

MARCELINO RODRÍGUEZ DONÍS

SOBRE LA INTELIGENCIA ANIMAL.  
CRÍTICA A ARISTÓTELES Y ANTICIPACIÓN  
DEL MECANICISMO CARTESIANO  
EN GÓMEZ PEREIRA

I. Los animales no sienten ni conocen

De hecho, la creencia en que los animales emulan la conducta humana, pero sólo de modo superficial y aparente, no es exclusiva de los estoicos. Entre los filósofos modernos que sostienen que los animales no tienen sensaciones, ni pueden formar conceptos universales, se halla el español Gómez Pereira, médico de mediados del siglo XVI, oriundo de Medina del Campo y autor de *Antoniana Margarita* (1554).<sup>1</sup> Para él, si se concediese que el animal es capaz de tener sensaciones, habría que admitir que tiene un alma indivisible y separable, igual que el hombre. El libro de Pereira está, justamente, destinado a demostrar que los animales no sienten ni piensan, sino que se mueven por las *species* de los cuerpos o, en su defecto, por los *phantasmata*. La simpatía o antipatía serían, en última instancia, la causa impulsora de los movimientos animales. Del mismo modo que el ámbar mueve la paja y el imán al hierro, los animales son arrastrados por las especies de las cosas amigas, («*quae nos facultati sensitivae tribuimus, proficisci a quadam sympathia, et antipathia: quemadmodum enim succinum trahit paleas, magnes ferrum; sic mutua animantia trahi a speciebus rerum amicarum*»).

<sup>1</sup> *Antoniana Margarita*, reproducción facsímil de la edición de 1747, con traducción de José Luis Barreiro y Concepción Souto García. Universidad de Santiago de Compostela. Fundación Gustavo Bueno, 2000.

Existe una fuerza en las cosas, por naturaleza, que mueve a algunas de ellas, no a todas; de este modo el animal abre las fauces cuando está ante una cosa amiga y las cierra cuando se halla frente a una enemiga. Si la naturaleza hubiese querido que los animales estuviesen dotados de sensaciones, les hubiese dado también mente, de modo que tendrían almas indivisibles y separables del cuerpo («Quod si natura voluisset sensum mutis dare animantibus, daturam fuisse mentem: at ea sic habitura fuisset animas indivisibiles, eo que a corpore separabiles»). Las acciones de los animales son, según Pereira, semejantes a las de los hombres, pero menos de lo que creemos y, en cualquier caso, se pueden explicar sin necesidad de recurrir a un alma sensitiva, porque, si así fuese, habría que atribuirles también un alma intelectual, ya que el alma material, divisible y mortal, es incapaz de sentir. Hablando con rigor, sólo el hombre tiene, según Pereira, la capacidad de sentir y de pensar (*cogitatio*). No cabe mayor oposición a la tesis de quienes sostienen que los animales están dotados de sensación, pensamiento y sentimientos.

## II. Pereira y Plinio

Uno de los autores de la antigüedad analizado por Pereira es Plinio, del que cita varios pasajes de la *Historia animalium*, aunque su defensa de la inteligencia animal más que admiración le produce risa («Dignus potius ipse admiratione rideri»)<sup>2</sup>. Su intención es demostrar que los brutos carecen de razón, aunque todo parece inclinarnos en sentido contrario: «¿quién, dedicado a la historia natural de los animales, no estaría dispuesto a atribuir más raciocinio a los brutos que a algunos hombres?» («brutis non tribuisset plus ratiocinii, quam aliquibus hominibus?») Diríase, en efecto, que la persecución de la liebre en un cruce de dos caminos (*bivium*) parece evidenciar que la conducta del perro es bastante racional (*valde rationalis*), pues después de olfatear uno de ellas se encamina por el otro inmediatamente. Es posible que tuviera presente en su memoria el pasaje de Sexto Empírico, que ya hemos examinado, aunque allí se habla de tres vías, a fin de reflejar el modo *ponendo ponens* de los silogismos hipotéticos de la lógica estoica. En realidad, son innumerables los autores que han sostenido, en la antigüedad, que el perro es un animal inteligente<sup>3</sup>. Lo mismo han afirmado de otros animales, como las hormigas, tal como refiere

<sup>2</sup> G. Pereira, p. 7.

<sup>3</sup> C. Eliano, *Historia de los animales*, VI, 59, p. 294 de la ed. de Gredos. Se refiere al perro razonador.

Claudio Eliano en VI, 50, donde dice que Cleantes de Aso, el célebre estoico, «contra su voluntad y a pesar de los sólidos argumentos que aducía en contra, se vio obligado a deponer su actitud y admitir que los animales no carecen de raciocinio».<sup>4</sup>

Uno de los ejemplos de Plinio que analiza Pereira es el de los pulpos y la concha<sup>5</sup>. A los pulpos les gustan mucho las conchas, que al tocarlas aquéllos se cierran y cercenan sus brazos, sacando su alimento de su depredador. Las conchas carecen de vista y de cualquier otro sentido, salvo el de alimentarse y huir del peligro<sup>6</sup>, y los pulpos, que están al acecho de las que están abiertas, después de meterles un guijarro (*lapillum*) fuera del cuerpo para que no lo expulsen con sus palpitaciones, se acercan tan tranquilos y les extraen la carne («*polypi ita securi grassantur*»). Ellas intentan cerrarse, aunque inútilmente, porque quedan atrancadas: tanta astucia (*sollertia*) tienen hasta lo más torpes de los animales.

El segundo ejemplo es el de la concha *pina*,<sup>7</sup> que se cría, según Plinio, en lugares cenagosos, hallándose siempre erguida y nunca sin su acompañante, al que unos llaman *pinitero* y otros *pequeña esquila*. La pina se abre a los pececitos ofreciéndoles el interior de su cuerpo privado de ojos. Estos enseguida se le acercan y, cuando su atrevimiento aumenta porque ella se deja, la invaden. Su guía, que está aguardando ese instante, la avisa con un mordisquito y ella, agarrando todo lo que tiene dentro, lo mata y da una parte a su socio. La conclusión de Plinio es: «Por eso me sorprende más que algunos hayan creído que los animales acuáticos no tenían ningún entendimiento.»<sup>8</sup> El comentario de Pereira a estas *historietas*, que Plinio recoge de otras fuentes en la mayoría de los casos, es que resulta ilusorio hablar de pacto y acuerdo («*pactum conventionemque facere*») entre el ladrón y el delator para repartir parte de lo conseguido mediante el engaño.

En tercer lugar, se refiere al pasaje donde se narra la lucha entre los elefantes y las serpientes<sup>9</sup>, que para atacarlos se suben a los árboles cuando se dirigen a los pastizales: «El elefante sabe que la lucha contra las roscas es desigual para

<sup>4</sup> C. Eliano, *Historia de los animales*, VI, 50, vers. de Gredos, p. 288.

<sup>5</sup> Plinio, N. H. IX, 30, p. 286 de la vers. de Gredos.

<sup>6</sup> Pereira omite la huida del peligro.

<sup>7</sup> Plinio, N. H. IX, 42.

<sup>8</sup> La traducción de Barreiro es errónea: «Cada vez me asombro más de haber pensado que ciertos animales acuáticos no tenían ningún sentido».

<sup>9</sup> Plinio, VIII, 12.

él y así busca desplazarlas contra las rocas y los árboles. Los dragones se precaven de esto y en primer lugar entrelazan sus patas con la cola. Aquellos desatan los nudos con su trompa. Estos, por su parte, meten sus cabezas en sus mismas narices y, al instante, obstruyen el paso del aire y desgarran sus partes más vulnerables. Cuando se encuentran de frente, se levantan contra sus adversarios y se lanzan especialmente contra los ojos; así ocurre que a menudo se encuentran elefantes ciegos y consumidos por el hambre y la enfermedad de la tristeza.»<sup>10</sup>

Cita, en cuarto lugar, otro pasaje de Plinio, que, después de referirse a los movimientos instintivos de las hormigas y las abejas, destaca la inteligencia de las cabras y su sociedad familiar, así como su reproducción y su conocimiento de ciertos remedios para la curación de sus ojos; pero lo más importante se halla en este pasaje: «la inteligencia de este animal la ha testimoniado Muciano, tras comprobarla él mismo: al encontrarse de frente dos de ellas en un puente muy estrecho, como su angostura no les permitiese darse la vuelta ni su longitud recular a ciegas en tan poco espacio, mientras fluía por debajo una rápida torrentera, una de ellas se tumbó y así la otra pasó pisando por encima de ella».<sup>11</sup> Desde luego Plinio no presta crédito al bulo de que las cabras respiraban por las orejas o que siempre tenían fiebre, lo que ya había negado también Aristóteles<sup>12</sup> y después Varrón y Eliano.

En quinto lugar, se refiere a un texto de Plinio en el que habla la clemencia del león de Getulia,<sup>13</sup> lo que Pereira rechaza diciendo: «pues de ser así, lo normal sería que siempre se mostrasen clementes ante los ruegos, lo que no su-

<sup>10</sup> Plinio añade otra explicación, no recogida por Pereira: los elefantes tienen la sangre muy fría y las serpientes les atacan en verano, ocultas en el agua, cuando se acercan a beber. Se enroscan en su trompa y les muerden en las orejas, el lugar más indefenso. Los dragones les chupan toda su sangre, pero mueren aplastados por el peso de los elefantes al caer sobre ellos.

<sup>11</sup> Plinio, N. H. VIII, 50, p. 207 de la vers. de Gredos.

<sup>12</sup> Aristóteles, H. A. I 11, 429 a 13.

<sup>13</sup> Plinio, N. H. VIII, 16, pp. 138-139 de la vers. de Gredos: «De entre todas las fieras sólo el león siente piedad por los que le imploran, perdona a los que se postran y, cuando se enfurece, ruge contra los hombres más que contra las mujeres y no lo hace contra los niños, si no tiene mucha hambre. Libia cree que captan el significado de las plegarias; ciertamente he oído de una cautiva que regresó de Getulia, que había mitigado el ímpetu de muchos de ellos en las selvas, atreviéndose a decirles, mientras conversaba con ellos, que era una mujer fugitiva, débil, que suplicaba al animal más noble de todos y rey de los demás, presa impropia de su gloria». Plinio añade que «sobre esto las opiniones están divididas.»

cede. Lo que aconteció, aparte de otras circunstancias, es que el león estaba ahíto»<sup>14</sup>.

En sexto lugar, cita de nuevo a Plinio a la hora de explicar cómo los brutos se mueven de modo natural. Las escolopendras, similares a los ciempiés terrestres, «vomitan todas las entrañas hasta que expulsan el anzuelo; después se las vuelven a tragar»<sup>15</sup>. Plinio se refiere también al *glanis*, que es aún más cauto que la zorra de mar y muerde el anzuelo por detrás y no se lo traga, aunque lo despoja del cebo. Basándose en el comportamiento de la escolopendra o en la escena de caza del gato y del ratón, tan bien descrita por él, Pereira señala que algunos creen, equivocadamente, que los animales sienten: «No se puede negar que este pez, si siente lo que hace, presenta abundantes y provechosas consecuencias lógicas («non paucas, nec malas consequentias piscis hic inferre tenetur»): He tragado el anzuelo, por consiguiente estoy a punto de ser capturado por el pescador. En segundo lugar, nada que haya sido tragado tiene un apéndice en otro lugar fuera de la boca y que pueda ser expulsado sin molestia por ésta, pero este anzuelo (*hamus*) ha sido tragado por mí y tienen apéndice, luego debo expulsarlo vomitando. Tercero, expulsado el anzuelo y el cebo que había sido espetado en él, fácilmente, sin devorar el primero, podré tragar la carnada, una vez separada de éste; por consiguiente, se puede tragar ésta». Uno podría pensar, según Pereira, sin tener en cuenta otras consideraciones, «con cuánta facilidad podría creerse que ese animal no sólo está dotado de razón, sino también de una aguda inteligencia» («quam facile id non tantum ratione praeditum, sed acri ingenio dotatum existimandum est»)<sup>16</sup>. Lo mismo se podría decir del felino, «pero en mi opinión no hay nada más insensato que este modo de pensar («quo (meo iudicio) nihil dementius»))».

Volviendo de nuevo a Plinio, Pereira cree que es un epicúreo (*Epicureum Plinium*)<sup>17</sup> que niega la inmortalidad del alma, a pesar de que cuenta la leyenda de Hermótimo de Clazomenes y de Gabieno, miembro de la flota de César. Plinio, según él, se contradice al hablar, por una parte, de cómo las almas viven separadas del cuerpo y, por otra, negar la inmortalidad; pero Plinio ad-

<sup>14</sup> G. Pereira, pp. 47 y 49.

<sup>15</sup> Plinio, N. H, IX, 43, p. 324 de la vers. de Gredos. Realmente la noticia sobre la escolopendra se halla en H. A, X, 36, 621 a, p. 525 de la vers. de Gredos: «El animal llamado escolopendra de mar, cuando se ha tragado el anzuelo, vuelve hacia fuera las partes interiores de su cuerpo hasta que lo ha expulsado; luego invierte de nuevo estas partes. Las escolopendras de mar acuden al olor de la gras igual que las de tierra.» Cf. Eliano, VII, 35.

<sup>16</sup> G. Pereira, p. 48.

<sup>17</sup> G. Pereira, p. 288.

vierte al final del pasaje citado por Pereira que su tarea es hablar de las obras de la naturaleza, no de portentos: «También hay ejemplos de apariciones después de la sepultura, sólo que estamos tratando de las obras de la naturaleza, no de los portentos».<sup>18</sup> Resulta curioso que Pereira sostenga en esta ocasión que «la inmortalidad del alma se colige de los milagros, encantamientos, prodigios, adivinación del futuro, y adivinación de los sueños. Y para convencer al epicúreo Plinio con sus propios escritos presento lo que éste ha escrito sobre Gabieno, sin entrar en el prodigio de Hermótimo, que, según refiere, habiéndose separado su alma del cuerpo, anduvo errante durante un intervalo de tiempo, y, vagando por la tierra anunció muchas cosas que no podía ser conocidas sino por alguien presente; entre tanto su cuerpo estaba medio muerto, hasta que quemándolo unos enemigos suyos, quitaron al alma, por así decir, la funda para su regreso.» Los soldados de Pompeyo casi le desprenden el cuello del tronco a Gabieno, que moribundo pide que acuda Pompeyo o alguno de sus amigos porque tiene que comunicarle un mensaje que le han transmitido para él los dioses del infierno. Cuando los enemigos acuden, les dice que a los dioses infernales les complacían las empresas de Pompeyo y que le sucedería lo que había deseado; que se le había ordenado anunciar esto y que la prueba de la veracidad sería que, en cuanto hubiera cumplido el encargo, él expiraría. Y así sucedió.

Pereira en esta ocasión echa mano del manido argumento de que el hombre aspira de modo natural (*naturaliter*) a la felicidad eterna (*beatitudinem que est aeterna*) y que esa aspiración no puede ser frustrada, ya que todos los agentes actúan por un fin, al que tienden de modo natural, bien individualmente o a través de la especie; de donde se deduce la prueba de la perpetuidad (*ratio perpetuitatis colligitur*) o inmortalidad del alma. También de la espontánea obediencia de los animales o de la violencia del hombre contra el hombre mismo se infiere, según él, la misma conclusión. ¿De qué le serviría al hombre dominar a los animales por un tiempo infinitamente pequeño, comparado con la eternidad, si le aguardase el mismo futuro que a ellos, a no ser que, al morir,

<sup>18</sup> Plinio, N. H., VII, 52, pp. 90-93 de la vers. de Gredos. Además de los relatos sobre Hermótimo y Gabieno, Plinio se refiere a la leyenda de Aristeas de Proconeso, cuya alma salió de su boca en forma de cuervo. También cuenta la leyenda que circulaba sobre Epiménides de Cnoso que, «siendo un muchacho, cansado por el calor y el camino, se quedó dormido en una cueva durante cincuenta y siete años y, al despertarse como si fuera el día siguiente, se extrañaba del cambio de aspecto de las cosas, cayendo después sobre él la vejez en igual número de días; a pesar de ello, sin embargo, vivió hasta los ciento cincuenta y siete años.»

fuese oprimido por una tristeza mayor que si hubiese sido creado para ser oprimido por los brutos? Entonces, para liberarse del yugo bestial, preferiría la muerte antes que la vida.

Otro argumento en pro de la eternidad del alma se deduce, según Pereira, de que el cielo mismo y los astros, seres eternos, están al servicio del hombre. La corruptibilidad del alma será algo ajeno a la verdad, desde el momento en que existe un cielo eterno e incorruptible a su servicio. Por tanto, concluye Pereira: «afirmar, como hace Plinio, que la muerte humana es un bien, una vez supuesto que tanto el alma como el cuerpo, cuando morimos, se consumen, es la opinión de un loco» («Dicere humanam mortem pretiosam esse, supposito tam animam quam corpus interire, ut Plinius ratus est, furientis sententis est»)<sup>19</sup> Más aún: «Y en esto Plinio sería cogido en mentira, porque al escribir sobre el alma, negando que ésta pueda subsistir después de la muerte, dice que es imposible su inmortalidad porque no hay cuerpo alguno que pueda acompañar a la materia del alma, y que falta la parte donde se produce la facultad de pensar, la visión, la audición, y el tacto e incluso el lugar para las innumerables almas de los hombres muertos. ¡Como si el alma tuviera materia corpórea que necesitase de un cuerpo humano para entender, o como si ocupase un lugar, al igual que los seres extensos! Y este hombre, desconocedor de los temas especulativos –como los que ocurren al alma después de la muerte– no podía entender, según sus palabras, que estas cosas le hubieran ocurrido a Gabieno.»

