

A racionalidade dos animais: Gómez Pereira, Montaigne e Suárez*

MARTÍN GONZÁLEZ FERNÁNDEZ
(USC)

«*Ondas do mar de Vigo,
se vistes o meu amigo?*»

A Luis, mestre das Luces.

UNHA POLÉMICA ACADÉMICA NA UNIVERSIDADE DE CAMBRIDGE

O resuíta granadino Francisco Suárez morreu na cidade portuguesa de Lisboa o 25 de setembro de 1617. Dous anos e medio antes, ocorrera en Inglaterra un acontecemento académico do que probablemente nunca tivo coñecemento. Porque, en efecto, quedou finalmente en anécdota. No curso académico 1614-1615, o rei Xacobe I, acompañado polo Príncipe de Gales, fixo unha visita á Universidade de Cambridge, e asistiu alí, din os anais, a unha desputa académica cuxo tema era: «*Poden os cans formar siloxismos?*» Cabe pensar que, para o caso, empregouse un amplo argumentario, baseado sobre todo en autores da Antigüidade, filósofos, médicos e naturalistas, desde Aristóteles e discípulos, pasando por Filón de Alexandria, Sexto Empírico, Plutarco de Queronea, Porfiro de Tiro, e outros moitos, entre eles Eliano, quen, en *Historia dos animais*, T. VI, & 59, menciona o caso daquel can de caza que adiviñou o camiño emprendido por unha lebre na súa fuga mediante a formulación dun siloxismo¹.

* Este traballo encádrase no Proxecto de Investigación da Universidade de Córdoba, dirixido por Ramón Román Alcalá, IP, e do que eu mesmo son membro en condición de IA. «El escepticismo pirrónico-empírico y el escepticismo académico en su desarrollo histórico: escepticismo y heterodoxia en la Filosofía Medieval y en el Renacimiento», Ministerio de Economía y Competitividad (Dirección General de Investigación Científica y Técnica, Madrid), concedido na convocatoria de 2016 (FFI2016-77020-P), continuación do xa concedido en 2013 (FFI2012-32989), «El escepticismo pirrónico-empírico y el escepticismo académico en su desarrollo histórico. Antigüedad clásica, Helenismo y Antigüedad tardía».

1. Vid. John E. B. Mayor, «King James I on the reasoning faculty in dogs». En *The Classical Review* (marzo, 1898), páxs. 93-96.

O curioso aquí é o autor e a fonte da que é tomada a ilustración. Trátase dun exemplo que pon un estoico e que se expón en fonte e contexto escéptico. En efecto, o exemplo é de Crisipo de Solos (ca. 281-ca. 205 a. C.) e o contexto é a exposición que fai Sexto Empírico (ca. 160-ca. 210) do 1º tropo de Enesídemo, que ademais coñecemos por outras dúas fontes, Díoxenes Laercio (século III da nosa era) e Filón de Alexandría (ca. 15 a. C.-ca. 45 d. C.). (Este último, por certo, é autor dun *Alexandrie* ou *De animalibus*, cuxa única versión chegounos en armenio, onde polemiza contra a tese estoica acerca da intelixencia ou non dos animais). O que fai manifesta e radicalmente paradoxal este escenario é que Crisipo, se defendía a tese clásica dos estoicos, non só debiera terse amosado partidario de comer carne animal², senón que, e sobre todo, tiña que ter negado firmemente a intelixencia nos brutos, para ser coherente coa clásica distinción entre dous tipos de *lógoi* (*λόγοι*) (o *lógos enthetikós* [*λόγος ἐνδιὰθετοῦ*] e o *lógos proferikós* [*λόγος προφορικός*]).

Por certo, era o mesmo monarca inglés contra quen, pouco antes de morrer, e a instancias do Papa Paulo V, Francisco Suárez escribira un tratado dedicado ós príncipes cristiáns de Europa, titulado *Defensio fidei contra catholicæ anglicanæ sectæ errores* (1613), dirixido contra o xuramento de fidelidade que Xacobe I de Inglaterra esixía ós seus súbditos: este monarca apliculle a mesma medicina ó ordenar que o libro fose queimado polo veredugo, prohibindo a súa lectura baixo as penas máis severas.

