especie tienen de común la acción que se sigue de su naturaleza específica y, por tanto, la potencia que es principio de esta acción; no el que ésta sea numéricamente la misma en todos. Ahora bien, el conocer los primeros conceptos inteligibles es una acción que va aneja a la especie humana. Luego es preciso que todos los hombres tengan de común la facultad que es principio de esta acción, que es el entendimiento agente. Pero no es preciso que sea numéricamente el mismo en todos. Es necesario, no obstante, que a todos

se derive de un mismo principio. Y de este modo la posesión común que los hombres tienen de los primeros conceptos inteligibles demuestra la unidad del entendimiento separado, que Platón comparó al sol; mas no la unidad del entendimiento agente, que Aristóteles comparó a la luz (Santo Tomás de Aquino, 1 q. 79 a. 5).

Si acudimos al análisis de Pereira, vemos que trata a toda costa de eliminar la especie inteligible de su doctrina. Aceptar las especies inteligibles equivaldría a consentir la vertiente gnoseológica del conocimiento-accidente, poniendo en peligro la autosuficiencia cognoscitiva del alma. Restituye tal concepto usando de un *inmediatismo gnoseológico*, en el que se percibiría la cosa sin más, tal como es. Y esto supondría negar la función objetivadora del entendimiento agente, tal y como se concebía en el tomismo. Aunque ello le suponga, curiosamente, caer en el realismo ingenuo que tanto despreciaba. Como dice González Vila:

De esta manera renuncia Pereira al rudimentario proceso de «objetivación» que cabe ver en la doctrina tradicional. Junto a un dualismo que podría haberle llevado a iniciar el camino de la immanentización del objeto, nos encontramos con la más tajante afirmación de su trascendencia; junto a la incomunicación ontológica insuperable entre lo espiritual y lo corpóreo, la más fácil comunicación gnoseológica. Y cuando podíamos estar tentados de considerarle preparado para ser pionero de la singladura idealista –la más acorde con la plena autosuficiencia que confiere al sujeto– nos lo encontramos paradójicamente anclado en el más ingenuo realismo (Teófilo González Vila, pág. 32).

Asimismo, Pereira se apoya en la ambigüedad de la doctrina aristotélica para, parafraseando y comentando el famoso Libro III *De Anima*, concebir un entendimiento agente no sólo separado del cuerpo, como decía el Filósofo, sino identificado con la propia alma en acto; en palabras del propio medinense:

Y el intelecto que denominamos agente es separable del cuerpo al que informa, y, entonces, será imposible cuando esté separado –porque no estará mezclado con el cuerpo. Y cuando están separados el uno del otro, subsiste por sí mismo en acto, y, al no existir en potencia, se le privará de la facultad del paciente. Por eso, no es de extrañar que siempre sea superior lo que obra a lo que padece la acción, y que el principio sea superior a la materia» (Gómez Pereira, *AM*, pág. 180).

Parecería que Pereira, al identificar el entendimiento agente con el alma en acto, se sale de las lindes tomistas en particular y católicas en general. Observemos bien que más arriba dijimos que para Pereira el conocimiento no era un accidente, sino un *modo*, es decir, la misma función abstractiva que el *nous poietikós* realiza, pues cuando éste abstrae las formas no las conoce previamente (el hacerlas inteligibles sería su garantía de existencia). Sin embargo, Pereira rectifica cuando se trata de mantenerse dentro de los límites de la doctrina católica, incluso contradiciendo y mostrando paradojas en su pensamiento respecto a lo afirmado anteriormente, como en el siguiente texto:

Primero, porque el comentarista creyó que por el hecho del intelecto agente y material, que es múltiple –como los hombres, singulares somos múltiples (ya que el hombre tiene su propia facultad del intelecto material)– se libraba de la objeción que se le oponía –es decir, que si el

intelecto fuese único, resulta que, entonces, lo que yo entiendo será, también, entendido por ti; y otra: que si el intelecto fuera múltiple, la cosa entendida por uno y la inteligencia por el otro tendrían algo en común en lo que concordarían, como si fuesen una misma cosa en especie y dos, o más, en individuos, y, así, hasta el infinito. Averroes, en esto, se equivocó manifiestamente (Gómez Pereira, *AM*, pág. 251).