Pereira insiste de nuevo en otra supuesta contradicción de Plinio, que afirma que Dios no puede darse muerte aunque quiera, mientras que la naturaleza imperfecta del hombre tiene el consuelo del suicidio, que es el mayor don que concedió al hombre en tantas calamidades de la vida. Dios no puede premiar a los mortales con la eternidad, ni resucitar a los muertos, ni muchas otras cosas. Según Pereira, la incongruencia de Plinio consiste en que después de haber hecho una loa de la naturaleza, de su destreza (*solertia*) y de su previsión (*providentiam*), resulta que ahora, inconsciente (*inconscious*), la censura porque al crear al hombre se ha vuelto loca («et delirare ipsam, conficiendi hominem fatetur»). El finalismo de Pereira le lleva a formularse esta pregunta más bien retórica: «¿No es incongruente que la naturaleza haya fabricado un compuesto tan artificioso y casi divino en el útero («ut quid nempe tam artificiosam, ac prope divinam compositionem in utero fabricasset»), y lo haya nu-

<sup>19</sup> G. Pereira, p. 287.

trido, y que después de ver la luz le suministrase tanta abundancia de comida (hierbas, trigo, cuadrúpedos, peces, aves) a quien acontece dichosamente morir, privándolo de la respiración vital hasta corromperse («illi genuisset, cui obire, et auram hanc vitalem destituire, quin denique infectum esse»), como él mismo dice?»

Si los animales tuviesen, como nosotros, sensaciones y participasen de la inteligencia, como algunos de los ejemplos de Aristóteles, Plinio y otros suponen, habría que sostener que los hombres actúan por doquier de una forma inhumana, violenta y cruel («inhumanum saevum, ac crudele, fieri ab hominibus passim concedendum est»). Incluso se podría decir que ha desaparecido la bondad de la naturaleza («Bruta si sentirent universae naturae benignitas aboleretur») <sup>20</sup>. La fiesta de los toros sería una muestra de crueldad: «pues 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 vergonzosas, incluso pareciendo que la bestia pide la libertad con sus suplicantes mugidos».

Muchos filósofos expertos e inexpertos han sostenido, según Pereira, que los animales se ocupan del destino de sus almas después de la muerte, a la que temen y tratan de evitar por todos los medios en la misma medida que los hombres. Esta sería una de las absurdas consecuencias derivadas de los filósofos que sostienen que los brutos sienten como nosotros, los hombres. A la misma ridícula conclusión llegan los que afirman que los brutos están dotados del poder de la adivinación. En realidad, la mayoría de los filósofos ha sostenido que los hombres son como los animales y que, en consecuencia, no sobrevivían a la muerte del cuerpo. No se trata, según éstos, de que los animales tengan un alma inmortal como los hombres, sino de que los hombres tienen un alma mortal como los animales.

Que las cosas sean como parecen no está demostrado por el alma racional. ¿Cuál es la verdadera causa de los comportamientos supuestamente inteligentes de los animales? Los expertos en la historia natural de Aristóteles, recogida en los libros anteriores al *De anima*, y los médicos saben que, diluido en el semen del macho (*semine maris*) <sup>21</sup>, hay un espíritu creador (*spiritum genitivum*) que se manifiesta en diversas obras y que supera la sabiduría humana (*pruden-*

<sup>20</sup> G. Pereira, p. 8.

<sup>21</sup> Barreiro traduce: «spiritum genitivum apellant, semini marium involuto tot», por «espíritu creador contenido en el germen de los mares.» (Es evidente que se trata de un error y que se ha de traducir: «espíritu creador contenido en el semen de los machos.»)



*tiam humanam*), hasta el punto de ser consideradas sus operaciones como si fuesen producidas por la divinidad (*divinitatis opera*). A aquel vapor, llamado espíritu genital («vapori illi appellato genitali spiritu»), lanzado hacia la vulva por el macho, ningún físico le concede capacidad sensitiva (*vim sensitricem*). Luego es una locura afirmar que el espíritu incluido en el semen del macho tiene la facultad de sentir («insanum enim esset in maris semine spiritum inclusum facultatem sentiendi habere»), ya que éste no siente si se le pincha ni presenta el aspecto de un animal, si sufre una herida. ¿Qué es lo que hace que el espíritu encerrado en el semen del hombre, del caballo o del felino, ejecute tantos y diversos movimientos como se ven en los animales mientras cazan o huyen de la muerte, sin ninguna facultad de sentir? Algunos creen que eso es producido por la causa primera, con lo que Pereira está de acuerdo («causam si tu primam esse dixeris concedam»), o por la inteligencia que no hierra («intelligenceam quandam non errantem»), lo que no parece compartir, o por una fuerza oculta (*occultam vim*), lo que admite, y, finalmente, por una causa concurrente a la generación de los animales («causam concurrentem ad generationem animalium»), denominación ajustada porque nos informa de cómo se generan los movimientos de éstos<sup>22</sup>. Pereira comparte la teoría de aquellos que consideran que el semen es el resultado de la nutrición, por eso dice que el espíritu engendrador, dotado de alma sensitiva, se halla en la tierra («terrae inesse spiritum genitivum, anima sensitiva praeditum»), pero no tiene la capacidad de sentir hasta que no adquiere los instrumentos idóneos, lo que no acontece hasta que el fruto sacado de la tierra por el hombre, o comido por el bruto, se dirija al nervio del animal. Entonces, ese corpúsculo al que se denomina espíritu («corpusculum illud, appellatum spiritus»), sin ningún sentido (*sine ullo sensu*), configura las partes del animal.

Tanto los hombres, en general, como los brutos ignoran las causas por las que se produce la nutrición, y de qué modo los alimentos son convertidos por el hígado en sangre y cómo es necesario que se produzca la evacuación por el

<sup>22</sup> G. Pereira, pp. 48- 49. La traducción que Barreiro hace de este pasaje confunde *mare-is* (mar), con *mas maris* (macho). Por eso traduce ininteligiblemente: «Algunos físicos atribuyen a aquel vapor, llamado espíritu crador, lanzado por el mar a la vulva, la facultad sensitiva». El mismo error lo sigue manteniendo en otros muchos lugares, por ejemplo en la p. 132: «Y numerosos animales sin que haya ninguna unión proceden de los mares y de las hembras». Otro error muy notable es el de la p. 139: «restat igitur ut mens sola extrinsecus accedat, ea- que sola divina sit» («Así pues, únicamente falta que la mente acceda alo extrínseco y que ésta sea solamente divina»). Lo correcto sería traducir: «Por tanto queda que sólo la mente viene de fuera y que sólo ella es divina».

intestino, donde se absorben los últimos elementos mediante los jugos digestivos en las partes más blandas. De aquí se deriva la existencia de movimientos en los animales y en los hombres de los que no son conscientes. Los movimientos de la escolopendra, de los felinos, del león de Getulia, o del que lamió los pies de Mentor de Siracusa para que le curase la herida producida por una espina clavada en la pata, o de aquel otro que seguía a Elpides de Samos con las fauces abiertas por tener un hueso entre sus dientes, para que le curase, y otros muchos por los que se puede ver que los brutos se pueden comportar de manera inusitada, no nos permiten concluir que los irracionales sean conscientes de lo que hacen, ya que estas actitudes son el resultado de una fuerza natural y no intelectual («ut ab his, qui sciunt, et sentiant ea, quae fiunt expedire illis, sed vi quadam naturali, et non intellectrici effectos»)<sup>23</sup>. Mediante esta fuerza natural se curan los hombres y los animales, aunque no ignoramos que la mayoría desconoce que la salud es el resultado de una causa sabia que gobierna y regula las facultades digestivas, conjugando admirablemente la función de la bilis con los otros jugos y humores sobre la boca del vientre y de los intestinos.

Frente al finalismo de esa causa inteligente, algunos proponen el azar como causa de la disposición de los órganos y de las funciones corporales. De modo que para Empédocles, Demócrito y Epicuro es la selección natural la que determina los caracteres que sobreviven. Pero acudir al azar para dar razón del orden es, dicen algunos, lo mismo que pretender que se forme una página de la *Iliada* lanzando una y mil veces al azar las letras del alfabeto griego. Otros filósofos prefirieron hablar de un alma del mundo, término con el que denominan la inteligencia universal o las diferentes inteligencias, presentes en cada parte del universo y que se encargan de la formación de las crías y de los movimientos de los brutos. Todos estos movimientos parten del cerebro y son guiados por la causa universal, «que crea y configura al bruto dotándolo de su forma sustancial, así como también, se le enseñan por la citada causa extrínseca, extraídas las especies de los objetos, unos movimientos u otros» («ac prout suae formae substantiali expedit, sic alii et alii motus ab illa causa extrinseca docentur»)<sup>24</sup>. La inteligencia dotó a los brutos, y a los humanos, de gestos y movimientos, obligándolos a realizar cosas que no entienden («Merito ergo praefatos nutus, gesticulationes, et motus intelligentia, quae cogit bruta ea

<sup>23</sup> G. Pereira, p. 50.

<sup>24</sup> G. Pereira, p. 51.

facere, quae non intelligunt, ipsis indidit»<sup>25</sup>. Podríamos ser presa del perro si no prestamos atención a su ladrido, o del león si no sabemos interpretar sus rugidos, o del toro, con los movimientos de su cabeza. Si el hombre no es capaz de interpretar estos gestos de dolor o de hambre de los animales, se producirían grandes e irremediables males. Nadie ignora cuántos males inflige una naturaleza irracional («quantis incommodis natura irrationalis vexaretur, nullus est qui ignoret»).

### III. La antropología de Gómez Pereira.

La mayoría cree hallar la verdad en los temas físicos cuando ve refrendadas sus opiniones en Aristóteles, cuyo pensamiento –según una larga tradición recogida por Pereira– es a propósito oscuro y puede ser empleado para defender una cosa y su contraria («dum Aristotelem sibi faventem dixerint: inmemores, quam leviter adversi etiam in suas partes eundem trahere valeant, ipso adeo obscure ex professo scribente, ut duci in utramvis partem idem contextus facillime possit»). Según Pereira, «la mayoría de los que filosofan tan pronto como oyen una opinión suya, parece que se les hubiera comunicado desde el cielo («ut statim quo ullam sententiam Aristotelis audiverint, sic fidem illi adhibeant, ut si e caelo nuntiatum ipsis esse»).

Fue, pues, el hombre más sabio de todos los filósofos («Homo enim fuit, et inter philosophos doctissimus») y de agudísimo talento, pero que pudo equivocarse («sed qui potuit labi») –de lo cual me asombro en cierto modo–, ya que me incomoda mucho que no escribiera de modo más transparente y con mayor claridad («quod non expresius, illustriusque scripserit»), y es que alguna vez se equivocó («quam quod nonnunquam fuerit deceptus»), pues de lo contrario no habría dejado a sus descendientes tan confusos».<sup>26</sup> Otras veces dice que la oscuridad de los escritos aristotélicos puede deberse a los editores de su obra.

Respecto de los brutos, algunos piensan que tienen las mismas sensaciones que nosotros y que ven, por ejemplo, lo mismo que nosotros; de modo que si pudieran hablar, llamarían *albo* o blanco a lo que nosotros denominamos tal. Otros, en cambio, reflexionando sobre los actos de los sentidos externos, piensan que los brutos no son igual que los hombres, pues no pueden ver lo mismo cuando ven, ni sentir que sienten cuando sienten («nequeunt enim ipsa videre, cum vident: sentire se sentire, cum sentiunt»). Pereira manifiesta su

<sup>25</sup> G. Pereira, p. 52.

<sup>26</sup> G. Pereira, p. 142.

independencia frente al peso de la autoridad, incluida la Aristóteles y la de ciertos teólogos «que sostienen que algunos brutos razonan con razones particulares, y de ahí deducen que no sólo los hombres difieren de ellos en el razonamiento, sino en el conocimiento de lo universal puro, que sólo compete al hombre» («Verum cum sciam non defuisse ex theologorum numero aliquos, asseverantes etiam ratiocinari aliqua bruta, particularesque rationes habere, indeque inferant, non ex hoc solum homines a brutis distingui, sed alio quoddam proprio modo, puta cognitione universalis, quo dono humanus intellectus dotatus fuit»)<sup>27</sup>.

Cuando se define al hombre como animal racional, la razón no sólo debe ser entendida como la diferencia específica entre ambos, sino que, según Pereira, es «la fuerza de la mente capaz de distinguir o de unir, por la que el hombre difiere de los animales superándolos y mandando sobre ellos» («Ratio est vis animi, distinguendi, ac conectandi potens, qua a caeteris animalibus homo distinguitur, iisque praepollet, atque imperat»). Los animales no conocen, según Pereira, el universal de ningún modo («brutis minime universale cognoscentibus») y, en consecuencia, no pueden razonar. Sólo si los brutos fuesen capaces de sentir, razonar y entender lo universal, serían semejantes a nosotros («si bruta nobiscum paria in sentiendo essent, etiam in ratiocinio, et universalia intellegendo, futura nobis simillima»).

Pereira es consciente de la novedad de sus tesis y cree que los doctos no pueden objetarle nada con fundamento. El vulgo ignorante tiene disculpa, pero los que dudan de la veracidad de sus enseñanzas, porque, según dicen, son algo desconocido con anterioridad, no tienen justificación: «¿Quién de nosotros no sabe que los indios occidentales fueron descubiertos por algunos de los nuestros hace 60 años, cuando antes no se conocían, y hallados en tal estado de ignorancia que no entendían el uso de las letras, según se desprende de las declaraciones de quienes han estado junto a ellos? Incluso, la enfermedad denominada *gálica*, que irrumpió entre nosotros por la misma época, no había sido descrita anteriormente en ninguno de los libros sobre medicina. Sin embargo, cuando se conoció, fue divulgada por centenares de escritos.» Su independencia y la seguridad en sí mismo le llevan a criticar la doctrina aristotélica, porque está seguro de que es errónea: «No es extraño que Aristóteles se equivocara en las cosas que le achaco. También he censurado a los que han desdeñado examinar con atención las sensaciones de los brutos, porque casi

<sup>27</sup> G. Pereira, p. 3.

todos dan por seguro que aquéllos sienten, lo que acarrea muchos inconvenientes. El examen de este hecho, al indagar sobre la inmortalidad del alma por razones naturales, me ha ofrecido una visión distinta de la de la mayoría. Estoy seguro de que cuando tú (Palacios) lo hagas, prestando atención a este viejo, pensarás como yo». Las críticas del teólogo salmantino Palacios a su obra le parecen carentes de todo fundamento y ancladas en el aristotelismo escolástico, además de que no hacen la más mínima referencia a la observación de la naturaleza, que él, como médico, viene estudiando desde hace más de una treintena de años.

Su independencia respecto al pensamiento de los demás filósofos queda más patente aún en este pasaje: «Yo no desprecio a los estoicos, ni a los académicos, ni menos aún a los peripatéticos. Lo que ocurre es que por ciertos argumentos, y por experiencias que los corroboran, disiento de algunos de sus falsos principios. Para que no se me pueda reprochar que mi talento cae en tierra baldía, doy a conocer mis razonamientos con la esperanza de recibir vuestro beneplácito, doctores, y con el afán de descubrir una innumerable progenie para la verdad («*aucupaturum innumeram sobolem veritati*»). Si alguien afirma que ello es alardear de orgullo, quiero que todos sepan que, mientras no encuentre al que pueda oponerse con razones sólidas a mis razonamientos, me jactaré mientras viva».<sup>28</sup> ¿En qué discrepa de los demás filósofos? Su respuesta es: «Pues así como Belerofonte dio muerte a la quimera de Licia, yo destruyo las quimeras y ficciones de los universales, de los actos del alma distintos del alma misma, de las especies inteligibles, de la ficción de la materia y de otras mil arrancándolas de raíz» («*sic ego chimericas ficciones universalium, actuum animae distinctorum ab ipsa anima, specierum intelligibilium, fictae materiae*»)<sup>29</sup>.

A veces parece soberbio y altanero, como se constata cuando le dice a Palacios: «si una vez que hayas leído todo lo que he escrito, no has cambiado de opinión, te ruego que me releas, y que me vuelvas a leer. Pero no como si leyeras ficciones, o como si nuestros pensamientos fueran meras tonterías, sino como quien lee a alguno de los eruditos doctores a cuya lectura asiduamente te dedicas. Sobre todo, para que te convenzas de que es verdad todo lo que he dicho.»<sup>30</sup>

<sup>28</sup> G. Pereira, p. 320.

<sup>29</sup> G. Pereira, p. 320.

<sup>30</sup> G. Pereira, p. 354.

En la respuesta a las críticas de Palacios reitera su afirmación de que los brutos carecen de sentido («Diximus enim, et iterum asseveramus, bruta sensu carere»), es decir, no tienen ninguno: «tú, aunque sin éxito, intentas refutar el argumento con el que yo he probado, demostrándolo, que si los brutos percibieran las cosas extensas, tendrían almas indivisibles» («quod si bruta viderent quanta, animas indivisibiles essent habitura»). Y añade a continuación: «Es evidente que yo no he atribuido a los brutos sentido externo. Y aun suponiendo que lo mostrasen, les habría negado el sentido humano. De lo contrario, se podría afirmar con razón que yo habría perdido el juicio...En nuestro escritos nunca hemos manifestado que los brutos no se mueven hacia algunas cosas, que evitan otras, que unas veces aúllan, que otras gimen, que con frecuencia gesticulan. Todo esto lo percibimos con los sentidos (...). Afirmando que los movimientos de los brutos, y cualquiera de las acciones que se manifiestan en ellos, no los producen cuando ven, o cuando oyen, o cuando saborean, o por medio de cualquier otro sentido externo o interno con vida –y suficientemente alterados– sino que se originan por las especies de los objetos inducidas en sus órganos (semejantes a nuestros sentidos) ante la presencia de cosas a seguir o a rechazar, o por los *fantasmas* cuando están ausentes» («quod ego attestor, firmissimis rationibus probo, hoc est, illos motus brutales, et quicumque alii in eisdem visuntur, non fieri a brutis videntibus, aut audientibus aut gustantibus, seu per alium sensum exteriorem, seu interiorem vitaliter sensisice immutatis, sed vel ab speciebus objectorum inductis in eorum organis, nostris sensibus similibus, cum praesentia sunt sequenda, vel fugienda, vel a phantasmatis cum haec absente) la objeción de que los brutos recuerdan los hechos pasados y que el perro, por ejemplo, manifiesta con gestos, que recuerda a su dueño y mueve la cola en señal de alegría, Pereira responde que, al carecer de alma indivisible e inmutable, los movimientos de los animales se deben a los fantasmas, que «son corpúsculos configurados de una manera determinada, albergados en la parte posterior del cerebro («phantasmata esse corpuscula certo modo determinata, quae asservantur in posteriori parte cerebri»), y que al dirigirse hacia la parte anterior del mismo la modifican produciendo el movimiento de los miembros, puesto que el objeto que una vez los produjo se hace presente, en este momento, en algún órgano sensitivo externo. Pero estos fantasmas, como las demás partes del cuerpo, se debilitan y se restablecen, y no tienen

<sup>31</sup> G. Pereira, p. 321.

siempre el mismo vigor de representación, sino que, como comprobamos, se van debilitando. Así pues, éstos, conservados durante largo tiempo en el occipio del perro, cuando su dueño está presente se desplazan hacia la parte anterior del cerebro, donde sin actuar cognoscitivamente, como ocurre en los hombres, sino mediante una fuerza oculta en la parte en la que se originan los nervios que mueven las piernas y el cuerpo del animal, hacen que el mismo gesticule» («Haec ergo observata a multo tempore in occipite canis, praesente domino, moventur ad partem anteriorem cerebri, ibique afficiendo non cognitive, ut in hominibus, sed occulta vi, partem illam, a qua mediate originantur nervi moventes crura, et corpusculum canis, gesticulari eundem efficiunt»).<sup>32</sup>

Volviendo de nuevo al conocimiento atribuido a los animales, Pereira sostiene que no tienen sensaciones, porque quien siente es el alma racional exclusivamente. No sirve de nada acudir al sentido común, considerado, erróneamente, una facultad orgánica situada en la parte frontal del cerebro. Es el alma racional la que coordina los datos que a través de los sentidos llegan a él, que es, en última instancia, aquello por lo que el alma ve, huele, toca, saborea, se enfada, etc.<sup>33</sup> Se dice, además, que las voces humanas son entendidas cuando se concibe no sólo el sonido y el concepto, que tienen un significado convencional, sino cuando se entienden las cosas tal como son. Luego lo que se entiende, no se conoce formalmente por medio de la sensación externa o interna, sino que a partir de la noción del significado de la voz oída, se concibe otra cosa distinta de la voz («Itaque ibi etiam quod intelligitur, per nullam exteriorum neque interiorum sensationem formaliter cognitum est, sed ex notione significati vocis auditaе, alia res distincta a voce intelligitur»).