TRES PARADIGMAS

O debate xa se arrastraba en Europa desde o século XVI, e aínda de antes. A cuestión en disputa era a de ver se o home merecía ou non o lugar privilexiado e de supremacía que, por tradición, se lle outorgaba na Natureza. Despregáronse, entre outras, tres liñas de pensamento dominantes:

- 1º) Un primeiro paradigma defendía a sensibilidade e racionalidade plenas dos animais: proviña da Antigüidade, con Plutarco de Queronea á cabeza, e que contará no Renacemento, entre outras insignes voces, coa de Hieronymus Rorarius (1485-1556) —autor dun escrito, *Quod animalia bruta rationis*

2. Séculos antes Empédocles de Agrigento ou Acragas, nas súas órfico-pitagóricas *Purificacións*, defendeu todo o contrario, en contexto mítico, por razóns de piedade relixiosa.

utantur melius homine (1554), editado no século XVII por G. Naudé — e a de Michel de Montaigne, especialmente no ensaio XII do Libro II dos *Essais*, «Apologie de Raimond Sebond».

- 2º) Un segundo paradigma defendía que os animais carecían de sensibilidade, e por suposto de racionalidade, sostendo a teoría do automatismo animal, e estaría representada polo médico castelán do século XVI Gómez Pereira, na súa obra *Antoniana Margarita* (Medina del Campo, 1554), e logo por René Descartes.
- 3º) Un terceiro paradigma defendía que os animais tiñan sensibilidade plena, pero non racionalidade, a tese proviña tamén da Antigüidade, a partir de Aristóteles, chegaba á Escolástica en xeral, a través de autores árabes e xudeus do Medievo, e era recollida tamén polo noso teólogo Suárez, nas súas leccións segovianas sobre o *De anima*. Tamén nos capítulos definitivos e xa póstumos do seu *De anima* (1621).

Non é que non existisen outros modelos, ou paradigmas, ou patróns, que existían, pero aquí interésannos só estes tres.

MODELO ESCOLÁSTICO

Pero é, precisamente, o modelo aristotélico, pasado polos filtros de Avicena e Averroes, pero ó tempo contra eles (pois nega a súa doutrina dun intelecto único e separado para toda a Humanidade, sexa só pasivo ou pasivo e activo, dependendo do autor), o que seguen os filósofos-teólogos escolásticos: eses filtros, precisamente, permítenlles, por un lado, unificar criterios e eliminar ambigüidades no discurso e texto de Aristóteles (que, sospeitamos, no campo da historia natural, era froito e alimentado pola actividade de equipos diversos dentro do Liceo, o que explicaría en parte algunhas incongruencias) e, por outro, intentando ser coherente coas liñas directrices mestras do Estaxirita, facer reaxustes menores, pero que terían sido determinantes para o tema que nos ocupa, xa que é grazas a eles, en especial, ó abordar e esclarecer a natureza dos sentidos internos (Aristóteles fala só dun «sentido interno»), que é posíbel distinguir entre a *vis aestimativa* e a *vis cogitativa*, categorías que rematarían marcando a diferenza entre animais e homes: sendo a 1ª a potencia en grao supremo da sensibilidade nos animais non-humanos, quedando a 2ª, a máis alta potencia sensible no home, propia e exclusiva del, que resulta diferenciada da 1ª por estar dalgún modo participada polo intelecto.

Os escolásticos, por así dicir, unifican e enchen, coa rebotica árabe e xudía, os lugares escuros, pequenas distorsións, claras e manifestas ausencias, mesmo as inseguridades, do mestre común Aristóteles, dispersión e heteroxeneidade que, ademais, se abreira aínda máis na interpretación dada polos discípulos e escolarcas posteriores do Liceo, con Teofrasto (2º escolarca) e Estratón de Lámpsaco (3º escolarca). (Verémolo logo en nota.)