Concluimos este apartado destacando el curioso proceso cognoscitivo que describe Pereira, el cual seguro sería suscrito por cualquier autor de tendencia fenomenológica, con vistas a cubrirse de gloria doxográfica retrospectiva. Y ello porque Pereira parece por momentos escribir a la manera de un representante de dicha corriente, confundiendo la presencia efectiva del objeto con la presencia intencional que el alma forma de él (Teófilo González Vila, *op. cit.*, pág. 31). Hablando en tales términos, la imagen que forma el alma a partir de las afecciones externas sería la conciencia hecha *intencional*, la «conciencia de» ese objeto que se quiere conocer. Y al conocer, el alma se diferencia y separa de él, se enajena. Esto es, sólo por medio de esa distinción entre el cuerpo externo y la conciencia puede llegar el alma a encontrarse en la situación de autoconciencia, separándose del cuerpo⁵⁴. Vemos que en Pereira esto es así, pues él parte de la eliminación de todo conocimiento puramente sensitivo, lo que implica que las imágenes han de referir directamente a los objetos⁵⁵.

b. La apariencia de la conducta animal.

Volvamos ahora a los otros sujetos olvidados en toda esta larguísima exposición sobre Pereira: los animales. Y es referencia obligada volver a ellos porque, pese a las pruebas positivas y negativas que ofrece Pereira para explicar su diferencia respecto a los hombres, nadie puede negar que los brutos se mueven, y lo hacen ciertamente como dotados de voluntad, e incluso de inteligencia. ¿Cómo puede resolver Pereira esta flagrante prueba empírica para que su edificio filosófico no se hunda ante el primer envite? Porque, si Pereira rechaza la tesis tradicional de la validez del comportamiento observable para afirmar la sensibilidad de los brutos, inclinándose por las mencionadas pruebas cognoscitivas, ¿cómo explicar el comportamiento animal, e incluso el humano? ¿Acaso el hombre no sería también de la misma naturaleza que el animal o la piedra, de carecer éste de ese alma inmortal que realiza todas las funciones por sí misma? (Teófilo González Vila, *op. cit.*, pág. 49).

(54) Merleau-Ponty dice que en la percepción se muestra la unidad de cuerpo y alma. Sin embargo, sufrir una enfermedad significa perder el contacto interior con la corporalidad. Se separa así lo animico-corporal y lo espiritual. Ver A.Schöpf, «El problema alma-cuerpo desde la perspectiva fenomenológica y psicoanalítica», en *Diálogo Filosófico*, 22 (1992); págs. 7-10.

(55) Juan Zaragüeta, en plena neoescolástica española de la época franquista, formulaba una mezcla de la teoría escolástica del conocimiento con la fenomenología, que también recuerda a la doctrina de Pereira: «Según esto, el pensamiento consiste esencialmente en la actividad intencional de un sujeto consciente hacia un mundo de objetos, de otros sujetos o del propio sujeto pensante por reflexión de la sensación. En cuanto a la imaginación, el contraste es aún mayor entre el contenido de lo imaginado y el del cerebro que lo condiciona». Zaragüeta, «El problema de la clasificación ...», págs. 13-14.

Prosiguiendo con su ataque a la escolástica, Pereira tendría que ser consecuente y negar todas las afirmaciones acerca de la conducta de los brutos y su búsqueda de objetos ausentes, algo explicado según los términos clásicos de la facultad imaginativa, es decir, la facultad de formar imágenes a partir de la memoria de objetos anteriormente percibidos [Ver Marcos F. Manzanedo, «La imaginación según Santo Tomás», en *Revista de Filosofía*, 89-90-91 (1964); págs. 241 y ss.]. Para tal fin distingue los siguientes tipos de movimientos y de cuerpos a los que se atribuyen (omitimos los puramente cognoscitivos por haberlos explicado ya anteriormente), partiendo de la distinción dicotómica entre el *alma* (ya explicada) y los *cuerpos extensos*:

Cuerpos en movimiento (tipos):

- *Inorgánico* o *natural*, que incluiría el ascendente de los cuerpos ligeros, o el descendente de los cuerpos graves.
- *Orgánico* o *vital*, siendo los cuerpos organizados las plantas, los brutos y el hombre (en este bloque se incluirían los movimientos producidos por las especies sensibles, por los *phantasmata* recogidos en la memoria, los debidos a la docilidad de la enseñanza, y por el instinto).
- *Voluntario* (propio del hombre). Aunque éste puede ser también afectado por los movimientos de los fantasmas en una situación de inconsciencia del alma (por ejemplo, cuando el hombre tiene necesidades fisiológicas, o cuando sueña, sufre la afección de los *phantasmata*) [Miguel Sánchez-Vega S.M., «Estudio comparativo de la concepción mecánica del animal y sus fundamentos en Gómez Pereira y Renato Descartes», en *Revista de Filosofía*, 50 (1954); págs. 387 y ss.; Gómez Pereira, *AM*, pág.20].