<sup>32</sup> G. Pereira, p. 287.

<sup>33</sup> Esta teoría ha sido sostenida, parcialmente al menos, por Cicerón, *Disputationes Tusculanae*, I, XX, 46: «Es preciso decir ahora que no es con los ojos con lo que nosotros percibimos lo que vemos, pues no hay ningún sentido en el cuerpo («neque est enim ullus sensus in corpore»), sino que, como enseñan los físicos y los médicos que han puesto al día lo concerniente a estos órganos, nosotros tenemos por así decir conductos perforados desde la sede del alma (*sede animi*) hasta los ojos, las orejas, las narices. Por eso sucede que, cuando estamos preocupados por una idea (*cognitione*) o impedidos por una enfermedad, ni vemos ni escuchamos, aunque nuestros ojos y oídos estén abiertos y en buen estado, de forma que es fácil darse cuenta de que es el alma la que ve y escucha, y no esos órganos de los que se puede decir con razón que son las ventanas del espíritu, por medio de los cuales éste no puede sentir nada, sino que actúa y está presente» («animum et videre et audire, non eas partis quae fenestras sint animi, quibus tamen sentire nihil queat mens, nisi id agat et adsit»).

Resulta evidente que los brutos no pueden captar el significado de las palabras («Quo manifeste constat, bruta voces, ut significativas nullo modo posse perciper»), pues de lo contrario habría que afirmar que son inteligentes, ya que entender es pasar de una cosa conocida a algo diferente de ella («Quia ea intelligere neccessario diceremus: id enim, ut retuli, intelligere est, cum ex cognitione unius rei aliud ab ea re nota cognoscitur»). Tampoco es cierto, como cree el vulgo, que los brutos conocen mediante gestos (nutibus), ya que si fuera así, entenderían, pero eso sólo corresponde a la facultad intelectual («quod animae intellectivae tantum convenit»)<sup>34</sup>. El que entiende es aquel que, por ejemplo, una vez vistos la luna y el sol, concluye mediante la razón que sus tamaños son diferentes de lo que los sentidos testimonian («Ut intelligere dicitur, quia visa luna, aut sole, alterius magnitudinis esse cognoscit, quam visu dijudicadiri poterant, quia ratione aliud assequitur, quam visu discernatur»)<sup>35</sup>.

Pereira parece ser consciente de la debilidad de su recurso a fuerzas desconocidas para explicar la diferencia entre el comportamiento de los brutos y el del hombre, que se mueve, según dice, libremente y con un conocimiento anterior: «Si alguien me pregunta por qué no otorgo la misma causa a los movimientos humanos que a los de los brutos, le respondo que sería una insensatez creer que existe otro motivo para nuestros movimientos que aquel del que es consciente cada uno. Y puesto que la experiencia nos demuestra que el hombre se mueve con movimientos voluntarios debidos a un conocimiento anterior, no les otorgamos la misma causa que a los de los brutos, a quienes se les ha negado la facultad sensitiva con razones ciertas y con experimentos, como hemos demostrado» («Dico quod insanientis esset, opinari aliam esse causam motus nostri, quam eam, de qua quivis conscius est. Et cum nos experiamur a cognitione praecedente moveri motibus voluntariis hominem, ideo illam non reddimus causam, quam in brutis, quibus denegatam esse vim sensificam indubitatis rationibus et experimentis probavimus»).

Los argumentos de Palacios, basados en el libro tercero del *De anima* de Aristóteles, no tienen, según Pereira, ningún valor y es como si atacara con lana los muros ilíacos («lana iliacos muros oppugnaris») o intentaran convertir en manteca blanda el hierro, porque se refutan en pocas palabras: «La naturaleza ha querido distribuir los vivientes en tres categorías («placuisse naturae inter orbis viventia tres gradus constituere»). La inferior sólo tiene vida vege-

<sup>34</sup> G. Pereira, p. 97.

<sup>35</sup> G. Pereira, p. 97.



tativa, la superior corresponde a los que tienen a la vez facultad racional y sensitiva («*quae simul rationalem et sensitivam habent*»). En medio están aquellos que, además de ejecutar movimientos con órganos sensitivos y móviles, imitan las partes con las que sentimos y nos movemos («*medium illorum, quae in motibus, et organis sensitivis, et motivis aemulantur partes, quibus sensimus, et movemur*»)<sup>36</sup>. Para Pereira, «las bestias son semejantes a las piedras y a los troncos cortados en lo que respecta a la facultad sensitiva» («*bestias ipsas lapidibus et truncis quibusdam in sentiendo par<e>es esse*»).

La tesis del teólogo salmantino Palacios es que la experiencia nos dice que los brutos sienten, pero la réplica a Palacios es contundente: «Es una locura pensar que el común de los hombres cree que es verdad que el perro mueve la cola al ver a su señor...Hablar de la sensibilidad de los brutos es una decisión más propia de locos que de imprudentes, porque es tan inútil la ficción de los que afirman que los brutos sienten, como vana la de los que dijeran que la licuación de la cera o el endurecimiento del lodo no se deben a la acción del sol.» Atribuir los movimientos de los animales a la especie, la sensación y el apetito («*speciem, sensationem, appetitionem*»), es vano, ya que es suficiente que sólo una especie diferente sea la causa de los diversos movimientos en el bruto dispuesto del mismo modo, ...igual que por un accidente que emana del imán hacia el hierro, éste se mueve hacia aquél, o se aleja, por otro accidente» («*cum sola species diversa sufficiat diversorum motuum causa est in bruto eodem modo disposito, aut eadem in ipso eodem modo disposito. Sicut quodam accidente emanante a magnete in ferrum movetur ferrum magnetem versus, et alio fugit eundem*»)<sup>37</sup>.

Ya que los animales carecen de libre albedrío («*Bruta enim electionem non habent*»), sus movimientos vitales son ejecutados de modo natural («*quod naturaliter vitaliter hos motus haec animalia exequantur*»). Así, cada ave construye su nido de una manera, las golondrinas en las casas y no en los árboles, los vencejos en las oquedades de las torres y no en la cima, como las cigüeñas. De modo natural, en otoño, emigran, sin que nadie las dirija, las golondrinas que acaban de nacer («*hirundines universas nuper natas, nullo duce, versus meridionalem plagam evolare*»). Lo que confirma que «los brutos no se mueven por el sentido ni por el entendimiento, sino que lo hacen naturalmente» («*quia non per sensum, et existimationem, irrationalia moveantur, sed natura-*

<sup>36</sup> G. Pereira, p. 322.

<sup>37</sup> G. Pereira, p. 325.

liter»<sup>38</sup>. Si la naturaleza hubiera atribuido a los brutos las facultades sensitivas, les hubiera concedido almas indivisibles y separables del cuerpo («Si enim vim sensitricem brutis tribuisset, animas indivisibiles concessura illis erat, indique separabiles a corpore»<sup>39</sup>).

Gómez Pereira, además de negar a los animales el pensamiento y la sensación, considera que es impío sostener lo contrario: «De acuerdo con la hipótesis de los que afirman que los brutos son iguales a nosotros en el sentir, necesariamente se deduce que también a éstos les ha sido concedido el entendimiento de lo universal y que sus las almas son indivisibles como las de los hombres. Por consiguiente, partiendo de esta base, algunos se han visto obligados a decir que los brutos tienen entendimiento, volviendo a lo de siempre: que los brutos y los hombres son de la misma especie. Extremo éste que no sólo es un absurdo manifiesto, sino también impío.»<sup>40</sup>

Si fueran, como nosotros, capaces de conocer, tendrían que conocer los universales, lo que exigiría que sus almas fuesen indivisibles, cuando su facultad es natural y mecánica. La idea central de Pereira, repitémoslo una vez más, es que los brutos no pueden sentir: «bruta sentire non posse»<sup>41</sup>. Esa facultad de sentir sólo pertenece al alma que es separable del cuerpo («quae facultas tantum animae separabili a corpore convenit»<sup>42</sup>). En este sentido, hay en su obra, según creo, una clara influencia del platonismo. Recordemos que Plotino distingue entre la sensación y la impresión. Es el alma, principio espiritual activo, la que siente y produce el juicio perceptivo, mientras que el cuerpo, que es pura pasividad, recibe las huellas o impresiones de los objetos.

La sensación, la percepción y la memoria son actos del espíritu. Por eso Pereira dice que el alma siente sin el cuerpo, que no es un instrumento sino algo por cuyo medio el alma percibe sensorialmente. A diferencia de lo que sostiene Lucrecio, para Pereira, es el alma la que ve sin necesidad del cuerpo, no los ojos (animam absque corpore esse quae sentit; corpore deserviente illi, non ut instrumentum quo sentiat, sed per quod...oculo homines non videre...sed in essentia oculi, puta anima, videmus»<sup>43</sup>). Un argumento a favor de los que niegan que los animales razonen lo hallamos en el Código de Justiniano, que

<sup>38</sup> G. Pereira, p. 325.

<sup>39</sup> G. Pereira, p. 327.

<sup>40</sup> Gómez Pereira, *Antoniana Margarita*, traducción de Barreiro, p. 15.

<sup>41</sup> Ib. p. 33.

<sup>42</sup> Ib. p. 34.

<sup>43</sup> Ib. p.341.

mantiene que éstos no cometen injusticias porque carecen de entendimiento, lo que confirma Grotius: «nec enim potest animal injuriam fecisse quod sensu caret.»

De todos modos, lo que le interesa a Pereira es la demostración de la inmortalidad del alma, lo que resultaría imposible si la naturaleza del hombre fuera igual a la de los brutos; por eso dice: «Y es que si he pensado que se debe suprimir de los brutos la facultad sensitiva, no ha sido porque desease escribir cosas frívolas, o porque fuesen, o no, tal como yo digo, sino porque, movido por los argumentos demostrativos, me he visto obligado a aseverar lo que parecía que se oponía a las evidencias, aunque, en modo alguno, contrariaba a la verdadera existencia. Más aún, sé que quien está versado en estos temas se mostrará conforme. Hago, pues, saber esto, no en vano, sino para que todos entiendan que el argumento que va a ser presentado por mí, demostrando la inmortalidad del alma.»<sup>44</sup>

#### IV. Contra los escolásticos

Ciertos filósofos naturales se contradicen cuando afirman que los animales no discurren («non discurrere bruta») y, al mismo tiempo, les otorgan la estimativa («irrationalibus tribuendo extimativam vim»). Según Pereira, los escolásticos como Palacios sostienen que, cuando los animales descubren la trampa que les tienden los cazadores, discernen que tienen hambre («famem pati decernunt»), y que no deben caer en el engaño para no ser capturados, o que, con sagaz razonamiento («discursus enim est, et non parum calidus»), concluyen: «esto ha sido preparado intencionadamente (*fabricatum*), luego fue hecho para capturarme a mí y a mis congéneres», u «obraré con más prudencia soportando el hambre que tragando el cebo». Semejante modo de examinar el comportamiento animal, según Pereira, es el reflejo de una discusión meramente verbal, pues, además de que no tiene en cuenta la estimativa (*extimativa*), sin que se sepa bien qué papel le confieren en realidad, está lleno de contradicciones: «No llamáis a eso discurrir (*discurrere*), porque no se trata de vuestros ficticios universales, no sé quién os convenció de que la naturaleza puso un límite al discurso de los irraciones, que va desde un particular a otro, más que desde los universales, cuando es más propio de un hombre inteligente y bien atemperado deducir una conclusión particular semejante a la pretéri-

<sup>44</sup> G. Pereira, p. 278.

ta, que formarla a partir de los universales, como cuando decimos: es necesario evitar todo mal, pero todos los vicios son males, luego todos han de ser rechazados.» Los escolásticos piensan que las bestias realmente discurren, pero no se atreven a llamar a eso razonamientos (*discursi*) porque se derivan, según ellos, de la *estimativa* y no de la *cogitativa* de los hombres. En suma, según Pereira, discuten sobre palabras, pues ¿qué importa cómo se llame la facultad mediante la que se producen los pensamientos?

Por otra parte, a la hora de explicar los movimientos de los animales hacia cosas externas y alejadas de la observación directa de los objetos, Palacios afirma que los animales sienten y se dirigen hacia ellas por una fuerza cognoscitiva interior («Non poterant se movere in ea, quae adsunt, nisi vi cognitiva interiori moverentur»), como revela, por ejemplo, la conducta de los buitres cuando vuelan hacia los cadáveres que no ven<sup>45</sup>. Si fuese el olor lo que les impulsa no se trataría –dice Pereira– de una facultad cognoscitiva interior, a no ser que se admita que poseen un doble olfato.

La afirmación, basada en la enseñanza aristotélica, de que las bestias sienten más o menos como los niños («infantibus admodum bestiarum sentientibus»), es también, según Pereira, inadmisibile, ya que «los niños aprenden a hablar durante los primeros años de su vida, pero las bestias nunca». No sirve decir que las bestias carecen de los órganos necesarios para expresarse, pues incluso los hombres se expresan a menudo mediante gestos y «si los brutos sintieran, manifestarían de forma clara las operaciones que suelen ejecutar, especialmente aquellas que realizan con tanto ingenio, que incluso superan a algunos hombres, y pueden parecer más difíciles que el aprender a hablar». Pereira recuerda que ha sostenido que algunas aves aprenden a cantar, aunque en ocasiones trinan sin sentido.

No es razonable estar de acuerdo en todo con Aristóteles, si se antepone a todo lo demás, como sin duda Palacios y él mismo hacen, la obediencia al suave yugo de la Iglesia («praemissa obedientia suavi jugo Ecclesiae»); pues, de no ser así, sería necesario aceptar la doctrina aristotélica de la eternidad del mundo y del hombre: «Porque si fuera para Aristóteles verdadera la sentencia de que las mismas opiniones se repetirán infinitas veces» («easdem opiniones infinities redituras»), habría que deducir que el mundo no ha tenido principio o que la especie humana permanecería eternamente bajo la concavidad de la luna; pues de otro modo, se habrían producido infinitos hombres, o infinitas

<sup>45</sup> G. Pereira, p. 322.

opiniones en un tiempo finito, lo que no sucederá a no ser por un milagro» («Nam si Aristoteli opinatum verum foret, mundus initium non habuisset: aut humana species semper infra concavum Lunae duratura erat: alias enim infiniti homines, aut infinitae opiniones in tempore finito fierent, quod citra miraculum non continget»).<sup>46</sup>

#### V. Contradicciones de la Biblia.

Finalmente, es cierto que en las Sagradas Escrituras se dice que los brutos sienten. En efecto, en Job, cap. 39: «desde allí observarán a su presa, y sus ojos la otearán desde lejos», pero en el cap. 28, se dice: «el ave no conocerá su sendero, ni lo divisará el ojo del halcón». Es preciso distinguir el sentido literal y el figurado de los textos, pero al mismo tiempo sostiene que «los Santos Doctores que explicaron los pasajes que tratan sobre este tema, se equivocaron. Y no debe extrañarnos, porque, en primer lugar, antes que ellos no hubo nadie que dudara de que los brutos sentían, y, segundo, también erraron alguna vez en asuntos de la naturaleza.»

La interpretación literal de los textos lleva a ciertos absurdos. Así, en el Génesis, cap. 6: «Más al ver Dios que en la tierra crecía la maldad del hombre, y que su actitud era siempre perversa, se arrepintió de haberlo creado». Si se tienen en cuenta sólo el sentido literal, el cap. 28 de Job «es favorable a mi opinión, contradiciendo a los físicos que se nos oponen, porque dice que el ave, que carece de sentido igual que las restantes bestias, no conocerá su sendero, lo mismo que el fuego, que aunque se dirija hacia arriba, o la tierra que lo hace hacia abajo, no conocen el arriba y el abajo al que se dirigen. Y el ojo del halcón no divisará el camino sino que será atraído hacia él, o lo evita, por la especie del olfato, del color o del sonido».<sup>47</sup> Esas especies afectan al cerebro de las aves y la inducción al órgano de la vista es lo que se llama ver. A semejanza de lo que sucede en los oídos humanos, se produce en los de las bestias una agitación, que les impulsa al movimiento.

<sup>46</sup> G. Pereira, p. 329. La traducción española es incorrecta, pues traduce *easdem opiniones infinitas redituras*: «volviendo una y otra vez sobre los mismos juicios». El sentido del texto es que Palacios, según Pereira, compara sus ideas con las de Demócrito y al mismo tiempo acepta la tesis aristotélica de la circularidad de las opiniones y, por consiguiente, de los hombres, lo que es incompatible con la creación del mundo y del hombre.