Os escolásticos de fuste, na cuestión da diferenciación entre «estimativa» e «cogitativa» apóianse en árabes e xudeus. Vexamos os axustes. Avicena, por exemplo, fala de cinco sentidos internos: sentido común, imaxinación, fantasía (ou imaxinación compositiva), memoria e estimativa (vid. Juanola 2015: 346). (Deixemos a un lado algunhas variantes de pouco interese, relacionadas en especial co sentido común, e as localizacións cerebrais.) A imaxinación compositiva humana é chamada «cogitativa» por Avicena, mentres que a imaxinación compositiva animal é chamada «imaxinativa», sendo a «estimativa» unha potencia da alma pola que se captan as intencións particulares e que, en certo modo, para este autor árabe, consiste na potencia superior da vida sensitiva (vid. García Jaramillo 1997: 67). (Non é exactamente así en Averroes.) O vocábulo «intención», nada ten que ver co sentido que lle dará logo a fenomenoloxía na era contemporánea nosa, é un termo técnico que responde soamente a parte da engrenaxe e xestión psíquicas, da alma. Os sensibles propios xeran os fantasmas correspondentes, que desmaterializados entrarán en razón, agora ben, ligados a estes pero sen depender desta a súa función propia áchanse os contidos cognoscitivos que accidentalmente se atopan asociados ós primeiros e que se refiren ó coñecido en relación vital con un mesmo. Nós chamariámoslle elementos instintivos, pero o problema é que non son exclusivamente mecánicos. O exemplo paradigmático destas *intentiones* que constitúen o obxecto propio da *vis estimativa*, e que emprega precisamente o mestre Ibn Sīnā, é a *intention* de perigo, alarma, intuición de risco ou carácter nocivo que a ovella ten ou advirte cando ve o lobo, aínda que sexa a primeira vez que o faga (vid. Avicena [1972], *Liber de anima, seu de sextus de naturalibus*, 37-40). «A intención é iso polo que o que aprehende a alma do sensible, aínda que o sentido exterior non o aprehenda previamente, como a ovella aprehende a intención que ten o lobo, que é pola que debe asustarse e fuxir, aínda que non o aprehenda o sentido en ningún modo. Aquilo que o sentido exterior e logo o interior aprehende do lobo, chámase forma; en cambio, aquilo que aprehenden as potencias ocultas sen o sentido, chámanse intencións» (Avicena [1972], *Liber de anima, seu de sextus de naturalibus*, 86). Dentro do sentido interno da «fantasía», o Gran Xequé, Ibn Sīnā, coloca a estimativa (propia

dos animais) e a cogitativa (propia dos homes), indicando que só esta última está impregnada por unha sombra de razón, participando dalgún modo vaguísimo da racionalidade. Non é a posición que defende, precisamente, o Gran Comentarador na súa lectura de Aristóteles. En efecto, en canto a Averroes, e pese ó uso equívoco que fai do termo da cogitativa nas súas obras, instalará, a unha, a estimativa, na imaxinación, e a outra, a cogitativa, na fantasía. Debemos lembrar que, ó admitir a teoría do Intellecto separado, común e idéntico para toda a Humanidade, que, segundo os seus críticos cristiáns posteriores, convertía o home nun puro mecano e o rebaixaba ó nivel dos brutos, con maior razón viuse obrigado a reflexionar sobre este punto, aclarar matices e perfilar unha saída plausible propia e persoal. Di:

«En efecto, a potencia cogitativa, como se dixo no libro *Sobre o sensible e o sentido* [*In libro de Sensu et Sensato*], cando axuda a si mesma coa informativa e rememorativa [*informativa et rememorativa*], élle propio de forma innata presentar, a partir das imaxes das cousas, algunha que nunca sentiu [*nunquam sensil*], na mesma disposición segundo a cal sería se a houberse sentido, pola fe e pola información; e entón, o entendemento vulgará aquelas imaxes por un xuízo universal. E a intención da cogitación non é outra cousa que isto, a saber, que a potencia cogitativa poña a cousa ausente respecto ó sentido como se fose cousa sentida e por isto, as cousas comprensibles humanas divídense nestas dúas, a saber, no comprensible cuxo principio é o sentido, e o comprensible cuxo principio é a cogitación. E xa dixemos que a virtude cogitativa non é o entendemento material nin o entendemento que é en acto senón que é virtude [*virtus*] particular material, e isto resulta evidente do dito na obra *Sobre o Sentido e a sensación*. É necesario saber isto, posto que é costume atribuír ó entendemento a virtude cogitativa [*quoniam consuetudo est attribuire intellectui virtutem cogitativa*]. E ningún debe dicir que a virtude cogitativa compón os sensibles singulares; xa que se declarou que o entendemento material compón. En efecto, a cogitación non se dá senón no distinguir os individuos daquelas cousas intelixibles e en presentalos en acto case como se fosen ante o sentido; e por iso cando estivesen presentes ante o sentido, entón cesará a cogitación, e permanecerá a acción do entendemento naquelas cousas. E por isto, declararase que a acción do entendemento non é outra respecto á acción da virtude cogitativa, que Aristóteles chamou intelecto pasible [*quam Aristotelis vocavit intellectuum passibilem*], e dixo que aquela é xerabe e corruptible [*et dixit eam esse generabilem et corruptibilem*]. E isto é manifesto daquela porque ten o órgano determinado [*cum habet instrumentum terminatum*], o ventrículo medio do cerebro. E o home só é xerabe e corruptible