Centrémonos en los movimientos que corresponden expresamente a los brutos. Afirma Gómez Pereira que, al igual que en los casos de movimientos naturales, tales desplazamientos implican la existencia de las denominadas «cualidades ocultas», ya mencionadas en otras épocas por autores como Plinio (a diferencia de Descartes, que se basaba en Galileo y Harvey para considerar el cuerpo como una máquina). Dirá Pereira: al igual que el fenómeno del movimiento de la piedra que cae, o el imán que atrae al hierro, es explicado por una cualidad oculta, los movimientos de los animales han de ser explicados por dicha cualidad que incite a sus cuerpos. Según Pereira, sería Dios quien, a modo de un Alma del Mundo, promueve todo movimiento, incluido el animal, en tanto que Autor de la Naturaleza. Es decir, sería Dios el que rectifica y coordina de alguna manera las impresiones e intuiciones del alma, del mismo modo que los movimientos mecánicos de los brutos serían también obra de una especie de alma del Mundo que se identifica con Dios (Gómez Pereira, *AM*, pág.129; Sánchez Vega, *op. cit.*, pág. 384).

Los tipos de movimientos vitales de los brutos se dividen en los siguientes:

- Los ocasionados por las especies de las cosas presentes.
- Los debidos a los *phantasmata* que quedan almacenados en el occipucio.
- Debidos a la docilidad de la enseñanza (una explicación similar a la del conductismo).

Todos son debidos al puro instinto (basado en las cualidades ocultas, la *simpatía* y *antipatía*), que le alejarían del atomismo atribuido por determinados

autores a Gómez Pereira⁵⁶, y que Feijoo —y después José Bernia Pardo en su tesis doctoral (Citado en Víctor Álvarez Antuña, *Medicina y Psicología en la primera ilustración española*, pág. 451, Nota 1)—, ya percibía como distinción importante respecto a Descartes (B. J. Feijoo, *TC*, III, 9º, «Racionalidad de los brutos», § II, 11: «Entrambos negaron alma sensitiva a los brutos; pero Descartes redujo todos sus movimientos a puro mecanismo: Pereira los atribuyó a simpatías, y antipatías, con los objetos ocurrentes; de modo que, según este Filósofo, no por otro principio el Perro (pongo por ejemplo) viene al llamamiento del amo, que aquel mismo por el cual, según la vulgar Filosofía, el hierro se acerca al imán, y el azogue al oro»).

Ahora bien, el afirmar los tres citados tipos de cuerpos organizados, supone reconocer una estructura común a todos ellos. ¿Cuál sería? La de los cuatro elementos clásicos, aunque sin forma sustancial alguna, a la manera de Galeno, que definía la forma del cuerpo como un producto de la disposición de sus partes (Gómez Pereira, *AM*, págs. 106 y ss.). Debido a esta composición orgánica, el proceso conductual del animal sería el siguiente: la impresión del exterior influiría sobre el cuerpo y a su vez sobre la materia sutil, «espíritus animales», incluidos en la sangre, produciendo el movimiento corporal. En el caso de los movimientos producidos durante el sueño, serían los *phantasmata* acumulados en la parte anterior del cerebro, el occipucio, los productores de movimiento.

Tanto en estos casos como en los otros dos citados más arriba tenemos la forma refleja estímulo-movimiento, muy similar a la del conductismo. Por ejemplo, podemos anotar el siguiente caso descrito por Plinio de la escolopendra que traga el anzuelo y lo escupe de forma instantánea, como si se tratase de un automatismo semejante a la repulsión o atracción del imán (Gómez Pereira, *AM*, pág. 47). Esta tesis negaría la necesidad de las potencias estimativa y cogitativa para producir el apetito sensitivo en los animales: si estuvieran saciados no querrían comer [*Vid.* Marcos F. Manzanedo, «Las propiedades de la fantasía y sus relaciones con otras potencias», en *Revista de Filosofía*, 94-95 (1965), pág. 200]. En tanto que obra divina, los brutos para Pereira no serían distintos a las plantas, por ejemplo; se dedicarían a buscar la subsistencia siguiendo lo decretado por el Autor de la Naturaleza, como queda de manifiesto en este fragmento:

Podría reseñar numerosas plantas que rehuyen algunas tierras en las que son plantadas, observándose que perecen como si estuviesen consumidas por una epidemia, [...] Incluso no se podrá negar (a no ser que alguien esté mal de la cabeza) que se cree que ciertos árboles, y otras plantas, que viven con alma nutritiva, evitan el alimento conveniente, e, incluso, las que se ven obligadas a ascender a las más altas cimas, rechazan lo nocivo y lo inconveniente. También las facultades naturales de los animales que aceptan, o expulsan, —fin al que consagran su vida

(56) Así, señala López Piñero que «Bernia ha desmentido el atomismo y también el mecanicismo que Menéndez Pelayo y otros autores habían atribuido a Gómez Pereira. Su física continúa siendo la tradicional, aunque sustituya la materia prima aristotélica por los cuatro elementos considerados en su conjunto, de donde procederían las cualidades primarias. Básicamente, es la filosofía natural nominalista que había aprendido de un seguidor de los "calculadores" como Martínez Siliceo». *Diccionario histórico de la ciencia moderna en España*, Ediciones Península, Barcelona 1983, volumen 1, pág. 412.