<sup>47</sup> G. Pereira, p. 330.

Por otra parte, el Salmo 10 dice: «Tú no quieras obrar como el caballo o el mulo, en los que no hay entendimiento.» Es erróneo, por tanto, comparar a los animales con los hombres y atribuirles facultades sensitivas y estimativas. Convendría, por fin, examinar el pasaje de Isaías, capítulo 1, en el que se lee: «Conoce el buey a su amo, y el amo el pesebre de su dueño». El análisis de Pereira es que «el Profeta denomina metafóricamente *conocimiento* a la inclinación natural con la que las bestias son conducidas por las especies de los objetos («Profetam etiam per metaphoram inclinationem illam naturalem, qua bestiae ab objectorum specibus ducuntur»), cuando con palabras proféticas, se confirma nuestra opinión. Y por ello de nuevo doy gracias a Dios.»<sup>48</sup>

## VI. Examen de la teoría aristotélica sobre la inteligencia animal

Aristóteles -dice Pereira- privó a los brutos de toda aserción y de todo conocimiento universal, pero fue ambiguo y tuvo dudas sobre si los animales tenían un conocimiento inteligente («ut mea mens est, ipse ambiguus fuisse»). Veamos algunos pasajes significativos de la obra aristotélica a este respecto: 1. «Ciertos sonidos de los brutos y de las fieras significan, en realidad, pasiones, pero no son nombres».<sup>49</sup> Lo que quiere decir es que los brutos se mueven de modo natural («naturaliter moveri ipsa bruta»), al ser inducidos los sonidos en sus oídos, pero sin sentirlos. 2. «Los brutos no obran ni con talento (*nec ab arte*) ni con discurso (*nec discursu*), ni con deliberación (*nec delibertatione*), aunque operan con una finalidad (*operantur tamen propter finem*).»<sup>50</sup> El fin se supone que es el que les dictó la inteligencia rectora («nisi hic finis non ab eisdem, sed ab intelligentia reatrice praecognitus existimetur»). Las hormigas que han nacido en un olmo y no han conocido otro invierno antes, al llegar éste, almacenan, en lugar de dejarlo en la superficie, el grano, introduciéndolo en una galería y despuntándolo, aunque no saben que es para que no fructifique («*germinationis prohibitione ut fine incognito*). 3. En el mismo lugar: «Algunos dudan de si los brutos obran con intelecto o con algún otro principio» («bruta an intellectu, an aliquo alio principio operentur dubitant quidam»). 4. «En ningún animal hay asentimiento (*assensus*) ni fe (*fides*). 5. En el mismo texto: «Ningún bruto tiene razón» (*Brutis nullis est ratio*). 6. «Los irracionales, como están privados de ra-

<sup>48</sup> G. Pereira, p. 303. De nuevo hay un error en la traducción de Barreiro: «la inclinación natural con la que las bestias son conducidas por las especies de los *objetores*».

<sup>49</sup> Aristóteles, *Peri hermeneias*, cap. 2.

<sup>50</sup> Aristóteles, *Física*, libro II, texto 80.

zón, son movidos por fantasías o fantasmas) («Irrationalia quia rationis expertia sunt, phantasiis, seu phantasmatis aguntur»)<sup>51</sup>, cuando se dirigen a las cosas ausentes, según afirma Pereira. 7. «Los irracionales tienen fantasía, pero no *deliberativa*, porque deliberar sobre si se hace esto o aquello, es una operación que no se da en los brutos» («Irrationalia phantasiam habent, delibertivam non habent, quia deliberare utrum hoc aut aliud agant, operationis est, quae non in brutis»)<sup>52</sup>. Si tienen fantasía parece que les concede la facultad de sentir abstractivamente; lo que, según Pereira, es falso. 8. «Sin tacto es imposible que exista cualquier otro sentido. Por consiguiente, es evidente que los animales necesariamente pierden la vida sólo cuando han sido privados de este sentido».<sup>53</sup> 9. «Ningún bruto se avergüenza».<sup>54</sup> 10. «Los animales no hacen nada espontánea ni voluntariamente» y «los brutos no hacen nada por elección».<sup>55</sup> 11. «Los irracionales aman los placeres». Parece, entonces, que les atribuye sensaciones<sup>56</sup>. 12. «Aunque los brutos tengan dominio de los sentidos, no lo tienen de sus actos».<sup>57</sup> 13. «Los animales son incapaces de refrenar sus deseos, pero tienen imaginación y memoria de las cosas singulares»<sup>58</sup>. 14. «Los animales que se desplazan con movimiento progresivo es necesario que tengan otro sentido además del tacto. Y si éstos deben ser conservados, se cree que perciben no sólo de cerca, sino también de lejos; pero para esto se sirven de otros sentidos, como, por ejemplo, el olfato, la vista y el oído».<sup>59</sup> 15. «Los irracionales que no perciben el tiempo carecen de memoria».<sup>60</sup> Para Pereira esto es un desatino. 16. «Los animales se mueven al haberse producido algún sentido propio, o ajeno, en el origen donde reside la sensibilidad».<sup>61</sup> 17. «Los animales actúan de acuerdo con sus disposiciones naturales, y son afectados por sus acciones. Esto se demuestra con el ejemplo de la gallina».<sup>62</sup> 18. «Ciertos

<sup>51</sup> Aristóteles, *De anima*, II, texto, com. 162.

<sup>52</sup> Aristóteles, *De anima*, III, texto, com. 57.

<sup>53</sup> Aristóteles, *De anima*, III, text. Com. 66.

<sup>54</sup> Aristóteles, *Retórica*, II, 6.

<sup>55</sup> Aristóteles, *Eth.* III, 1.

<sup>56</sup> Aristóteles, *Eth.* III, 8.

<sup>57</sup> Aristóteles, *Eth.* VI, 8.

<sup>58</sup> Aristóteles, *Eth.* VII, 3.

<sup>59</sup> Aristóteles, *De anima*, III, text. Com. 64.

<sup>60</sup> Aristóteles, *De memoria et reminiscencia*, I.

<sup>61</sup> Aristóteles, *De somno et vigilia*, 3.

<sup>62</sup> Aristóteles, *Historia animalium*, IX, 49.

animales dan muestras de razón humana». <sup>63</sup> 19. «Los brutos no tienen intelecto, sino placer». <sup>64</sup> 20. «La pantera (Aristóteles dice el leopardo), cuando ha ingerido el veneno llamado *ahogador de leones* (*doronico*), busca el excremento humano, pues este remedio la salva. Por eso los cazadores ponen el excremento en un recipiente colgado de un árbol para que la fiera no se aleje demasiado; el leopardo salta hacia la vasija con la esperanza de alcanzarla y muere. Los expertos cuentan también que el leopardo, que se da cuenta de que los animales salvajes disfrutan con el olor que desprende, se oculta para cazarlos, pues dicen que las fieras se acercan y así las atrapa, incluso a los ciervos.» <sup>65</sup> Tomadas al pie de la letra estas palabras no pueden ser verdad, según Pereira, pues se afirma que los animales entienden y están dotados de intelecto.

Algunos, basándose en la distinción de Aristóteles entre la simple aprehensión y el juicio, dicen erróneamente que los animales sólo perciben sin afirmar ni negar, que es lo propio del juicio. Según Aristóteles <sup>66</sup>, hay una facultad diferente de la de sentir y entender que ordena nuestros movimientos y los de los brutos, de modo que el entendimiento práctico de los hombres y el conocimiento sensitivo de los animales preceden al movimiento ordenado («in nobis intellectum practicum, et in brutis sensitivam cognitionem praecedere imperatum motum») y si lo que mueve a los brutos no es el conocimiento sensitivo, sino el apetito o la fantasía («et ipsa sensitiva cognitio non sit quae moveat, sed appetitus, aut phantasia in brutis»), ¿lo hará en el hombre el entendimiento práctico y el apetito? Cuando el cordero huye del lobo, pero no del perro que es muy similar a él, ¿por qué lo hace? ¿Qué diferencia hay entre decir que el cordero conoce que el lobo que tiene delante es su enemigo y decir que el lobo que tengo delante es mi enemigo? ¿No hay en cualquiera de los dos casos un juicio? Pero el cordero que jamás había visto antes al lobo, ¿por qué huye? Los que dicen que lo hace por instinto natural pueden pensar que hay una cualidad natural en la oveja y en el cordero del mismo tipo que la que existe entre el imán y el hierro o por sensaciones y juicios, ya que «porque no se puede percibir nada entre la propiedad con la que algo es atraído o rechazado y entre la facultad de sentir y de pensar con la que se busca lo útil y se rechaza lo inútil. Luego si los brutos no se mueven en la búsqueda de lo que les atrae o en la huida de lo que les asusta, se moverán, como nosotros, por sensaciones y

<sup>63</sup> Aristóteles, *Historia animalium*, IX, 7.

<sup>64</sup> Aristóteles, *De partibus animalium*, I, 1.

<sup>65</sup> Aristóteles, *Historia animalium*, IX, 6, p. 495 de la vers. de Gredos.

<sup>66</sup> Aristóteles, *De anima* III, textos 45-49.



juicios. Pero ya hemos demostrado que lo último es imposible y, por lo tanto, se deduce que lo lógico es lo primero.»<sup>67</sup>

El instinto natural, esto es, la huida de los enemigos y el acercamiento a los amigos ¿requieren conocimiento de lo que tratamos de buscar o evitar? («Uterius quaero, an hic modus fugiendi inimica prosequendique amica, qui instinctus naturalis in brutis appellatur, praerequirat cognitionem rei prosequendae, aut fugiendae aut non?») Si no lo requiere, es falso que los brutos tengan, como nosotros, la facultad de sentir, pues nadie ha experimentado una sensación semejante, dado que el hombre es superior a ellos y no comprende las operaciones inferiores de éstos («cuius nullus homo experimentum in se unquam reperit, cum homo bruto superior inferiores eius operationes assequuturus erat»). Aquellos que afirman que las sensaciones de los animales son como las de los hombres ¿cómo pueden saber, sin experimentación, si son las mismas o diferentes? ¿Sabemos acaso si la sensación sirve al animal para conocer mejor el objeto? Si decimos que la sensación de los brutos es un cambio vital (*vitalis inmutatio*) para que su alma pueda conocer algo del objeto, entonces en el bruto hay capacidad mental de juzgar (componer y dividir).

Pereira discrepa de la interpretación de quienes, apoyándose en *De historia animalium*, 8 de Aristóteles, afirman que las especies de algunos animales han sido procreadas por la naturaleza doctas («brutorum nonnullorum species doctas a natura procreatas fuisse»): «la acción y la ocupación de los animales irracionales consiste en el coito, en la procreación y en la elección de los alimentos, y en lo referente al frío, al calor y a los cambios del tiempo poseen un sentido innato de los cambios producidos.»<sup>68</sup> Y una opinión similar se halla en

<sup>67</sup> G. Pereira, p. 6.

<sup>68</sup> En la traducción de Barreiro he encontrado muchos errores, por ejemplo: «Toda actividad y trabajo de los animales se desarrolla sin razón». Aristóteles, en H. A., 588b, 30 y 589a, p. 414 de la vers. de Gredos, dice que «algunos animales, como las plantas, se limitan a traer al mundo su prole, otros la cuidan después de engendrarla y hasta que ya están criados, otros, en fin, que son más inteligentes y tienen la facultad de recordar, viven más tiempo y de una manera más sociable con su prole. Una parte de la vida, pues, está consagrada en los animales a los actos relativos a la reproducción, y otra, más a la tarea de la alimentación. En efecto, sus esfuerzos y su vida van encaminados a estos dos objetivos.» En 588 a 16, (p. 411 de la vers. de Gredos), Aristóteles manifiesta que hay rasgos psicológicos comunes a los hombres y a los animales: «Existen, en efecto, en la mayoría de los animales, huellas de estos estados psicológicos que, en los hombres, ofrecen diferencias más notables. Así, docilidad o ferocidad, dulzura o aspereza, coraje o cobardía, temor u osadía, apasionamiento o malicia, y en el plano intelectual una cierta sagacidad, son semejanzas que se dan entre muchos animales y la especie humana y que recuerdan las analogías orgánicas de las que hemos hablado a propósito de

el libro 9, capítulo 6, titulado “De algunos animales a los que la naturaleza ha dotado de cierta prudencia”<sup>69</sup>. Y en el capítulo 7 del mismo libro, cuyo título es: “De aquella parte de la inteligencia mediante la cual ciertos animales reproducen la razón de los hombres”<sup>70</sup>. Sin entrar en más profundidades, los intérpretes de Aristóteles conceden a ciertos animales, como las aves, el poder de la adivinación («divinationis facultatem iis neccessario concedunt»), si es cierto que los brutos, sin experiencia previa, conocen que vendrá el invierno o que determinada semilla les es apropiada, necesariamente tienen el poder de la adivinación, ya que adivinar no es otra cosa que conocer el futuro («non aliud divinare dicitur, quam noscere futurum, quod nulla coniectura sciri po-

---

las partes del cuerpo. Pues unos animales difieren del hombre más o menos en ciertas cualidades, y lo mismo sucede en el hombre comparado con un gran número de animales (en efecto, algunas de estas cualidades se encuentran más en el hombre, otras en los animales)».

<sup>69</sup> De nuevo un error de traducción de Barreiro: «También una opinión del mismo filósofo, en el libro 9, capítulo 6, *no copiada?*» En H. A., IX, 6, 611b, habla de la prudencia de ciertos animales, como las cabras, que usan el dictamo para arrancarse las flechas, el leopardo que se libera del veneno con excrementos humanos. La mangosta solicita la ayuda de sus congéneres cuando ataca a la serpiente, el trochilo limpia los dientes del cocodrilo, la tortuga combate el veneno de la víbora con orégano, la comadreja utiliza la ruda frente a la serpiente, los perros que tienen lombrices comen espigas de trigo, las cigüeñas también se sirven del orégano para curarse sus heridas. El erizo cambia de agujero en su madriguera según sopla el viento, por lo que «un hombre de Bizancio se hizo famoso al predecir el cambio del tiempo gracias a su conocimiento del comportamiento del erizo».

<sup>70</sup> Aristóteles, H. A., IX, 7, 612 b, 20. Se refiere en este pasaje a cómo determinados animales tienen comportamientos vitales que son imitaciones de la vida humana. Si tuviera razón Demócrito, cuando afirma que los hombres han aprendido el uso de las artes de los animales, este ejemplo le daría la razón, aunque Aristóteles parece entenderlo al revés: «pues la manera de construir de esta ave es idéntica al procedimiento empleado por el hombre a base de paja y barro. En efecto, la golondrina mezcla el barro con la paja y, si le falta barro, se moja y después revuelca sus alas en el polvo. Además, se hace un lecho de paja como las personas, disponiendo de una primera capa dura y dando a su construcción unas dimensiones proporcionadas a su tamaño. Para criar a los pequeños, macho y hembra toman parte en la tarea. Dan de comer a cada uno de los pollos, sabiendo reconocer por la costumbre aquel que se ha anticipado a comer, para que no reciba dos veces la comida. Al principio los padres sacan ellos mismos los excrementos de los pequeños, pero cuando éstos han crecido, les enseñan a girarse de espalda para que hagan sus necesidades fuera». La monogamia de las palomas y la inteligencia de las perdices para que el macho, celoso, no rompa los huevos, así como las tretas de que se sirve para distraer a los cazadores y salvar sus huevos o a los polluelos, denotan una gran capacidad de observación por parte de Aristóteles. Resulta también curiosa la descripción del comportamiento homosexual de los machos, que son montados por el vencedor. Un comportamiento similar se da en las codornices y en los gallos según Aristóteles.

test»). También Dios concedió a los hombres el poder de adivinar el futuro («quando Deus eos conscios fecit futuri»). Sin embargo, las palabras de Aristóteles significan que los animales tienen por naturaleza que evitar ciertas cosas, seguir otras, y prever algunas, que no conocen, como el ámbar no conoce la paja a la que atrae, o el imán al hierro: que es lo que en los citados lugares debe decir, según Pereira, Aristóteles. En consecuencia, si se afirma que por naturaleza el caballo es atraído por las especies de determinadas hierbas, y más en concreto por la cebada, o que la oveja y el cordero se alejan, ante determinadas imágenes o *especies* del lobo, no podemos decir que los animales sienten como nosotros («nequaquam opinari permitent nobiscum in sentiendo bruta paria esse»).

## VII. Los universales

La razón es que «de acuerdo con la hipótesis de los que afirman que los brutos son iguales a nosotros en el sentir («bruta in sentiendo nobiscum aequalia esse»), necesariamente se deduce que también a éstos les es concedido lo que sólo se debe otorgar al intelecto: el entender lo universal («Sed ex hypothesis horum fatentium bruta in sentiendo nobiscum aequalia esse, necessario elicitur brutis quoque datum esse universale intelligere»). Van incluso más allá y sostienen que el hombre no puede conocer lo universal con los sentidos, ya que esa capacidad es propia de la facultad intelectual; de donde se infiere que con mayor razón los brutos desconocen lo universal.» («adeoque vim illam intelligendi universale intellectrici facultati propriam esse affirmant ii, ut hominum sensibus hoc cognosci non admittant, quanto magis brutorum»).