por esta virtude e sen esta virtude e a virtude da imaxinación, o intelecto material nada entende. E por iso, como di Aristóteles, non lembramos despois da morte, non porque o entendemento é xerábel e corruptible, como alguén pode pensar» (Averroes [1953], *Comentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, 476-477)³.

De como queda isto na escolástica e neo-escolástica latina e ibérica, de Tomé de Aquino a Francisco Suárez, por exemplo, xa falamos noutra ocasión (congreso de Lisboa, decembro 2017, «Suárez em Lisboa 1617-2017», e ás súas Actas remitimos, cando saian publicadas). Subliñaremos tan só aquí e telegraficamente que no granadino advírtese un achegamento ás posicións iniciais do Estaxirita, pois evita falar de varios ou pluralidade de sentidos internos, non confundindo órgano con función.

Pero, precisamente, volver a Aristóteles, distanciándose de Tomé de Aquino, pero sen renunciar ós apuntamentos árabes e xudeus, tensa a corda en relación ó fundamento ou raíz de dito modelo ou paradigma, amosando precisamente a súa ambigüidade.

DA PERPLEXIDADE Á DÚBIDA

Vai ser precisamente un representante do 2º paradigma indicado, Gómez Pereira (1500-1558), quen chame a atención sobre estas insuficiencias do Filósofo ó desprezar as súas propias ideas. Selecciona ata 19 pasaxes en que o Estaxirita aborda o tema, para mostrar a variedade ampla de trato (véxanse, a modo de exemplo, as sentenzas 3, 18 e 19).

«[As sentenzas de Aristóteles sobre o movemento dos irracionais:]

— A primeira sentenza aristotélica é a que aparece no libro primeiro de *Peri hermenias*, capítulo segundo, e cuxo fragmento é o seguinte: «*certos sons dos brutos e das feras significan, en realidade, paixóns; pero non son nomes*». Parece que, con estas palabras, Aristóteles pensa claramente que os brutos se moven por ser inducidos os sons nos seus oídos, pero sen sentilos.

3. Introduce, polo tanto, a noción de «intelecto pasible», que, fronte ó pasivo, potencial ou «material» e ó activo ou en acto, non é separado e, polo tanto, é corruptible. (Aquí non aparece ningún intelecto práctico.)

— A segunda atópase no segundo dos libros de *Física*, texto comentado 80. Di: «*Os brutos non obran nin con talento, nin con discurso, nin con deliberación, aínda que traballan por un fin*». Sen dúbida, parece que Aristóteles, neste texto, se amosa, dalgún modo, ambiguo. Porque nas primeiras palabras está de acordo comigo. Pero nas últimas, ó dicir que os brutos actúan por un fin, hai que pensar que disente de min, a non ser que este fin se considere que foi coñecido de antemán non por eles, senón pola intelixencia reitora —como entenderán os que comprenderon perfectamente o que expuxen con anterioridade. En efecto, e por exemplo, deste xeito as formigas que naceron nun olmo, despois de coñecer o inverno —que non coñeceran antes—, esconderon o trigo en cañas de terra coa finalidade de que non xerminase —en vez de deixalo enriba dela—, impedindo a xerminación con fin descoñecido.

— A terceira segue a continuación do texto citado: «*Alguís dubidan sobre se os brutos obran con intelecto ou con algún outro principio*». Con estas palabras, parece que el mesmo dubida.

— A cuarta atópase en *De Anima*, libro segundo, texto comentado 157: «*En ningún animal hai asentimento, segundo lle demos un sentido ou outro. En ningún bruto hai crédito*». En ambas cousas está de acordo con nós.

— A quinta, no mesmo texto: «*Ningún bruto ten razón*». Tamén nós defendemos isto.