(según dicen) para atraer lo que les conviene y rechazar lo que no les conviene-, sin requerir su deseo ningún conocimiento (Gómez Pereira, *AM*, pág. 206).

Pero la argumentación de Pereira no resulta del todo convincente. ¿Qué sentido tiene que el bruto posea órganos tan admirables y complejos como los del hombre si no han de ejercer la misma función en orden a un conocimiento? ¿Cómo se salvaría la Naturaleza (y su Autor, Dios mismo) si constatamos que sus «creaciones», si los gestos que hacen y los sonidos que emiten los brutos no expresan los correspondientes sentimientos? Sencillo, al menos para nuestro médico: la compleja estructura de los órganos animales viene requerida por la misma complejidad de sus funciones motrices, así como su variedad de reacciones ya previstas por la naturaleza para asegurar su supervivencia. El sistema motriz compuesto por el par estímulo-movimiento es una compleja estructura preparada por la Naturaleza y por su Autor; los gestos y sonidos que parecen expresivos de sentimiento tienen una finalidad puramente biológica: son señales naturales destinadas a informar sobre las necesidades vitales de los mismos brutos, sin ir más lejos, a sus cuidadores y dueños, los hombres (Teófilo González Vila, págs.50-51).

c. El problema de la naturaleza humana y su distinción del animal.

El problema más grave le llega a Pereira cuando, una vez adoptada en el plano físico la tesis de que no hay otra materia prima que los cuatro elementos, tiene que desmarcarse del materialismo mecanicista que ya había sido expuesto por los aristotélicos Estratón y Dicearco, por ejemplo, y que equiparaban a hombres y brutos en sus facultades y movimientos (Benito Feijoo, «Racionalidad de los brutos», *TC*, III, 9, §. I, 15). Para ello, y sin despreciar la tesis de equiparar la forma substancial como la estructura misma de la tierra, el fuego, el agua y el aire mezclados en su correcta proporción, Pereira admitirá que en el cuerpo humano existe una jerarquización de formas, siendo la última el alma racional, la forma humana por excelencia. Esto, sin embargo, no evita la tensión entre las exigencias dualistas, que le piden asegurar la inmortalidad anímica, y las inclinaciones más materialistas. Han de triunfar los intereses dualistas para mantener su argumentación (Teófilo González Vila, *op. cit.*, pág. 23).

Asimismo, es en esta encrucijada entre el materialismo grosero y el espiritualismo donde se contempla con claridad la función que tiene el conocimiento en la obra de Pereira. Si el bruto se mueve en función de la conexión estímulo-movimiento de forma dramática y necesaria, sin excepción alguna, para que el hombre se mantenga en un plano superior al resto de seres, es necesario el conocimiento, que rompe la continuidad entre los estímulos externos y los movimientos que se deducen de ellos; siguiendo con la negación del comportamiento positivo como prueba de sensibilidad, hay que admitir con Pereira que el conocimiento no explica el comportamiento humano, sino su cualidad de libre, de darle libertad al hombre. El hombre no posee el conocimiento

para moverse de modo conveniente a sus intereses vitales (para lo cual bastaría el complejo de atracciones y repulsiones que explica el comportamiento de los brutos), sino para disponer de libertad, de libre albedrío en terminología agustiniana.

Finalmente, ¿qué se podría deducir de esa libertad que tiene el hombre y más concretamente su alma espiritual? La inmortalidad de la misma. El hecho de que el hombre no oriente su vida a la simple supervivencia física, sino que posea libertad de acción, y por lo tanto libre albedrío, le sitúa en un plano superior, el tradicional plano de la Gracia santificante ya expuesto por San Agustín y reforzado durante el medievo. Sin la Gracia sería imposible la inmortalidad del alma humana, y por lo tanto no habría conocimiento, pues es Dios quien ilumina los ojos de la mente (Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, 1-2 q. 109 a. 1), según la doctrina católica, a la cual Pereira, añadiendo el interés que tenía en salvar su tesis de la insensibilidad animal, no podía renunciar en absoluto:

Quienes afirman que el alma es el acto del cuerpo físico orgánico, ignoran que lo que se admite en las definiciones no es acto, sino aptitud. Por ejemplo, cuando se define al hombre como «animal racional», «racional» no significa que éste siempre razone en acto, porque también puede hacerlo en potencia. Y es que de significar únicamente lo primero, la definición sería incorrecta, puesto que ello es imposible en el hombre que duerme o en el que está loco. Por lo tanto, es evidente la imposibilidad de definir al alma como acto del cuerpo al que no informa, ya que es apta para informarlo (Gómez Pereira, *AM*, pág.301).