Pereira es muy crítico con todo lo que se ha dicho por parte de los filósofos sobre los universales y tiene una posición muy singular, llegando a plantearse si realmente existen («Quaeritur an universalia vera sint»)<sup>71</sup>. La doctrina de Aristóteles sobre el universal es, según Pereira, equívoca, pues sostiene cosas muy diferentes al respecto: «los universales están muy alejados de la facultad sensitiva»; «lo universal no está aquí ni ahora, sino en todas partes y siempre»; «el universal descansa en el alma según se comprueba con muchos experimentos»; «los universales no son absolutamente sustancias»; «Se demuestra que el universal existe en cualquier cosa, sea principal o muy insignificante»; «No hay universal separado, salvo los singulares»; «En tanto que se predica de ésta,

<sup>71</sup> G. Pereira, p. 87.

ningún universal puede ser sustancia, a no ser en cuanto se predica de ella». La controversia sobre cuál es la verdadera opinión de Aristóteles sobre el universal ha traído de cabeza a los filósofos antiguos y a los neotéricos «y es que hasta ahora –dice Pereira– nadie ha sido capaz de explicar suficientemente esta cuestión, pendiente desde hace muchos años; lo que ha motivado una gran confusión y que hayan surgido rivalidades y fricciones, tan conocidas por las denominaciones de las que se sirven los doctores en sus explicaciones. Unos se titulan nominalistas, otros se proclaman realistas.»<sup>72</sup> La solución de Pereira es simple: el error de los filósofos anteriores consiste en que confunden los términos connotativos con entidades absolutas: «cuando alguien dice “Pedro es hombre” no desea expresar sino que Pedro es un animal capaz de razonar y no que Pedro sea un ente absoluto llamado hombre, diferente de sí mismo. Y, en mi opinión, si esto hubiera sido entendido por Platón, por los realistas y los nominalistas (*a realibus et nominalibus*), tal como lo entendemos nosotros, cesarían todas las interrogantes sobre este asunto.»<sup>73</sup>

La verdadera raíz de la tesis de Pereira arranca del presupuesto de que si se afirma que los brutos son iguales a nosotros en el sentir, también habrá que concederles la intelección de lo universal; lo que supone, según él, atribuirles un alma indivisible igual que a los hombres («Sed ex hypothesi horum sapientium bruta in sentiendo nobiscum aequalia esse, neccessario elicitur brutis quoque datum esse uiversale intellegere, brutorumque animas indivisibiles, ut hominum esse»). Por eso algunos se han visto obligados a decir que los brutos tienen entendimiento y son de la misma especie que los hombres («bruta et homines eiusdem esse spciei»); lo que no sólo es absurdo sino impío y por tanto también lo es el antecedente del que eso se deriva («ergo antecedens ex quo sequitur»)<sup>74</sup>, a saber: que los animales tengan sensaciones. Si los partidarios de la tesis de la comunidad específica entre animal y hombre sostienen que aquél evita el fuego y lo asocia con la sensación de calor, en realidad le estamos atribuyendo la capacidad de concluir que «todo fuego es cálido», pero esto es un universal. Luego están atribuyendo a los brutos la capacidad de conocer lo universal («Omnis ignis est calidus, sed haec universalis est, et non potest haec cognosci, universali non cognito: verum ergo diximus, compelli adversos affirmare brutis inesse vim cognoscendi universalia»).

<sup>72</sup> G. Pereira, p.88.

<sup>73</sup> G. Pereira, p. 89.

<sup>74</sup> G. Pereira, p. 10.

Si los brutos sintiesen, como parece deducirse de sus operaciones, sería necesario concluir que tienen la capacidad de conocer el universal («Si bruta sic sentirent, ut eorumdem operationes ostendere videntur, eisdem collatam esse vim cognoscendi universalem»), y que disfrutaran, como creen algunos filósofos, del privilegio que tiene en exclusiva la especie humana. En efecto, eso se desprende de su huida del fuego, como si supiesen, según hemos visto, que todos los fuegos tienen la facultad de quemar («quasi noscentia illam facultatem urendi communibus omnibus ignibus esse»), o cuando buscan las cosas que les convienen y rehuyen las que les dañan, pero Pereira rechaza semejante modo de pensar de modo tajante: «Si algún demente admitiese esto, estaría admitiendo que los animales tienen almas racionales e inmortales, sujetas a premios y castigos.» («quae si aliquis insaniens concederet, jam animas ratiocinatrices habere animalia confiteretur, ac perpetuas, obnoxiasque suppliciiis»)<sup>75</sup>.

Pereira vincula, como diremos más adelante, el conocimiento de lo universal con la inmortalidad del alma, que es, de acuerdo con santo Tomás, la única forma sustancial eterna dentro de la generación de las cosas naturales: «algo similar a esto opinó santo Tomás en la generación de las cosas naturales al afirmar que se corrompían todas las formas, tanto las sustanciales como las accidentales, ya que un ente natural, que no es racional, deja de ser» («Huic consimile Beatus Thomas opinatus est contingere in omnibus generationibus rerum naturalium, cum universas formas, tam substantiales, quam accidentales credit ipse corrumpi, cum naturale ens, quod rationale non sit, desinit esse»)<sup>76</sup>. Las pruebas de la inmortalidad se basan en que el alma racional tiene una fuerza espiritual (*vim spiritualem*) que en modo alguno se puede atribuir, sin error, a los brutos («quod si his rationibus convictus, animae brutali permittis accidere spiritualem vim, non exiguum errorem incidis»)<sup>77</sup>.

La conclusión de Pereira es no sólo que los brutos no perciben el calor ni el frío al carecer de alma indivisible («quod nec calorem nec frigus bruta percipiunt, si animam indivisibilem non haberent, ut non habent»)<sup>78</sup>, sino que no tienen ninguna capacidad de conocer («brutis ullam cognoscendi vim inesse»)<sup>79</sup>, pues si la tuvieran, «tendrían, como los hombres, sentido común, ubicado en la parte delantera del cerebro, y conocerían los actos de los sentidos

<sup>75</sup> G. Pereira, p. 96.

<sup>76</sup> G. Pereira, p. 15.

<sup>77</sup> G. Pereira, p. 13.

<sup>78</sup> G. Pereira, p. 13.

<sup>79</sup> G. Pereira, p. 14.

externos, a la par que serían conscientes de la diferencia que hay entre ellos y los objetos. Conocerían los brutos, con su sentido común, la visión y el olfato, y, conocida esa visión, serían conscientes de que ven y de que olfatean, y lo mismo juzgarían respecto de los demás sentidos, y teniendo conocimiento de los objetos productores de esos actos, distinguirían mentalmente entre el olor y el color de los objetos, percatándose de que sienten, y, por tanto, los brutos distinguirían entre los accidentes y la sustancia» («Et cum sensus communis organum in anteriore parte cerebri in nobis, ut illi fatentur, habeat, restat butis eundem sensum communem esse concessum, cui hoc tribuitur actus exteriorum sensuum percipere, ac inter eos et objecta sensuum differentiam assignare. Cognoscerent ergo bruta sensu illo communi visionem, olfactumque exinde sequitur, ea, cognita visione, cognoscere se videre, et sensato olfactum, sentire se olfacere; et per eandem normam de caeteris omnibus actis dijucicare, et ut dixi, de objectis producentibus eosdem actus notionem habentia distinguere inter odorem et colorem differentiam signando, mentaliterque affirmando hunc odorem non esse illum colorem. Ex quibus omnibus necessario sequi datur, brutis permitti accidentium et substantiae dignotio».)<sup>80</sup>

#### VIII. Los movimientos de los animales y el cerebro

Según algunos intérpretes, Pereira no fundamenta su rechazo del alma animal, como hará posteriormente Descartes, en los principios de la mecánica, sino que recurre al principio de la antipatía o simpatía, es decir, a las fuerzas ocultas de que hemos hablado. Bayle, en la voz *Rorarius* de su *Diccionario histórico crítico*, cree que quizás eso explique que Descartes no cite jamás a Gómez Pereira. Sin embargo, eso no parece casar con el hecho de que, en una carta dirigida a Mersenne en 1641, reconoce la existencia de *Antoniana Margarita*, aunque no muestre especial interés por ella. En mi opinión, las tesis de Pereira están, básicamente, presentes en la obra de Descartes, que necesariamente tuvo que tener información, directa o indirecta, de la obra del médico español, cuyas tesis fundamentales comparte: insensibilidad animal, simplicidad, espiritualidad e inmortalidad del alma, vinculación del alma con el cuerpo. Hemos de tener presente que Descartes, enemigo, como Pereira, de la física aristotélica y, más en concreto, del hilemorfismo, sostiene, sin embargo,

<sup>80</sup> G. Pereira, p. 14.

que el alma es la forma sustancial del cuerpo,<sup>81</sup> aunque ambos, por otra parte, admiten que el alma subsiste, una vez que el cuerpo se ha corrompido.

En Pereira, como sostienen algunos estudiosos recientes,<sup>82</sup> existe un desarrollo físico de la teoría general del movimiento que le lleva a afirmar que los cuerpos de los animales son insensibles y están dotados de ciertos movimientos a los que denomina *vitales*, para diferenciarlos de los *naturales*, que son aquellos que corresponden a los cuerpos inorgánicos como el imán, y de los *voluntarios*, que son exclusivos del hombre. Los movimientos vitales pueden ser producidos mediante los músculos y los nervios y son transmitidos instantáneamente al órgano central, el cerebro, y desde él, nuevamente, hasta los órganos periféricos. Según Pereira «todos los nervios nacen del cerebro y a través de ellos se provocan en nosotros todas las sensaciones (vista, oído, tacto, gusto, olfato). También del cerebro surgen aquellos nervios con los que se contraen o distienden los músculos –tanto en los humanos como en los brutos– para que tengan lugar los movimientos progresivos y los otros.»<sup>83</sup> Esas reacciones motrices se producen ante estímulos presentes, ante el recuerdo de estímulos pasados, ante la instrucción previa o mediante el instinto. El principio de cualquier movimiento vital está en la alteración o excitación que se produce en el órgano como consecuencia de una cualidad, accidente o especie de los objetos, salvo en el tacto, donde es el objeto mismo el que transmite al organismo las cualidades físicas. Cada modalidad de sensación tiene su ubicación cerebral.

De su teoría se deduce, en mi opinión, cierta similitud con la teoría de los espíritus animales, elemento fundamental de la explicación cartesiana<sup>84</sup> y, des-

<sup>81</sup> Esto se desprende de la correspondencia con Regius y Mesland («AT IV, 167 y 346»). Véase sobre esta cuestión: E. Gilson (*Etudes sur la formation du système cartésien*, II, cap. I, p. 168-175).

<sup>82</sup> Bandrés, J. Y Lavona, R. (1992) “Minds and Machines in Renaissance Spain: Gómez Pereira’s Theory of Animal Behavior”. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 28, 158-168; “Gómez Pereira y la Antoniana Margarita”, en *Personajes para una historia de la psicología en España*. Madrid Pirámide, 1955, 79-93.

<sup>83</sup> G. Pereira, p. 18.

<sup>84</sup> Descartes, *De homine*, 129: «En relación con las partes de la sangre que llegan a alcanzar el cerebro, no sólo sirven para alimentar y conservar sus sustancias, sino principalmente para producir allí un viento muy sutil, o más bien, una llama muy viva y muy pura, llamada *espíritus animales*». En este pasaje hace referencia a la glándula, situada en la parte central del cerebro. Es sabido que esa glándula, llamada pineal, por tener forma de pino, es considerada la «principal sede del alma y el lugar en el que se producen nuestros pensamientos» (A-T, I, 19, 12-14). De esos espíritus depende el movimiento de los miembros, ya que tienen fuerza para

de luego, queda patente el rechazo de la teoría aristotélica del corazón como centro de la vida psíquica, que, como ya habían sostenido con anterioridad Galeno y otros, supone un paso atrás respecto al sistema pitagórico-platónico. El animal no responde al estímulo sino en función de su estado. Con motivo de los movimientos producidos en los órganos por los objetos, en el caso del tacto, o por las especies o accidentes, en los demás sentidos exteriores, se imprime en el cerebro del animal una huella (*phantasma*) que se sitúa en el *synciput*, esto es, en la parte de delante, donde actúan como si los estímulos corporales que las han producido estuviesen presentes. El animal guarda esas imágenes, pero, a diferencia del hombre no puede evocarlas libremente, sino mediante la dinámica de los humores o nuevas especies. Cuando las huellas se borran, se produce el olvido.

Los animales pueden aprender a emitir voces que imitan el lenguaje humano por la impresión de los sonidos, a través del oído, en la zona blanda del cerebro. Llegan incluso a pronunciar frases mediante el aprendizaje al activarse la zona cerebral anterior. Es determinante en el aprendizaje y en la modificación de la conducta el alimento o refuerzo positivo, así como el castigo. Por otra parte, los humores favorecen distintos estados anímicos: la sangre provoca alegría y la *atrabilis* tristeza, melancolía o amargura. He aquí una explicación de los sentimientos y emociones por causas meramente mecánicas, pero ¿no puede haber otros motivos? ¿No sucede que, a veces, lo psíquico desencadena procesos físicos? Así, la cólera produce calor, enrojecimiento, amargura y diarrea; la tristeza, la transpiración y un tinte sombrío; la ansiedad, sequedad y cierto color pálido negruzco. Son, por tanto, los sentimientos del

---

variar la forma de los músculos en los que se insertan estos nervios (*De Homine*, 130). El cuerpo humano ese mueve por los espíritus animales, del mismo modo que los tubos de las máquinas que riegan las fuentes de los jardines de nuestros reyes: «En verdad puede establecerse una adecuada comparación de los nervios de la máquina que estoy describiendo con los tubos que forman parte de la mecánica de esas fuentes; sus músculos y tendones pueden compararse con los ingeniosos resortes que sirven para moverlas. Por otra parte, la respiración, así como otras actividades naturales y comunes en ella que dependen del curso de los espíritus, son como los movimientos de un reloj o de un molino» (ib. 131). Descartes describe en este bello pasaje cómo, sin saberlo, los extranjeros que visitan estas grutas, al pisar una baldosa bajo la cual hay un mecanismo oculto, causan los movimientos de esos artefactos, de modo que aparece Diana bañándose y ocultándose inmediatamente entre la rosaleda. Si persisten en su persecución aparecerá Neptuno con su tridente amenazador, etc. Finalmente, «cuando esta máquina posea un alma racional, estará localizada en el cerebro y su función será comparable con la del fontanero, que debe permanecer ante los registros donde confluyen todos los tubos de estas máquinas, si desea provocar, impedir o modificar estos movimientos» (ib. 132).



alma los causantes de estos fenómenos, como enseñan Hipócrates y Galeno: un sentimiento inveterado modifica la complejión primera del cuerpo y le incita a adaptarse a él. Tal es la acción de la fantasía.<sup>85</sup>

Los llamados movimientos instintivos, como la persecución del ratón por el gato o el temor del pollo ante él, se explican, según Pereira, en función de la estimulación ambiental y de las leyes de la naturaleza (ya se la defina como causa primera, como alma del mundo, como inteligencia universal, o como fuerza oculta) que hace que los animales difieran unos de otros y posean determinados órganos adecuados a su supervivencia de acuerdo con la adecuación al medio. Algunos movimientos de los animales, como el ladrido del perro o el rugido del león, han sido establecidos por la naturaleza como signos mediante los que se detecta el peligro o la ausencia de él. En cualquier caso, en el comportamiento animal no hay el menor signo de inteligencia o razón, a pesar de lo que solemos creer al comprobar que las pautas de conducta son en general regulares. Pero, según Pereira, también hay orden y regularidad en la fecundación por el semen y en la nutrición, sin que digamos que hay en esos procesos facultad de sentir o conciencia. Ni siquiera el sujeto humano es consciente de ellos cuando funcionan con regularidad. No se puede negar que Pereira hace un análisis muy diferente del que se solía hacer de los movimientos vitales.

Este análisis es válido cuando se trata de la parte animal del hombre, es decir, del cuerpo, pues la sensación y el pensamiento no dependen de él, como la mayoría afirma: «pienso que los doctos tienen más fe en lo que creen que saben que en la ciencia» («existimans hujus generis homines plus fidei eorum, quae se scire putant habere, quam scientiae»). Y como cierran sus oídos, también impedirán obstinadamente que nuestra opinión penetre en sus mentes («additum mentis nostrae doctrinae clausuros»).

El hombre posee en exclusiva la razón, que es la capacidad del ánimo de distinguir y unir, por la cual se distingue de los demás animales («Ratio est vis animi, distinguendi ac connectendi, qua a caeteris animalibus homo distinguitur»). Algunos teólogos, dice Pereira, afirman que determinados brutos tienen razón («Verum cum sciam non defuisse ex theologorum numero aliquos, asseverantes etiam ratiotinari aliqua bruta»), y que son capaces de hacer razonamientos particulares («particularesque rationes habere»), aunque sostienen

<sup>85</sup> Así resume Ficino la cuestión en *Theol. Plat.* XIII, p. 233: «Atque, ut Hippocrates docet et Gallenus, inveteratus affectus priorem mutat corporis complexionem et in suam trahit naturam. Hoc agit phantasia.»

que los hombres difieren del animal en que sólo ellos conocen lo universal («cognitione universalis tantum differre»), lo que es un don exclusivo del intelecto humano («quo dono humanus intellectus dotatus fuit»). Pereira niega no sólo que los brutos piensen sino que tengan sensaciones y sentimientos: «no sienten tristeza ni alegría ni dolor ni placer, pues no sienten» («non quod illa hilara nec moesta esse esse possint, ut nec dolorem, aut delitiam habere, cum non sentiant»)<sup>86</sup>. Los brutos no saben que ven ni sienten que sienten, pues carecen de alma sensitiva, de sentido común, es decir, de estimativa o cogitativa

Se dice que los animales tienden hacia las cosas amadas y se dirigen a ellas con un gesto alegre, semejante al que tenemos nosotros cuando estamos contentos, pero son incapaces de mostrar alegría o tristeza, placer o dolor, puesto que no sienten ni pueden dar muestras de ello mediante gestos («non quod illa hilara nec moesta esse possint, ut nec dolorem, aut delitiam habere, cum non sentiant»)<sup>87</sup>. Hay, según hemos anticipado ya, según Pereira tres tipos de movimientos: el natural (peso), el voluntario (exclusivo de los hombres) y el vital, que es el que se ejecuta mediante los órganos, no de modo espontáneo sino por cierta fuerza interna o externa, es decir, mediante la tensión o distensión de los músculos debida a la acción atractiva de ciertos objetos exteriores o sus imágenes (*phantasmata*). Sin el cerebro no tendríamos sensaciones visuales, auditivas, táctiles, etc., pero al mismo tiempo, los movimientos de los animales y de los hombres se forman por medio de los nervios del cerebro, que contraen o distienden los músculos a fin de que se produzcan la locomoción y los demás tipos de cambio. Los movimientos de los animales se producen, según Pereira, naturalmente, es decir, del mismo modo que una oculta cualidad es insuflada sobre el hierro por el imán («ut occulta qualitate inducta a ferro in magnetem»)<sup>88</sup>.