De algún modo, el dualismo entre alma y cuerpo acaba justificándose en aras de la inmortalidad y la Gracia divina, el destino del hombre. La aparente contradicción de utilizar el materialismo más grosero para justificar las posiciones más espiritualistas nos lleva a la ya clásica distinción entre Naturaleza y Gracia, que después, en pleno idealismo alemán, se trastocaría para convertirse en la distinción entre Naturaleza y Cultura, en la que los animales seguirían siendo instrumentos al servicio del hombre, sin mayor trascendencia.

d. Las críticas iniciales recibidas por Gómez Pereira en España y su trayectoria posterior.

Tras la publicación de la *Antoniana Margarita*, no tardaron en aparecer las críticas a la doctrina de Gómez Pereira. El primero en publicar una crítica al médico medinense fue Miguel Palacios, doctor en Teología de la Universidad de Salamanca, publicada en 1555, quien refuta cinco paradojas que Gómez Pereira señala en su *Antoniana Margarita*, desde una línea escolástica (Gómez Pereira, *AM*, págs. 305-318). Pereira le responde resaltando la incomprensión del teólogo acerca de sus tesis. En 1556, aparece en Medina del Campo una obra titulada *Endecálogo contra Antoniana Margarita, en el cual se tratan muchas, y muy delicadas razones, y autoridades: con que se prueba, que los brutos sienten, y por sí se mueven. Trátanse asimismo algunas historias dignas de ser leídas*, publicada por Francisco de Sosa con ánimo satírico, en la que los distintos

animales se quejan de la triste suerte a la que les ha destinado Gómez Pereira (Gómez Pereira, *AM*, págs. 319 y ss.).

De forma más doctrinal, Francisco Vallés señala en su *Sacra Filosofía* (1587) que hay que conceder una cierta racionalidad, aunque inferior a la humana, en los brutos (J. L. Barreiro Barreiro, pág. §. 19). Como señala Víctor Antuña: «Refutaré [Vallés] la teoría de Gómez Pereira relativa al “alma de los brutos”. Para Vallés los brutos también tienen razón, si bien distinta a la del hombre. La del animal se ocupa de cosas sensibles, inmediatas (seguridad, comida, &c.), en tanto que la del hombre es capaz de cosas sensibles y de distinguir lo bueno y lo malo» (Víctor Antuña, *Medicina y Psicología en la primera ilustración española*, pág. 179). También el Eximio Francisco Suárez en su *De anima* (1621) señala el mecanicismo como tesis opuesta a la Fe, invocando además el texto de Isaías 1,3 («Conoce el buey a su amo, y el asno el pesebre de su dueño») que curiosamente cerraba la *Antoniana Margarita* (págs. 302-303), seguramente de forma nada casual [Francisco Suárez, *De anima* (Edición bilingüe a partir del facsímil de la edición de Lyon de 1621), Tomo I. Labor, Madrid 1978, I, c. 5, n. 3].

No podemos dejar de señalar, asimismo, al jesuita Rodrigo de Arriaga, ya citado en anteriores capítulos, respecto a la referencia que realiza sobre el médico Gómez Pereira. Arriaga considera plausible la teoría pereiriana sobre la inexistencia de la materia prima y los cuatro elementos (Rodrigo de Arriaga, *Cursus Philosophicus Antuerpiae, ex Officina Plantiniana Balthazaris Moreti*, 1632, Disp. 2^a sect. 1). Respecto a los demás autores que citan a Gómez Pereira a lo largo de los siglos XVI y XVII, tales como Olao Borrichius, Gerardo Vossius, Agustín Calmet, Pedro Bayle, Pedro Daniel Huet, &c., todos ellos hacen referencia a la polémica sobre la prioridad de Descartes sobre Pereira en la cuestión del mecanicismo animal —que aparece, entre otros lugares, en José Luis Barreiro Barreiro, «Estudio preliminar» a *Antoniana Margarita*, págs. §. 20 y ss.—. Es decir, hacen hincapié en unas cuestiones (la Modernidad, la prioridad respecto a Descartes) que ya hemos considerado aquí como improcedentes, por lo que no insistiremos sobre el particular.

4. ¿Por qué es reivindicado Gómez Pereira como portugués en el siglo XVIII? La reedición de la *Antoniana Margarita*.

Sabemos que Gómez Pereira, aunque desapareció de la bibliografía hispana durante casi dos siglos, siguió *vivo*, de forma parcial, en varios comentarios de la Filosofía del resto de Europa, a los que ya hemos realizado mención. Esta supervivencia estaba prácticamente referida a la posibilidad de que Descartes hubiera copiado a Gómez Pereira. Asimismo, cuando la *Antoniana Margarita* es reeditada en 1749 —otros autores, como Diego Barbosa Machado, señalan la existencia de una reedición de la *Antoniana Margarita* presumiblemente producida en Frankfurt en la imprenta de Joanam Rodium, en 1610, de la que

sin embargo no se ha tenido noticia alguna. Ver *Biblioteca Lusitana*, Tomo II. Oficina de Ignacio Rodrigues, Lisboa 1759, pág. 807. En esta reedición se hace gran hincapié en la gloria de Gómez Pereira como pensador libre y original. Así lo manifiestan los dos padres de la Congregación del Salvador que dan el visto bueno a la obra, Juan de Aravaca, miembro de la Real Academia Española, y Nicolás Gallo, predicador de gran fama (Francisco Aguilar Piñal, *Bibliografía de autores españoles del siglo XVIII*, Tomo I. CSIC, Madrid 1981, pág. 334; Tomo IV, 1986, pág. 49). El primero afirma lo siguiente:

En efecto, España, por aquellos tiempos, destacó tanto en virtudes bélicas como en la práctica de una literatura bastante refinada. Después de unas guerras crueles y duraderas, que la habían oprimido completamente, se decidió desterrar fuera del territorio nacional la ignorancia extensamente difundida, [...] Así, Pereira se atrevió a emprender muchas, y quizás, mayores empresas de lo que el tiempo le permitía (Juan de Aravaca, «Censura» a *Antoniana Margarita*, pág. V).

Y el segundo, yendo incluso más allá, señala:

Nuestro Gómez, deseando alcanzar la verdad para sus propósitos, fue el primero de los filósofos de su tiempo que se explicó sin miedo, a partir de opiniones concebidas con anterioridad, sobre sistemas físicos, no dudando en alumbrar un nuevo sistema para todo ello –dotándolo y equipándolo con el peso de los razonamientos (Nicolás Gallo, «Censura» a *Antoniana Margarita*, pág. VII).

Este sentir, sorprendentemente orgulloso de un autor que fue olvidado durante dos siglos, tenía como finalidad reivindicar *nacionalmente* a Gómez Pereira frente a las glorias cartesianas, tema que se convertirá en un tópico a partir de entonces en autores como Denina o Juan Pablo Forner, quien se refiere a Pereira como «Nuestro Gómez Pereira» (*Discursos filosóficos sobre el hombre*. Imprenta Real, Madrid 1787, págs. 184-185), llegando hasta el eminente Ménéndez Pelayo:

Durante la centuria siguiente, la obra del médico de Medina se convirtió, en manos de Benito Jerónimo Feijoo, Carlos Denina, Juan Pablo Forner y otros autores, en uno de los tópicos de los apologistas de la ciencia española. A ello respondió la reimpresión de sus dos libros en 1749. El enfoque citado perduró en la segunda fase de la polémica sobre la ciencia española, durante la cual Marcelino Menéndez Pelayo publicó su famoso estudio sobre la *Antoniana Margarita* (José María López Piñero, *Diccionario histórico de la ciencia moderna en España*, Ediciones Península, Barcelona 1983, volumen 1, páginas 413).

Sin embargo, existe otra vía de reivindicación que ya hemos esbozado aquí. Se trata de la posibilidad de considerar a Gómez Pereira no como español, sino como *portugués*. Esta vía es señalada por Miguel Pereira de Castro Padrao en su *Propugnación*, como ya indicamos, e incluso Feijoo señalaba también la conjetura de que Gómez Pereira fuera portugués (o gallego), probablemente por la propia filiación de su apellido, en la cita que ya incluimos en el Capítulo 1:

He dicho que se debe reputar Descartes caudillo de esta opinión; pues aunque antes de Descartes, Gómez Pereira, Médico de Medina del Campo (que unos hacen Portugués, y otros

Gallego) en el libro que intituló: *Antoniana Margarita*, dio a luz esta paradoja esforzándose largamente a probar que los brutos carecen de alma sensitiva; no tuvo séquito alguno: y su libro, sin embargo de haberle costado, como él mismo afirma, treinta años de trabajo, luego se sepultó en el olvido («Racionalidad de los Brutos», en *Teatro Crítico Universal*, Tomo III, Discurso 9, § II, 10).