Los brutos, según él, se ven impelidos a moverse por ciertas cualidades procedentes de los objetos externos que llegan hasta las partes exteriores denominadas sentidos («sed quibusdam tantum qualitibus inductis ab obiectis extrinsecis in partes exteriores illas, quae sensus appellatur») o por otros accidentes producidos a partir de los fantasmas o imágenes conservados en el lugar rememorativo y dirigidos hacia otros lugares internos («vel aliis accidentibus productis a phantasmatibus et servatis in memorativo loco in alia inte-

<sup>86</sup> G. Pereira, p. 18.

<sup>87</sup> G. Pereira, pp. 17-18.

<sup>88</sup> G. Pereira, p. 18.

riora loca eorumdem brutorum»<sup>89</sup>. Los animales guardan en la parte anterior del cerebro esos *phantasmata*, que son «ciertos corpúsculos *espirituosos* transmitidos de modo oculto desde los objetos externos y originados en ausencia de éstos, y que actúan en la parte anterior del cerebro para conducir a los hombres hasta el conocimiento de lo que en otro tiempo ya fue conocido; y mientras no llegan a la parte citada, se mantienen en un *triclinio* de la zona posterior del cerebro destinado a la memoria» («*prius supponendo phantasmata, ut post docebitur, esse corpuscula quaedam spirituosas, occulto quodam modo affecta ab extrinsecis objectis, nata in absentia objectorum, afficiendo partem cerebri anteriorem, ducere homines in cognitionem illorum, quae olim ab ipsis hominibus cognita sunt. Quae quoque dum praedictam corporis partem non afficiunt, asservantur in triclinio posterioris partis cerebri memoria deputato*»)<sup>90</sup>.

Los animales «agitados por esos fantasmas se dirigen hacia los pastos, prados, cercados, colmenas, establos, etc., donde en otro tiempo estuvieron alimentándose o protegiéndose del frío.» Los fantasmas muevan a los brutos porque éstos tienen en el occipucio un archivo o celda en la que se conservan con nitidez las imágenes de las cosas que aparecieron ante los ojos sanos, situados a la distancia debida y donde también se almacenan las representaciones de los sonidos que penetran por medio de los oídos o las de los sabores recibidos por los órganos gustativos, así como las de los otros dos sentidos («*Utque dilucidius monstretur, quomodo praefata phantasmata moveant bruta, scire decet, in occipite brutorum esse quoddam scrinium seu cellam quandam in qua imagines eorum, quae oculis salubriter affectis in debita distantia sitis praesentata fuere, ad vivum resecata asservantur: ubi etiam sonorum, qui per aures ingrediuntur, et saporum per gustandi organum, et reliquorum duorum sensibilibus imágenes conduntur*»)<sup>91</sup>. En esto, según Pereira, «somos muy parecidos a los brutos («*qua in re simillimi brutis sumus*»), aunque nosotros, además de esta facultad de conservar los fantasmas, que se denomina memoria, tenemos, en el sincipucio, otra facultad mediante la cual conocemos aquellas cosas de donde surgieron los fantasmas, siempre que desde la parte posterior del cerebro aquella imagen, cuyo patrón queremos conocer, se muestre abiertamente en la parte anterior; ese conocimiento se denomina abstractivo.» («*Sed in nobis ultra potentiam hanc servatricem phantasmatum, quae memo-*

<sup>89</sup> G. Pereira, 14.

<sup>90</sup> G. Pereira, p. 20.

<sup>91</sup> G. Pereira, p. 20-21.

ria appellatur, est in sincipite facultas alia, qua cognoscimus res illas, a quibus phantasmata genita fuere, dummodo a parte posteriore illa cerebri trahatur phantasma illud, cujus parentem noscere volumus, coramque anteriore noscente praesentetur, quae cognitio abstractiva nuncupatur»).

Los brutos, según Pereira, «son incapaces de formar proposiciones mentales y no tienen la facultad con la que se pueden conocer las cosas ausentes, así como tampoco pueden discernir las presentes, pero, como hemos dicho, existe algo semejante situado en la parte anterior de sus cabezas. Y si se hace presente ante esta facultad la imagen conservada de las cosas ausentes, los miembros del animal se ven obligados a actuar del mismo modo que actuaban ante las cosas mismas, afectado el bruto igual que cuando el fantasma fue generado por vez primera. Mediante esta causa, es decir, por la acción que ejerce el fantasma sobre el bruto, se puede explicar el ladrido de los perros y otros movimientos realizados por los animales cuando duermen.» («In brutis tamen, quae nullas mentales propositiones formant, et si non sit facultas illa, qua noscuntur res absentes, ut neque praesentes posse dignosci ab eisdem diximus, est tamen quid proportionale illi in sincipite eorum etiam situm: coram qua facultate si imago rei absentis asservata presentaretur, bruti membra coguntur eo modo moveri, quo cum res ipsae vere aderant, movebantur, bruto aequo affecto ut prius cum phantasma genitum fuit. Haec est ergo causa a me redditur latreus canum, et aliorum motuum factorum a brutis dormientibus»)<sup>92</sup>. En efecto, «son obligados a moverse en el sueño, cuando los fantasmas (imágenes) se presentan a aquella parte delantera de la cabeza que corresponde a nuestra capacidad abstractiva, del mismo modo que se movían ante la visión de las cosas cuando estaban despiertos. Y la razón por la que huyen, ante la imagen del látigo o la fusta, es la misma que si fueran golpeados por ellos o por cosas similares, porque tan pronto como son afectados por éstos los miembros de los irracionales, una vez introducidas las especies en la facultad correspondiente a nuestra capacidad sensitiva, son obligados a huir no de otro modo que un pequeño trozo de hierro huiría de una cantidad grande de imán, dotado de la capacidad de rechazarlo.» («Eadem causa est fugiendi, flagelo, vel fuste viso, quibus vel similibus percussa fuere: quia cum primum caesa his sunt membra irrationalium, inductis speciebus in facultatem proportionalem nostrae sensitrici, arripere fugam compulsu fuere non aliter, quam a multo magnete, vim abjiciendi habente, paucum ferrum fugeret.»)<sup>93</sup>

<sup>92</sup> G. Pereira, p. 21.

<sup>93</sup> G. Pereira, p. 21

La doctrina de Pereira sobre el movimiento de los animales se explica mediante la acción automática, esto es, mecánica, ejercida por las imágenes de los objetos, almacenadas en la parte frontal del cerebro, sobre los miembros del cuerpo. Este planteamiento no convence a sus adversarios, que le reprochan que no explica cómo pueden los animales guardar las imágenes de las cosas si no son capaces, de acuerdo con su tesis, de tener sensaciones. Pereira reconoce que la actuación de las imágenes es muy similar en el bruto y en el hombre, pero si sostiene que éstas provienen de los objetos y los representan adecuadamente, ¿no es necesario admitir que los brutos, si tienen memoria e imaginación, deben sentir previamente?

La respuesta de Pereira a esta cuestión es que los animales no son conscientes de que ven, oyen, huelen, etc. Pero si los animales no tienen conciencia, ¿cómo explicar el aprendizaje en general y, particularmente, el lingüístico de muchos animales como las aves, los tordos y los papagayos? Si es cierto que son capaces de aprender el lenguaje del hombre, aunque no lo comprendan, o de imitar su conducta, como parece que sucede en ciertos cuadrúpedos, como el perro y el mono, parece necesario, a juicio de la mayoría de los intérpretes, afirmar que hay cierto grado de conciencia en ellos. Pero Pereira para explicar cómo la voz –que es, según dice, el aire dirigido hacia los oídos– es la causa del movimiento de los órganos de los brutos y de los hombres (destinados a su formación, de acuerdo con los movimientos del que habla), recurre a la cualidad oculta, es decir, a la naturaleza («multorum effectuum causam proprietatem occultam, seu naturam confugimus»). De acuerdo con una concepción neoplatónica, tal como sostiene Ficino, sostiene que la naturaleza es algo oculto, esto es, algo que no se ordena por sí, sino que exige un principio extrínseco e inteligente de organización. En el fondo es la tesis platónica de que es el alma y no los elementos el verdadero fundamento del ser.

Acude al ejemplo de los movimientos helicoidales y a los enlaces y uniones de los torbellinos para ilustrar cómo el aire, agitado por la boca y los órganos vocálicos, se mueve de la misma forma que aquéllos y penetra en el oído, «golpeando la parte del cerebro donde nacen los nervios motores de los órganos que producen la voz, incitándolos a moverse como él se ha movido; de modo que los órganos vocales del que escucha necesariamente imitan los movimientos del que habla». Según Pereira, entre el aprendizaje humano y el animal hay una cierta similitud, pero los hombre aprenden con mayor facilidad que el bruto; del mismo modo, sostiene que entre el conocimiento sensorial, interno y externo, y los actos de los brutos y de los hombres hay mera sinonimia («Cum dico doceri bruta, non eo modo, quo homines intelligo sed

per quandam similitudinem ad nostam docilitatem ea doceri dicuntur...per quandam synonymiam sensum brutorum, et actum eorundem ad nostros, dictos sic existimo»). En suma, «una vez que los sonidos de las voces humanas se introducen en los cerebros de los tordos o de los papagayos, se mueven los órganos de las palabras, que antes habían permanecido inactivos; lo mismo sucede con los miembros de los perros o de los monos que se ponen en movimiento cuando ven los actos humanos y más cuando esos animales son instigados por el hombre a la emulación, mediante el castigo del látigo o el premio del alimento» («ac allectis ab homine his irrationalibus ad aemulationem motuum humanorum flagelli poena, aut alimenti praemio»).<sup>94</sup>

#### IX. Naturaleza de los phantasmata. El alma como forma del cuerpo

Volviendo al tema de los *phantasmata*, ¿cuál es su naturaleza? Hemos visto que Pereira las define como *espirituosas*, es decir, de naturaleza etérea, sutil, pero corpórea, como se comprueba en el siguiente texto: «Ciertamente ocurre que si se humedece en exceso la parte del cerebro, el hombre no puede recordar, y no porque se humedezca la sustancia intelectual del alma, sino porque los fantasmas, que son corpóreos, padeciendo la misma afección, pierden la impresión producida en ellos por los objetos externos, en cuanto se ausentan» («sed quod phantasmata, quae corpora sunt, eundem effectum patientia, impressionem in se factam ab objectis extrinsecis, statim, ut ipsa absunt, amittunt»).<sup>95</sup> Sucedería con ellos lo mismo que con la cera, que, si tiene muy poca consistencia a causa de la excesiva licuefacción, no conserva impresa la efigie del sello. Pero ¿cómo explicar la ubicación de los fantasmas, siendo su número indefinidamente grande, en una parte muy pequeña del cerebro? En suma, resulta imposible dar razón, según los adversarios de la doctrina pereirana, de la interacción entre lo psíquico y lo físico. Los que niegan la separabilidad del alma y su inmortalidad razonan de este modo: si el hombre es un ser unitario, esto es, constituido por la unión esencial de un alma y un cuerpo, y aquélla (el alma) se define como “acto primero del cuerpo físico orgánico” («entelecheia prote somatou phisikou organikou»), ¿cómo es posible que actúe sin el cuerpo?

Si realmente la esencia del alma es la de activar al cuerpo, su separabilidad es difícilmente compatible con la unión *sustancial*, ya que, según los adversa-

<sup>94</sup> G. Pereira, p. 22.

<sup>95</sup> G. Pereira, p. 294.

rios de la inmortalidad y de la inmaterialidad del alma humana, se trataría de dos entes completos yuxtapuestos de modo accidental, al modo de los platónicos. Pero en ese caso, serían dos entes sustancialmente distintos, no un todo unitario. Si, por otro lado, la esencia del alma es el pensamiento y éste es imaginación o no se da sin ella, como afirma Aristóteles y tras él Pomponazzi, (cuya tesis es que el alma es *naturaliter mortalis et secundum quid immortalis*), el alma no sobrevive al cuerpo. Resultaría, en efecto, muy extraño que la esencia de algo estuviera separada de aquello de lo que es esencia. Desde luego, si fuera necesaria la presencia previa de la sensación y del fantasma corpóreo para la formación de los conceptos universales, el alma, separada del cuerpo, no podría, según los mortalistas, pensar, y sería una entidad ociosa, lo que repugna a la naturaleza. Por otra parte, si las almas fueran inmortales y sobrevivieran a la corrupción del cuerpo, conformarían un infinito en acto, lo que no es posible según Aristóteles. Tampoco se puede explicar la transición o movimiento del alma, si decimos que es simple, pues, según Aristóteles, lo indivisible no se puede mover. A todas estas cuestiones había dado respondido Nifo en el primer cuarto del siglo XVI, aunque Pereira no parece conocer su obra; al menos no se refiera a ella nunca.

Pereira, en ocasiones, vincula claramente el pensamiento con el cerebro, como en el siguiente pasaje: «lesionado el cerebro, se aniquila la facultad de razonar, pero si se recupera su equilibrio óptimo, el hombre será nuevamente capaz de raciocinio.» («Ut distemperato cerebro, ratiotinandi vis deletur... Si enim optima cerebri temperies redierit, et homo ratiotinari potis erit»)<sup>96</sup>. No se trata de que el cerebro sea la causa del pensamiento, pues una cosa es sostener que el pensamiento depende del cerebro y otra muy distinta que sea producido por él. Si así fuera, ¿qué necesidad habría del alma? No se le pasó esto por alto a Pereira, que muestra su desacuerdo con Galeno que identifica el alma (*mentem*) con la *temperies* del cerebro, de modo que el sentir y el pensar se deberían a las disposiciones corpóreas («dispositiones corporeas attingere operationes sentiendi et intelligendi»)<sup>97</sup>.

No se alejan mucho de esta tesis quienes niegan toda diferencia entre los brutos y el hombre, sosteniendo que están ambos dotados por igual de me-

<sup>96</sup> G. Pereira, p. 90.

<sup>97</sup> G. Pereira, p. 273: *Non adeo levis est haec objectio, ut ea non sit ferme convictus Galenus testari, temperiem cerebri, esse mentem ipsam*). En la p. 246 dice que «para Galeno la temperatura del cerebro es la mente misma, esto es, el alma racional» («Galeno enim nonnunquam visum est, temperaturam cerebri esse mentem ipsam, id est rationalem animam»).

moria, razón y entendimiento. En realidad, cuando suprimen las diferencias entre ellos, niegan que el alma, tanto la animal como la humana, sea inmateral e inmortal. No se puede negar, según Pereira, que la forma sensitiva de los animales, llamada así no porque sienta, sino por cierta proporcionalidad con nuestros órganos sensitivos («Et propter consimilem rationem animalium forma sensitiva appellata quod organa proportionalia nostris sensitivis habeat, et non quia sentiat») abandona el cuerpo propio y se corrompe; de donde se infiere que «el alma de los brutos abandona el cuerpo o, más propiamente, se corrompe» («anima brutalis corpus deserit, aut proprius ipsa corrumpitur»)<sup>98</sup>. No sucede lo mismo con el alma racional que, a diferencia de las formas dotadas de extensión, es simple, incorruptible y capaz de ejecutar las principales operaciones sin el cuerpo y de subsistir sin él («ipsa sine corpore potest praecipuas operationes exequi: sic sine eodem potest manere»). Esta es la misma tesis que sostienen los seguidores de Santo Tomás, entre los que destaca, una vez más, Nifo, que, según Pomponazzi no hace otra cosa que repetir las viejas tesis que Ficino había sostenido medio siglo antes.

Entre las operaciones llevadas a cabo por el alma sin el cuerpo están no sólo los actos intelectivos, sino también los sensitivos («Porro humana anima non tantum intelligendi operationes sine corpore afficit, verum, etiam, et sentiendi»)<sup>99</sup>. El alma no se sirve del cuerpo como instrumento porque, en ese caso, el cuerpo podría alcanzar una perfección que le rebasa, la de sentir y pensar, que pertenecen a la sustancia espiritual («modum se habendi substantiae spiritualis»). Tanto la sensación como el pensamiento exigen, según Pereira, la simplicidad del alma, porque el cuerpo extenso no puede sentir ni conocer; de modo que las principales operaciones del alma racional se realizan sin el cuerpo, al que está unida («ergo plures et praecipuae rationalis animae operationes sine corpore, cui inest, ab eadem exercentur»). Luego en modo alguno puede el alma, al entender o sentir, utilizar el cuerpo, divisible y extenso, como instrumento. Sí se sirve, en cambio, de él en la nutrición.

El alma sensitiva, que se conoce a sí misma afectada por las especies, se denomina sentiente y en eso difiere de la intelectiva («animam sensitivam se ipsam animadvertentem affectam esse speciebus affectam dici sentientem, et intellectivae differentia ab hoc ostendimus»). Del mismo modo que el color necesita de la luz para ser visto, pero no para existir (ya que, según Pereira, subsiste en la cosa en que se halla, aunque no sea iluminado por la luz, igual

<sup>98</sup> G. Pereira, p. 272.

<sup>99</sup> G. Pereira, pp. 272-273.



que el sabor en la cosa sabrosa, aunque la lengua no reciba su especie), el alma no necesita del cuerpo para existir.<sup>100</sup> En este pasaje sostiene una posición gnosológica bastante ingenua, que Platón en el *Teeteto* ya había desechado, pero que era mantenida

La posición pereirana está en las antípodas de lo que defienden los partidarios de la mortalidad del alma, entre los que destacará, en el XVII, el *Theophrastus redivivus*, que sigue a Epicuro y a Pomponazzi. Pereira, después de negar a los animales la sensación y el conocimiento del universal, recurre a la simplicidad y espiritualidad de la misma para dar razón de las facultades de recordar, razonar e inteligir, que no se distinguen realmente del alma, sino sólo por la razón (*ratione*), y son prerrogativas exclusivas del hombre, que los brutos no poseen en absoluto, pues si los irracionales hubieran sido dotados de ellas, por fuerza serían hombres («Ac etiam quamquam verae opinioni asserenti animae facultates non distingui realiter, sed tantum ratione ab ipsa anima, vim habere non poterit, quos supponat aliud praedictis absurdurgen ius, brutis scilicet, inesse memorandi, et ratiotinandi, et inteligendi vires: quibus si dotata essent irrationalia, futura neccessario homines erant, ut in antecedentibus docuimus, et etiam ex definitione hominis constat»).<sup>101</sup>

La unión del alma y el cerebro es tan estrecha, que aquélla actúa en cierto modo de acuerdo con las disposiciones del cuerpo: «cuando el cerebro contiene excesiva bilis amarilla (*immodica flava bili*), sucede que piensa en actos pendencieros e irascibles, porque a ella corresponde llevar los fantasmas de aquellos actos desde la celda de la memoria de la parte posterior del cerebro hasta la anterior que conoce abstractivamente. De igual modo, cuando abunda el humor melancólico, el hombre es obligado a pensar cosas tristes». («quia insitum est flavae bili phantasmata illorum actuum a memorativo scrinio posterioris partis cerebri in anteriorem noscentem abbbtractive ducere. Ut etiam cum melancholicus humor redundat, cogit tristia hominem meditari per modum relatum»). Y si ese humor es excesivo, los enfermos deliran y el alma pierde la capacidad de juzgar y se ve obligada a emitir juicios irregulares, debido a las impresiones previas de unos y otros fantasmas. En ese momento el alma no es libre («Nec etiam mirandum, quod affirmem in hoc liberam eam

<sup>100</sup> Pereira distingue entre la cualidad o accidente que pertenece al objeto y permanece en él y su percepción por el alma; de modo que las cualidades secundarias existirían en el objeto mismo.

<sup>101</sup> G. Pereira, p. 302.

non esse»).<sup>102</sup> Los ojos no ven bien cuando la córnea es demasiado gruesa o existen otras anomalías, y se producen delirios cuando en el cerebro hay demasiado calor o sequedad, lo que parece probar que las operaciones del alma dependen de las disposiciones del cuerpo y, cuando éstas no son normales, surgen en ella trastornos. La conjunción entre el alma que informa al cuerpo y el cuerpo informado es tan estable, que ambos son considerados como una sola cosa en estas operaciones naturales («Est tanta vis conjunctionis, ac tam eximia unio animae informantis corpus cum ipso corpore informato, quod in hiis naturalibus operationibus utrumque ut unum reputatur»).103

El alma, sin embargo, no podría, en la nutrición, calentar y licuar el alimento sin el cuerpo, ni pasarlo al hígado y convertirlo en sangre configuradora del organismo. En este sentido, Pereira está muy próximo a lo mucho más tarde sostendrá Descartes, pues ambos afirman que los cuerpos funcionan como máquinas; de modo que los animales no tienen, propiamente hablando, alma sensitiva o vegetativa. Muchas de las acciones del cuerpo humano se realizan mecánicamente, como las de los animales, y no siempre somos conscientes de ellas.<sup>104</sup> De donde se deduce que el alma «está dentro del cuerpo al que infor-

<sup>102</sup> G. Pereira, p. 295.

<sup>103</sup> G. Pereira, p. 301.

<sup>104</sup> La posición cartesiana, a este respecto, es compleja. En la carta a Elisabeth, 21 de mayo de 1643, AT III, 665, dice que la unión del alma y el cuerpo depende la «la fuerza que tiene el alma de mover el cuerpo y de la que tiene éste (el cuerpo) sobre el alma al causar los sentimientos y pasiones». En las *4e Réponses* (AT IX, 178) dice que el espíritu determina el curso de los espíritus animales y responde a las objeciones de Arnauld diciendo que el modo de la acción depende de la unión del alma y el cuerpo, y que nosotros tenemos conciencia de ella en cuanto que está en la mente (*quatenus... est in mente*), es decir, de la inclinación de la voluntad, de donde se deriva el influjo de los espíritus sobre los nervios, según las modalidades corporales que el espíritu ignora. De todos modos, sostiene que tenemos conciencia de poder mover el cuerpo. En el *Traité de l'homme*, p. 201, dice: «en relación con el cerebro no creo que se pudiera afirmar algo más verosímil que el que está compuesto por pequeñas redes entrelazadas, porque las pieles y todas las carnes aparecen compuestas por varias fibras y redes, lo mismo que en las plantas. Por ello parece una propiedad común a todos los cuerpos que pueden crecer y alimentarse en virtud de la unión de las pequeñas partes de los otros cuerpos». En la p. 202 del *Traité de l'homme*, expresa su deseo de que se consideren como acciones propias de la máquina: «la digestión, el latido del corazón y de las arterias, la alimentación y crecimiento de los miembros, la respiración, la vigilia y el sueño; la recepción de la luz, de los sonidos, de los olores, de los sabores, del calor y de tantas otras cualidades, mediante los órganos de los sentidos exteriores, la impresión de sus ideas en el órgano del sentido común y de la imaginación, la retención o la huella que las mismas dejan en la memoria, los movimientos interiores de los apetitos, y, finalmente, los movimientos exteriores de todos los miembros,

ma, compenetrada con él, y por eso Pereira afirma de ella con razón que está rodeada por el sentido del tacto.» («Anima enim inclusa est intra corpus, quod informat, et penetrative cum eo existit, quae reticulo sensu tactus sepius merito dicitur») <sup>105</sup>. Está igualmente rodeada –dice– por cuatro ventanas (ojos, oídos, nariz, boca) abiertas para percibir los propios objetos que los sentidos le han mostrado.

En la sensación y en la intelección la tarea del cuerpo consiste en excitarla (*excitet eandem*), «pues mientras está absorta en informar al cuerpo corruptible, no percibe ninguna cosa externa o interna, si previamente el tacto u otro de los cuatro sentidos o la partícula interior, por cuya afección, conocemos por abstracción, no la altera, dispuestos los mencionados órganos permanentes como corresponde.» («Cum enim quaeritur, in quem usum deserviat corpus animae, nec ad sensationem, nec intellectionem producendum concurrat ipsum? Respondendum est ut scilicet, excitet eandem, quae dum corpus hoc corruptibile informat, nullam rem extrinsecam, nec intrinsecam percipere valet, nisi prius tactus, aut aliter ex quattuor recens sensibus, vel particula interior, qua affecta abstractive noscimus, alteretur, relatis organis, ut decet,

---

provocados tanto por acciones de los objetos que se encuentran en la memoria, como imitando lo más perfectamente posible los de un verdadero hombre; deseo, digo, que sean consideradas todas estas funciones sólo como consecuencia natural de la disposición de los órganos en esta máquina; sucede lo mismo, ni más ni menos, que con los movimientos de un reloj de pared u otro autómatas, pues todo acontece en virtud de la disposición de sus contrapesos y ruedas. Por ello no debemos concebir en esta máquina alma vegetativa o sensitiva, ni otro principio de movimiento y de vida. Todo puede ser explicado en virtud de su sangre y de los espíritus de la misma agitados por el calor del fuego que arde continuamente en el corazón y cuya naturaleza no difiere de la de otros fuegos que se registran en los cuerpos animados.» Esa independencia de los actos corporales con relación al espíritu la manifiesta Descartes en otros lugares: «no es el espíritu (o el alma) lo que mueve inmediatamente los cuerpos exteriores...pues algunos de los movimientos que realizamos no dependen en nada del espíritu, como el latido del corazón, la digestión de los alimentos, la nutrición, o la respiración de los que duermen.» (AT, IX, 178). No obstante, en AT I, 514, 19-25, dice que los animales son más perfectos que las máquinas, en función del instinto: «Pero es evidente que los animales realizan sus funciones por un principio más excelente que el de la necesidad que proviene de la disposición de los órganos, a saber, por un instinto que nunca se encontrará en una máquina o en un reloj, que no tienen ni pasión ni afección, como tienen los animales». Por otra parte, los animales –dice Descartes– «no ven como nosotros, es decir, sintiendo o pensando que ven» (AT, I, 413, 15-16). Por otro lado, sostiene, como Pereira, que imaginar y sentir pertenecen alma en tanto que unida al cuerpo porque son especies de pensamientos, que no son propios de alma totalmente pura (AT III, 479, 10-16).

<sup>105</sup> G. Pereira, p. 275.

permanentibus dispositis»<sup>106</sup>. Luego, mientras vivimos, el alma no percibe nada, salvo que el cuerpo sea afectado antes, y después (una vez separada del cuerpo) conoce de otro modo («Ita affirmare tenemur, animam, dum vivimus, nihil percipere, nisi prius corpus afficiatur, ac postea aliter cognoscere posse»).

La sensación sólo es originada por el alma después de que se haya producido una afección por el objeto y esta intelección, o afección corpórea, es causada por el fantasma («sensationem tantum gigni ab anima post affectionem ab objecto factam, et intellectionem hanc, vel corpoream alterationem a phantasmate effectam»). Se podría decir que la sensación es un acto del alma producido por las especies que los sentidos provocan en ella, pues, según Pereira, de poca utilidad sería para su tesis decir que «el alma no necesita de las mencionadas disposiciones corpóreas para ejercer las sensaciones e intelecciones, pero los objetos sensibles e inteligibles sí, lo que implicaría que sin el cuerpo no se pueden producir los actos mencionados.» («Parum nempe conferet ad relatam rationem, dicere, quod etsi ipsa anima non indigeat praedictis corporeis dispositionibus ad sesationes, et intellectiones exercendas, ipsa objecta sensibilia et inteligibilia eisdem egere, indeque inferri sine corpore actus relatatos fieri non posse»).

Frente a lo que sostienen los partidarios de que el alma sólo conoce mientras está sometida al cuerpo del que depende a modo de instrumento, Pereira afirma que «las operaciones de sentir y entender son inmanentes al alma» («sentiendi et intelligend operationes immanentes sunt») y que «el alma racional no depende del cuerpo, como instrumento, para sentir e inteligir» («rationalis anima corpore non eget, ut instrumento, quo sentiat, aut intelligat»), además de que «siempre se entenderá no sólo a sí misma, sino también los inteligibles exteriores» («intellecturam non tantum se, sed extriseca inteligibilia»).

Frente a quienes sostienen que el hombre y el animal tienen, por igual, un alma perecedera, Pereira afirma que entre ellos hay una distancia insalvable y que, en realidad, sólo el alma racional, que no procede de la materia, sino que es creación divina simultánea al cuerpo que informa, siente por medio de los órganos sensoriales internos y externos e inteligie. Afirmar que los animales sienten significa que tienen alma espiritual e inmortal. Luego la única posibilidad de poner de acuerdo la antropología y la teología es, según Pereira, concebir al hombre como un ser dotado de un alma simple e indestructible. En su

<sup>106</sup> G. Pereira, p. 275.

opinión, no tiene sentido suponer que las sensaciones son distintas realmente de la facultad sensitiva: «Cuando afirmo que el alma siente sin el cuerpo y que se sirve de éste *no como instrumento con el que se siente, sino por medio del que se siente*, estoy diciendo rigurosamente la verdad. Y cuando digo *que los hombres no ven con los ojos*, debe entenderse en el sentido de que vemos con la parte fundamental y esencial del ojo, es decir, el alma. En muchas ocasiones también afirmamos que inteligimos y, en sentido estricto, es falso, porque el cuerpo y el alma, al mismo tiempo, no inteligen, ya que, en definitiva, es ella, el alma intelectiva, la que entiende.»<sup>107</sup>

No debe extrañarnos que se diga que el alma ve «en la medida en que es afectada por los objetos visibles mediante el ojo, y no por otra parte del cuerpo. ¿Por qué consideras inadecuado decir que el alma toca, en la medida en que es alterada por los objetos tangibles mediante los órganos del tacto y no por medio de otras partes del cuerpo? Porque, en la medida en que realiza no sólo las funciones mencionadas, sino también las de las otras tres facultades externas, distinguiendo entre los actos y los objetos de ellas, se denomina sensorio común, o sentido común, parte y todo. Parte, por ejecutar una sola función, la de ver, oír o degustar. Todo, porque efectúa todas las funciones sensibles externas.»<sup>108</sup> Carece de sentido decir que el alma racional, que es la que verdaderamente siente («*anima rationalis, quae est vere sentiens*»), es extensa, aunque Pereira reconoce haber dicho que el alma de los brutos lo es («*animam sensitivam quantam esse*»), pero advierte que se denomina sensitiva no porque sienta, sino porque tiene la facultad senso-motriz y los órganos correspondientes para ello. Matiza aún más su opinión: «Lo que yo he dicho en la página 12 de mi libro es lo siguiente: para que los brutos pudieran conocer los objetos extensos, sería necesario que tuviesen almas indivisibles. De ser divisibles, como son, producirán una visión divisible, ya que es imposible que lo indivisible sea más perfecto que sí mismo.»<sup>109</sup>

Cuando se habla de partes del alma, no se hace referencia a partes cuantitativamente diferentes, sino más bien a facultades. No se trata, pues, de que en el hombre haya dos almas, una sensitiva y otra intelectiva, sino un todo unitario que siente, intelige y reflexiona. En efecto, según Pereira, sólo siente y piensa el alma racional, los brutos actúan movidos por las especies y los fantasmas, pero de modo inconsciente. En esto sigue, según confiesa, fielmente el exordio del libro tercero del *De anima* de Aristóteles, donde éste se

<sup>107</sup> G. Pereira, p. 341.

<sup>108</sup> G. Pereira, p. 342.

<sup>109</sup> G. Pereira, p. 336.

exordio del libro tercero del *De anima* de Aristóteles, donde éste se propone tratar la facultad del alma con la que sabemos e intelegimos, así como la razón por la que sentimos. Hablando en propiedad, «son sentidas (*sentiantur*) – dice– todas aquellas cosas cuyo conocimiento se deriva de alguno de estos cinco órganos exteriores, según hemos dicho al referirnos al alma sensitiva (*anima sentiente*). De modo menos exacto y propio, también se dice que se sienten las cosas que se conocen de modo abstracto, ya que los fantasmas tienen la capacidad de representar el objeto externo («*quae abstractivè cognoscuntur, nam phantasma vim objecti extrinseci in representando habet*»). Existe en nosotros, en efecto, una facultad abstractiva que tiene la fuerza de los sentidos externos, ya que puede conocer todas las cosas ausentes por medio de los fantasmas de los objetos que, estando presentes, fueron conocidos intuitivamente por los sentidos externos.» («*Est facultas interior cognoscens abstractivè, vim exteriorum sesuum habere videtur, cum ipsa possit in absentia omnia illa mediantibus phantasmatis cognoscere, quae praesentia per sensus exteriores intuitive cognita sunt*»).<sup>110</sup>

Propiamente, se dice que son entendidas (*intelligi*) aquellas cosas que son conocidas tal como son realmente (*qualia sunt*), no por el cambio (*immutacionem*) formal producido por las mismas cosas entendidas en cuanto que son entendidas, sino por el conocimiento de otras cosas que conduce al concepto de la cosa entendida. En este sentido, se podría decir que para Pereira, como Platón, que el conocimiento matemático es el verdadero modelo de conocimiento, ya que no depende de la experiencia sensorial. La demostración de que los ángulos de un triángulo suman dos rectos es un conocimiento verdadero en sí mismo y, por tanto, demostrable *a priori* mediante la razón: «Conocer (*nosse*) que una línea recta que cae sobre otra recta produce dos ángulos rectos iguales en forma y en valor lleva a la conclusión de que la suma de los ángulos de un triángulo equivale a dos rectos.» Estamos ante un planteamiento próximo, en cierto modo, al pitagorismo platónico, en el que la mente humana no deriva todos sus contenidos de la experiencia sensorial, sino que hay todo un mundo conceptual independiente de la experiencia, además del puramente matemático, es decir, las ideas. Pero llama la atención este pasaje porque Descartes dirá lo mismo, por mucho que se empeñan quienes sostienen que no conocía, ni directa ni indirectamente, la obra de Pereira.

<sup>110</sup> G. Pereira, p. 97. Debe leerse *mediantibus phantasmatis*.

Entre esos conceptos innatos e independientes de la experiencia no está, según Pereira, el de Dios, cuyo conocimiento no le está permitido al intelecto humano, porque le es ajeno y no nace con él («Denique interdicatur humanus intellectus aliquid intelligere de Deo, quod ascititium, et non nativum illi sit»)<sup>111</sup>, pero sí está la idea del yo como sujeto existente que conoce. Según Pereira, «mientras el alma está unida al cuerpo corruptible no percibe nada si no es afectada exteriormente por los objetos e interiormente por los fantasmas, en virtud de las impresiones de los órganos internos o externos...Luego el conocimiento de alguna cosa extrínseca tendrá, necesariamente, que preceder al que tiene el alma que se conoce a sí misma.» («Unde notio aliqua rei rexinsecae praecessura neccessario erit cognitionem animae seipsam cognoscentem»)<sup>112</sup> A partir de ahí, se deduce que se conoce a sí misma como existente: «conozco que conozco algo, y todo lo que conoce existe, luego yo existo». («Nosco me aliquid noscere, et quidquid noscit, est, ergo ego sum»)<sup>113</sup>

En este consecuente, el propio intelecto, que también se denomina alma intelectual, se conoce *intuitivamente* en todo momento en que quiere y puede conocer, como si la propia alma («In quo consequente ipse intellectus, qui anima intellectiva etiam appellatur, intuitive noscit se, toto tempore, quo se vult et potest cognoscere, velut anima ipsa») afirmara, sin discurso, que ella misma ha sido despertada y desvelada, externa e internamente, por las impresiones, ya que se conoce intuitivamente («se intuitive noscere dicitur»). Pero, según Pereira, el alma no siempre se conoce intuitivamente, sino a veces sí y a veces no («Haec tandem causa sufficiens sit cognitionis intuitive animae se noscentis aliquando, et se non concipientis alias»)<sup>114</sup>

## X. Inmortalidad del alma

En consonancia con lo expuesto, algunos creen que se prueba la inmortalidad del alma mediante el siguiente argumento: «Cualquier forma puede abandonar al objeto que informa, asumiendo otro nuevo, y podrá dejar ambos, permaneciendo sola. El alma racional se comporta de manera semejante, luego podrá subsistir por sí misma sin el cuerpo al que informa, ya que no hay

<sup>111</sup> G. Perira, p. 334.

<sup>112</sup> G. Pereira, p. 277.

<sup>113</sup> G. Pereira, p. 277. He aquí, con más de ochenta años de antelación, la palanca con la que Descartes pensaba revolucionar el mundo de la filosofía y derrotar a los escépticos.