De hecho, es muy habitual que a Gómez Pereira se le nombre como Jorge, tal y como señala Luis Vidart Schuch:

Jorge Gómez Pereira (1524), que según unos autores nació en Portugal, y según otros en Galicia, publicó en Medina del Campo, el año de 1554, una obra que lleva por título: *Margarita Antoniana*, donde se halla el silogismo siguiente: lo que conoce es, yo conozco, luego yo soy, repitiendo el hasta ha poco tiempo olvidado razonamiento de San Agustín, un siglo antes de que Descartes escribiese su famoso *cogito, ergo sum*. También Gómez Pereira sostiene en su obra la absurda teoría de los animales máquinas, que después, presentada por Descartes, llegó a ser admitida por escritores cuya elevada inteligencia parece que debía haberles alejado de semejantes dislates (Luis Vidart Schuch, *La filosofía española. Indicaciones bibliográficas*. Imprenta Europea, Madrid 1866, pág. 67).

Vemos que incluso añade entre paréntesis la fecha de 1524 como la propia de su nacimiento, extremo que no confirma el militar y filósofo con ningún dato visible.

Asimismo, autores anteriores al beneditino, como Juan de Ulloa, que «le llama simplemente *gallegus*, o del P. Isla que, en *Fray Gerundio de Campazas*, afirma que “no fue inglés, ni francés, ni italiano, ni alemán, sino gallego por la gracia de Dios, y del obispado de Tuy”, fueron recogidos y transmitidos por Menéndez Pelayo, y desde entonces repetidos de forma bastante monocrorde por los diversos estudiosos de Gómez Pereira» (José Luis Barreiro Barreiro, «Estudios preliminar» a *Antoniana Margarita*, págs. §. 13-§. 14). Además, Barreiro añade las filiaciones de los Pereira portugueses que sirvieron al mando de Juan I de Castilla, es decir, en Aljubarrota en 1385, en la época en que los Trastámara intentaron por vez primera lograr la unidad peninsular:

Y para reforzar el origen portugués del apellido sigue diciendo [Menéndez Pelayo] que había Pereiras establecidos, desde el siglo XV, en Toro y Zamora, y que procedían de los Pereiras portugueses que habían combatido al lado de D. Juan I de Castilla en la batalla de Aljubarrota. De ese tronco derivaban también Juan de Ulloa Pereira (penado en los autos de fe de Valladolid en 1559) y Luis Ulloa Pereira, autor de la *Raquel*, y amigo del Conde-Duque de Olivares (José Luis Barreiro Barreiro, «Estudios preliminar» a *Antoniana Margarita*, pág. §. 14).

Dato sin embargo que es puesto en cuestión por el propio Barreiro señalando que:

Pero las referencias de Menéndez Pelayo, al hecho de que en Aljubarrota había Pereiras portugueses luchando a favor de D. Juan I de Castilla, hay que completarlas diciendo lo mismo, pero de la parte contraria, es decir, de la burguesía de Lisboa, capitaneada por Alonso Paes y Nuno Alvares Pereira, que se rebelan y proclaman a D. Juan de Avis «regidor y defensor del reino», y obtienen en 1385 —ayudados por los ingleses— una sonada victoria (inmortalizada luego para la memoria histórica en el templo-catedral de Batalha) en Aljubarrota sobre las

tropas castellanas. Precisamente, Nuno Alvares Pereira, considerado como estadista, militar y santo, fue la figura más brillante de la historia de Portugal y la más genuina encarnación del alma portuguesa» (José Luis Barreiro Barreiro, «Estudio Preliminar» a *Antoniana Margarita*, pág. §. 16).

No obstante, esta vía, lejos de ser patrimonio de investigadores españoles, ya existía en Portugal antes de que aconteciese esta polémica sobre la *nacionalidad* de Gómez Pereira. En concreto, la consulta a los catálogos de la Universidad de Coimbra nos señalaban que las obras de Gómez Pereira llevaban el nombre de pila «Juan» para renombrar a Gómez Pereira, detalle este extraño, y que puede referirse a la *renacionalización* de la que hablábamos. Véanse aquí las fichas de las obras:

Juan Gómez Pereira, *Antoniana Margarita, opus nempe physicis, medicis, ac theologis...* Methymnae Campi, Guilielmus de Millis, 1554. R-23-2. Pertenece a: Colegio de la Compañía de Jesús de Sevilla.

Juan Gómez Pereira, *Novae veraeque medicinae, experimentis et evidentibus rationibus comprobatae, prima pars...* Methymnae Duelli, Franciscus a Canto, 1558. R-23-3. Notas manuscritas (*Catálogo dos Reservados*, pág. 297, 1151-1152; asimismo, es interesante ver cómo también aparece en el catálogo la obra de Miguel de Palacios, *Obiectiones... adversus non nulla ex multiplicibus paradoxis Antonianae Margaritae, & Apologia eorundem*. Methymnae Campi, Guilielmus de Millis, 1555. R-23-2, en la pág. 464, 1817).