<sup>114</sup> G. Pereira, p. 277.

nada intrínseco que pueda afectarla, ni ningún principio extrínseco por el que pueda corromperse, luego es eterna.» («Quaecumque forma potest subjectum, quod informat, relinquere, et aliud novum acquirere, potuerit utrumque deserrere, et sola esse; sed anima rationalis est huiusmodi, ergo ipsa per se et sine corpore informato persistere valebit. Ulterius sine corpore durare potest, et eo exuto, derelictoque, non est amplius, qui eam extrinsece possit afficere, nec ullum ullum extrinsecum principium habet, quo corrumpatur, ergo aeterna erit»).<sup>115</sup>

La premisa de que parte el razonamiento: que «puede existir una forma que no sea la forma de ningún sujeto», no parece asumible, pues algo se dice forma en tanto que informa al cuerpo, que se destruye y deja de estar informado por el alma, pero ¿puede haber un principio de animación extracorpóreo? Si el alma deja de informar al cuerpo y sigue existiendo, se diría que ha cambiado de naturaleza, pues pasaría de ser forma del cuerpo a ser algo ocioso, según los partidarios de la mortalidad. Los partidarios de la inmortalidad, en cambio, sostienen que, separada del cuerpo, el alma es intelecto. Otra dificultad reside en saber cómo lo carente de partes puede ubicarse en lo extenso y animarlo. Y, por otro lado, ¿cómo puede ser eterno aquello que ha sido creado?

La posición de Pereira acerca de la permanencia del alma sin el cuerpo se condensa en este pasaje: «porque ésta (el alma), aunque deja de ser como era antes, al haberse corrompido el cuerpo (pues originariamente se decía que era la forma del cuerpo, y separada de éste ya no se denomina así), no se puede decir, sin embargo, que permanezca ociosa, ya que, razonablemente, la principal operación, es decir, la intelectual, la ejecutaría entonces con mayor facilidad que cuando informaba al cuerpo. Porque, si como hemos dicho, el entender se produce sólo por el alma, cuando ésta ha sido afectada por los objetos externos o por los fantasmas, ¿no se ha de pensar en verdad que ella, libre del cuerpo, de un modo más perfecto, puede conocer sin que nada la excite, todos los entes, en vez de estar ociosa.» («nam ipsa, corrupto corpore, etsi taliter, ut prius erat, esse desinat (primitus enim forma corporis dicebatur, et seiuncta a corpore non talis dicitur) non tamen otiosa manere vere dici potest, quin praecipuam operationem, puta intelligendi, ipsam tunc expeditus, quam cum informabat, effecturam, rationi consumum est. Si enim, ut probavimus, intelligere oritur a sola anima, ipsa excitata ab extrinsecis objectis, vel a phantasma-

<sup>115</sup> G. Pereira, p. 278.



tis, non est ut quid verissime non concipiatur eandem, corpore destituto, per alium perfectiorem modum, et circa excitatorem, entia omnia intelligere valere, quam otiosam esse?»).<sup>116</sup> Aquellos que sostienen que el alma no puede pensar sin imágenes, niegan, lógicamente, que la intelección sea posible sin las *species* y los *phantasmata*, y no admiten la inmortalidad.

La objeción de que si las almas sobreviviesen ocuparían un lugar infinito, sólo tendría sentido, según Pereira, si fuese corpórea, pero desde el momento en que se declara indivisible, el problema desaparece.

Pereira está convencido de que la inmortalidad del alma fue defendida por Aristóteles, aunque duda del valor de los argumentos en que aquél sustentaba su demostración: «Que Aristóteles, creyó, sin duda, que las almas eran inmortales, cualquiera que haya examinado sus escritos, tanto morales (donde éste estableció el principio de una vida justa) como sobre la naturaleza, lo entenderá fácilmente. Sin embargo, no por eso se ha de creer cualquier cosa que haya afirmado sin razón, ya que cuando nosotros nos servimos alguna vez de su autoridad, ayudando a nuestras opiniones con sus principios, no afirmamos que se ha de creer lo que éste haya dicho, sino que si alguien rechazara aquello, nosotros daríamos a conocer muy fácilmente que es verdad.»<sup>117</sup>

Las doctrinas de Pereira fueron conocidas por los jesuitas, con los que Descartes dio sus primeros pasos en su formación filosófica. Arriaga, uno de los teólogos más influyentes en el siglo XVII, se refiere a esta obra y la considera muy por encima de lo que le reprochan sus oponentes, entre los que destaca Palacios, profesor de Salamanca, al que Pereira, según él mismo dice, no conocía personalmente, aunque le envió su obra rogándole que le diese su opinión. Las objeciones de Palacios no gustaron a Pereira, que se lamenta de que el teólogo salmantino no haya leído con suficiente atención su obra, en la que dice haber trabajado más de 30 años. La discrepancia entre ambos es total, como hemos visto.

<sup>116</sup> G. Pereira, p. 286.

<sup>117</sup> G. Pereira, p. 256. Así, en el libro I de la *Ética a Nicómaco*, sostiene un argumento sólo probable, cuando dice «que la felicidad o las miserias de los vivos conciernen, en cierto modo, a los muertos». Según Pereira, este argumento, como no se apoya en ninguna base más sólida que la opinión común, es de poco valor (*pauci valoris est*). Del mismo modo, el argumento de Aristóteles con el que muestra que el alma (el intelecto) no se somete a la enfermedad ni a la vejez y que, por tanto, es celeste, o sea, inmortal, no tiene ninguna fuerza porque esa incorruptibilidad es común a cualquier forma sustancial, que no se pueden debilitar por una enfermedad o por la vejez. Habría que considerar inmortales, según eso, las formas de las piedras, el fuego o cualquier sustancia corpórea.

Sobre la influencia de Pereira en Descartes, Shelhorn sostiene que éste conocía la obra pereirana y que tomó de ella partes esenciales de su doctrina. Otros, en su afán de mermar la originalidad e importancia de su mecanicismo, pretenden, según Bayle, que esta doctrina está ya presente en Aristóteles, en Diógenes el cínico, los estoicos, Cicerón y san Agustín. En realidad no se puede sostener que esos autores hayan sido los inspiradores del mecanicismo pereirano. Los animales son meros mecanismos sujetos a las leyes de la física, según Pereira, para quien los brutos carecen de toda capacidad cognoscitiva («*brutis nullam cognoscendi vim esse*»), ya que la facultad de sentir sólo es propia del alma que es independiente del cuerpo («*quae facultas tantum animae separabili a corpore convenit*»)<sup>118</sup>. Como entre lo corpóreo y lo espiritual no hay nada intermedio, sólo en el hombre, en tanto que dotado de un alma espiritual, se dan las sensaciones, que no son algo realmente distinto del alma: «*sensationes exteriores non esse quod realiter distinctum ab anima probatur...et inter spiritale et corporeum nullum esse medium*»).

#### XI. El mecanicismo pereirano y los movimientos de los animales

Los animales, según Pereira, en realidad carecen de alma y actúan de acuerdo a determinadas leyes físicas, similares a las que se observan en ciertos mecanismos, como los movimientos espontáneos del reloj en los que unas ruedas mueven a otras. En efecto, del mismo modo que el movimiento de las ruedas depende del movimiento del péndulo que está suspendido de las mismas cuerdas (aunque en un momento no estén en contacto, sí lo estuvieron antes). Acostumbrado a escribir hasta altas horas de la noche, según dice, Pereira tuvo la ocasión de observar con cuánta astucia y sigilo se mueve el gato; se diría que no respira, hasta que se apodera del ratón. Pero, inmediatamente, agrega que no se puede decir que sienta, pues si admitiésemos eso tendríamos que concluir que saca conclusiones, es decir, que tiene un alma dotada de razón. Los complejos movimientos del animal a la hora de cazar o de evitar la muerte, sin ninguna facultad sensitiva, se deben al espíritu (sutil disposición corpuscular) que configura la forma del humano, del equino, del felino o de cualquier otra especie animal carente de sensación («*spiritum relatum in humana, vel equina, aut felina, vel alterius bruti formatione, ipso no sentiente*»). Se podría decir que esa complejísima estructura del felino le ha sido dada

<sup>118</sup> G. Pereira, p. 34.

por Dios, causa primera, o que responde a algo que desconocemos, pero en modo alguno se trata de una inteligencia infalible («Hancque causam si tu primam esse dixeris, concedam: si intelligentiam quandam non errantem, non inficiabor: si occultam vim, non adversabor»<sup>119</sup>).

Son muchas las causas que actúan en el cuerpo de los hombres y de los animales, sin que tengamos conciencia de ellas: por ejemplo «la facultad digestiva del estómago, que tomando del alimento las partes más convenientes para vivir, las mezcla por la propiedad que posee (el hígado) de transformar en sangre la sustancia nutritiva.» Lo mismo se puede decir de la expulsión intestinal. Esos movimientos los realizan los brutos y otros animales irracionales con pericia, como también los hombres, «y ocurren sin que ellos lo sepan y sin que conozcan las causas de esas cosas» («Esse duos consimiles eventos iis motibus, qui a brutis cum peritia fieri dicuntur, exequutos tam a vi formando, quam ab hominibus, ac aliis irrationalibus jam in lucem editis, ipsis ignaris, neque cognoscentibus ea, quae prudenter intra se a causis ignotis aguntur»<sup>120</sup>). Lo mismo que el vómito de la escolopendra se produce a causa del frío, del sabor y del olor. Una vez que está en el agua este alimento induce su especie en los ojos y en la nariz de aquélla, obligándole a moverse hacia la carnada para que, abriendo la boca, devore con rapidez lo que antes estaba sujeto al anzuelo. Del mismo modo, «tampoco dudamos de que los movimientos de los felinos en la captura de los ratones son producidos por las especies de éstos, que han sido inducidas a los ojos o al olfato de los gatos y que mueven más a una parte que a la otra, o más a un ojo que al otro, o más a una fosa nasal que a otra. Y nadie puede dudar de que esto es un impedimento que limita su libertad»<sup>121</sup>. No tienen razón quienes afirman que los brutos son conscientes de lo que hacen, ya que estas actitudes son el resultado de una fuerza natural-no intelectual («nec ab aliis irrationalibus credimus, ut ab his, qui sciunt, et sentiant ea quae fiunt expedire illis, sed quadam naturali vi, et et si non intellectu affectos»<sup>122</sup>).

Los gestos de los animales nos ponen en alerta acerca de los peligros que pueden suponer para nosotros el rugido del león, los movimientos de la cabeza de los toros, etc. Si no nos asustáramos podríamos ser atravesados por los cuernos de éste o despedazados por las garras de aquél. Nadie ignora cuántos

<sup>119</sup> G. Pereira, p. 49.

<sup>120</sup> Tr, p. 49.

<sup>121</sup> Tr, p. 49.

<sup>122</sup> Tr, p. 50.

males podría infligir una naturaleza irracional («quantis incommodis natura irrationalis vexaretur»). Por eso la naturaleza dotó a los brutos de los mencionados gestos y movimientos y los obligó a realizar cosas que no entienden («Merito ergo praefatos nutus, gesticulaciones, et motus intelligentia, quae cogit bruta ea facere, que non intelligunt, ipsis indidit»).<sup>123</sup> La hormiga despunta el grano pero no sabe por qué lo hace ni con qué fin.

## XII. El semen y el alma

Pereira insiste en que para entender su doctrina se exige que el lector conozca la obra de Aristóteles sobre la historia de naturaleza anterior al *De anima*, o que sea versado en medicina. Los que cumplan estos requisitos entenderán fácilmente que el espíritu generador (*spiritum generativum*), contenido en el semen de los machos (*Semini marium involuto*), puede ser observado en tantas y tan diversas operaciones realizadas que no sólo superan la sabiduría humana («ut non solum universam prudentiam humanam excellant»), sino que han de ser consideradas obras de la divinidad («quin divinitatis opera illa arbitrentur»). A aquel vapor, llamado espíritu genital, lanzado a la vulva por el macho, los físicos no le conceden fuerza sensitiva («vapori illi, appellato genitali spiritu, in vulvam rejecto a mare, nullis physicis vim sensitricem concedentibus»). Sería una locura afirmar que el espíritu incluido en el semen del macho tuviese la facultad de sentir, y que no sintiese si se le pincha («Insanum enim esset, testari in maris semine spiritum inclusum facultatem sentiendi habere, et hunc non sentire, si pungatur»). Máxime, si finalmente aquel corpúsculo denominado espíritu («Tandem si corpusculum illud, appellatum spiritus»), sin ningún sentido (*sine ullo sensu*) produce todas las partes del animal de modo admirable.

Aristóteles, en el libro segundo de *De anima* y en el capítulo primero de *Generatione animalium*, dice que «lo más natural para los seres vivientes que son perfectos es generar otro semejante en especie a ellos mismos». En el libro segundo de *De generatione animalium* establece que «hay en el semen de todas las cosas, lo que hace que las semillas sean fecundadas». Pereira cree demostrar que estos dos principios aristotélicos son falsos porque los no vivientes (fuego y agua) y los vivientes imperfectos participan de la misma facultad: «Frente a lo que dice Aristóteles, la facultad de producir lo semejante en especie ha nacido con los seres vivientes imperfectos y con los no vivientes.»<sup>124</sup>

<sup>123</sup> G. Pereira, p. 52.

<sup>124</sup> G. Pereira, p. 134.

Según Aristóteles (libro II de *Generazione animalium*), en el semen lo animado está en potencia, no en acto, y esto se dice no sólo del alma vegetativa, sino de la sensitiva y de la intelectual, «ya que es necesario que todas se manifiesten antes en potencia que en acto». Para Pereira este texto evidencia la confusión e incongruencia del lenguaje de Aristóteles, además de las dudas que tenía acerca de la generación de los seres vivos, pues el texto de Aristóteles añade: «De modo que es imposible que en el semen, tan pronto como existe, está contenida parte alguna ya formada del animal o de la planta, y que además, pueda o no, producir las otras, ya que del semen que es también generador se producen todas las cosas. El que haya creado el semen, ha producido sin duda lo que engendra el feto. Y es que tan pronto como existe el semen en él se encuentra la facultad generadora. Pero ésta existe antes de que se produzca el semen.»

Según Aristóteles, «se sabe claramente que el semen tiene alma y que es una potencia», y que el animal y la planta son los que generan otro ser semejante a sí mismos de modo unívoco: el hombre al hombre.

Aristóteles se contradice, según Pereira, cuando sostiene que el feto se puede engendrar por algo extrínseco o por el semen. Una de dos: o el feto se origina a partir del semen o por otra cosa externa («Et si semen est, quod generaret, distincte dicturus erat, ab extrinseco gigni foetum non posse»).<sup>125</sup> Podría ser que el semen produjera el feto cuando algo externo introduce en él el alma, pero en el libro segundo de *De generatione animalium*, sólo concede al alma racional un productor externo: «sólo queda que la mente pueda acceder desde fuera y que sólo ella sea divina» («Restat igitur ut mens sola extrinsecus accedat, eaque sola divina sit»). Pero esto no se concilia con lo que dice al referirse a los movimientos espontáneos: que el hombre ha sido engendrado por el hombre al arrojar éste el semen a la vulva de la mujer; de modo que quien mueve algo que a su vez mueve a otra cosa, es el motor último («similitudinem relatam de spontanis, quo simili putat dici posse ab homine genitum esse hominem, quia ipse in foeminae vulvam rejecit semen, ut qui movet aliquid, quod movet aliud, dicitur motor ultimi»).

Se trata de saber si el feto y la planta reciben una forma sustancial más perfecta que el semen («formam substantialem perfectiorem semine a quo gignitur, suscipitur»). Aristóteles se contradijo al afirmar que el semen tiene alma y está en potencia («semen igitur et habere animam et esse potentia palam est»), pues sería lo mismo que decir que alguien es ciego y vidente. Pero, como Aris-

<sup>125</sup> G. Pereira, p. 139.

tóteles dice en el libro segundo del *De anima* que «el alma es el acto de un cuerpo físico orgánico que tiene la vida en potencia» («actus corporis physici organici in potentia vitam habentis»), el alma debería introducirse después de la formación del cuerpo y no antes («ergo anima post corporis fabricam inducenda et non prius»). Pero entonces habrá que precisar, admitido que el semen tiene alma, si en el semen del caballo está la misma alma dividida (la del caballo) u otra nueva. Los que afirman que el semen tiene alma (está dotado de vida) tendrán que reconocer que al ser procreados muchos fetos en el mismo día por el mismo caballo o carnero, otras tantas almas han sido introducidas en el semen que informa el cuerpo.

Esa confusión a la que llevan los textos de Aristóteles la resuelve Pereira resaltando la bisonería de aquél en temas de física; lo que le llevó a sostener que el semen puede producir el alma, al creer que el que posee el alma en potencia, tiene algo del alma: no percatándose de que no hay más alma sensitiva en el semen del caballo, aunque esté en potencia para ella, que aire en el agua, aunque esté en potencia para ella («non plus inesse animae sensitivae semini equi, estsi in potentia sit ad illam, quam aeris aquae, quamquam in potentia sit ad eam»).<sup>126</sup>

Aristóteles parte de una falsa observación cuando afirma que la generación animal surge o por el semen o por los excrementos, o por el fuego. No es verdad que haya entre los fuegos diferencia específica («Testari enim igneum calores infoecundum esse, seminum autem et adhuc excrementorum animalium esse prolificum, quod conspiciat Aristóteles ex semine, et excrementis animalia gigni, et ex igne, minime, et iis quasi differentiam specificam inter hos calores innuat, a vero alienum est»). El ejemplo de la salamandra y el de los gusanos de seda revela que se producen por el calor del fuego introducido en su semen por las telas que cuelgan de las paredes de la estancia donde arden hornillos. Lo mismo sucede con los huevos de cualquier animal terrestre. No observamos, en cambio, que en el corazón, a pesar de que esta víscera posee gran calor, se produzca algún ser viviente. Pero en los intestinos surgen gusanos y lombrices. En fin, su teoría de que del calor celeste surgen las semillas no parece ser confirmada por los hechos.

En conclusión, Aristóteles, según Pereira, fue el más sabio de los filósofos, pero se equivocó y escribió de modo muy oscuro, para complacencia de Ale-

<sup>126</sup> G. Pereira, pp. 141-142.

jandro. Buena prueba de ello son las diferentes interpretaciones que de sus textos realizaron Averroes y Juan Filopono.

Pereira, en su demostración de que la materia prima no existe, sostiene que no sería mayor milagro que la materia exista sin forma, que al revés –máxime cuando se dice que las formas se obtienen de la potencia de la materia–. Incluso la forma, es decir el alma racional, podría existir por sí sola («Etiam forma, puta anima rationalis, per se sola esse potest»).