Asimismo, el erudito Diego Barbosa Machado reivindica a Gómez Pereira en su *Biblioteca Lusitana* como pensador portugués de gran brillantez, justo antes de que autores españoles le reivindicquen, para darle importancia frente a Descartes:

Jorge Gómez Pereira. Célebre Doctor de Medicina distinguido en diversas opiniones establecidas sobre la penetrante agudeza de su juicio de los más famosos profesores de aquella arte, siendo acérrimo propugnador de que los animales carecen de discurso, opinión que después siguió el ilustre e insigne Filósofo y excelente Matemático Renato Descartes, como escribe Borrichio entre las Cartas de Tomás Bartolino Cent. 3 n. 85 (Diego Barbosa Machado, *Biblioteca Lusitana, Historica, Crítica e Cronológica*. Tomo II, Officina de Ignacio Rodrigues, Lisboa 1747, pág. 807).

Y también en la siguiente referencia:

Jorge Gómez Pereira. Sus obras tituladas *Antoniana Margarita y Novae, veraeque Medicinae, &c.*, salieron modernamente impresas en Madrid, por Antonio Marín, 1749 [...] El sistema de que los animales eran máquinas, y como tales privadas de alma sensitiva, [...] y que nuestro Pereira atribuía a simpatías y antipatías con los objetos ocurrentes, siempre tendrá [Gómez Pereira] la gloria de ser el primero, que meditó este sistema. Contra él aparecieron diversas inectivas, una de Miguel de Palacios, Doctor de Salamanca, y otra titulada *Endecalogo* impresa en el año de 1556, dos años después de estar publicada la obra de nuestro Pereira, el cual con su respuesta triunfó sobre sus antagonistas (Diego Barbosa Machado, *Biblioteca Lusitana*, Tomo IV (1759), págs. 196-197).

Lo más curioso del caso es que esta reivindicación no es mantenida ya en el siglo XX. Así, en una tesis de licenciatura defendida por Rosaria Calqueiro

Farinha, se afirma que «Si unos le reclamaban la nacionalidad portuguesa, otros afirmaban su origen castellano. En verdad, si autores como los de Hernani Cidade y Cenáculo lo señalaban como portugués, está hoy fuera de duda que Gómez Pereira nació en tierras de España» (Rosaria Calqueiro Farinha, *Gomes Pereira como pensador moderno*. Tesis de licenciatura en Ciencias Histórico Filosóficas, defendida en la Facultad de Letras. Coimbra, 1952, pág. 6). Asimismo, le señala al autor medinense como probablemente originario de los Pereiras que abandonaron Portugal para asentarse en Castilla durante la crisis de 1383 por el cambio de dinastía (Rosaria Calqueiro Farinha, pág. 6), y niega rotundamente los nombres que se le han añadido a Gómez Pereira, tales como «Jorge»: «El problema que durante algún tiempo fue su propio nombre, se encuentra hoy ya resuelto. No se llamaba Jorge como erradamente supusieron algunos ingleses, inducidos tal vez por la abreviatura G. de Gómez; tampoco su nombre de bautismo fue el de Antonio como otros, un tanto arbitrariamente le atribuirán. Ahogando, no obstante, todas las dudas, la latinización de su nombre indica claramente que el autor referido se llamó Gómez Pereira, pues en el latín de su obra aparece en la forma *Gometius Pereyra*, lo que constituye una prueba irrefutable de lo que afirmamos» (Rosaria Calqueiro Farinha, págs. 6-7).

Por lo tanto, la reivindicación portuguesa parece circunscribirse a un ámbito concreto, aquel en el que Barbosa Machado calificaba como «nuestro Pereira» al autor medinense. No olvidemos que ya entonces, en 1759, se había reeditado la Antoniana Margarita, con su reivindicación hispana correspondiente. Sin embargo, ¿no podría existir algún motivo más importante que su linaje portugués para reivindicarle? ¿No es posible que las mismas problemáticas que se planteó Gómez Pereira en el siglo XVI español estuvieran aconteciendo en el Portugal del siglo XVIII, en plena expansión en Brasil? Para comprobar esta hipótesis, será conveniente analizar la situación histórica de Portugal en el siglo XVIII, y de paso también los ámbitos del saber en los que Pereira de Castro escribió su obra original, como contrafigura de la Antoniana Margarita de Gómez Pereira. Labor que nos corresponde realizar en los dos siguientes capítulos.