— A sexta, en *De Anima*, libro segundo, texto comentado 162: «*Os irracionais, como están privados de razón, son movidos por fantasías ou phantasmas*». Nisto está claramente de acordo co que nós dicimos. En efecto, xa explicamos a causa do movemento dos brutos que tenden cara ás cousas ausentes —deixado o *phantasma* pola cousa sentida noutro tempo.

— A sétima, en *De Anima*, libro terceiro, texto comentado 57: «*Os irracionais teñen fantasía, pero non deliberativa; porque deliberar sobre se se fai isto ou aquilo, é unha operación que non está nos brutos*». Tamén nisto hai que opinar que Aristóteles é ambiguo. Pois, cando se confesa que os brutos participan dunha fantasía semellante á nosa, parece que se lles concede a facultade de sentir abstractivamente —e xa dixemos que é falso. Con todo, cando di que non ten deliberación, en certo modo está afirmando que se moven por unha facultade natural, ó descoñecer os brutos o que fan.

— A oitava, en *De Anima*, libro terceiro, texto comentado 66, non permite ningunha divagación. En efecto, Aristóteles di claramente: «*Pero, sen tacto non é posible que exista ningún outro sentido*». E no seguinte comentario: «*Por conseguinte, é evidente que necesariamente os animais perden a vida cando foron*

privados só deste sentido". Con estas palabras pon de manifesto a súa crenza sobre que tódolos animais participan do tacto.

- A novena, no segundo libro dos *Retóricos*, capítulo sexto: "*Ningún bruto se avergoñá*". De acordo con nós, xa que, se tivesen coñecemento do que fan, obrarían con vergoña ou sen ela.
- A décima no terceiro libro das *Éticas*, capítulo primeiro: "*Os animais non fan nada espontánea ni voluntariamente*". E no mesmo libro, capítulo segundo: "*Os brutos non fan nada por elección*". Parece que está de acordo co que nós opinamos.
- A undécima aparece no mesmo libro terceiro das *Éticas*, capítulo oitavo: "*Os irracionais aman os praceres*". Aquí está de acordo con tódolos que opinan que os brutos senten.
- A duodécima, no sexto libro das *Éticas*, capítulo segundo: "*Aínda que os brutos teñan dominio dos sentidos, non o teñen dos seus actos*". Nas primeiras palabras oponse a nós, nas últimas está de acordo.
- A décimo terceira, no sétimo libro das *Éticas*, capítulo terceiro: "*Os animais non son capaces de refrear os seus desexos, pero teñen imaxinación e memoria das cousas singulares*". Está máis de acordo con nós que cos que se nos oponen.
- A décimo cuarta, en *De Anima*, libro terceiro, texto comentado 64: "*Os animais que se desprazan con movemento progresivo é necesario que teñan outro sentido ademais do gusto e do tacto. E, se estes deben ser conservados, crese que perciben non só de cerca, senón tamén de lonxe; pero para isto se serven doutros sentidos, como, por exemplo, o olfacto, a vista e o oído*". Tamén nisto se manifesta contrario a nós.
- A décimo quinta sentenza, no capítulo primeiro *Sobre a memoria e o recordo*: "*Os irracionais que non perciben o tempo, carecen de memoria*". Hai que considerar que, nun ou outro aspecto, oponse a nós. En efecto, parece que Aristóteles creu que os brutos que teñen memoria, perciben o tempo —o que supón un gran desatino.
- A décimo sexta, no libro *De Somno et Vigilia*, capítulo terceiro: "*Os animais móvense ó terse producido algún sentido propio, ou alileo, na orixe onde reside a sensibilidade*". Por unha parte, parece que comparte a nosa forma de pensar —aínda que máis tarde discutiremos se hai algunha facultade interior que se poida denominar sentido común e un principio sensitivo ou non.
- A décimo sétima, na obra *De Historia Animalium*, libro noveno, capítulo cuadraxésimo noveno: "*Os animais, tal como obran polos seus afectos, tamén son influenciados polas súas accións. Isto demostrábase co exemplo da galiña*". Pódese entender en ambos sentidos. Pois, se se di que aqueles

afectos están nelles naturalmente, sen que os animais perciban que están influenciados, é verdade. Porén, se o que considerara Aristóteles os seus afectos son, por exemplo, a dor e o pracer, ou senten cousas parecidas, é falso e oponse a nós.

- A décimo oitava, en *De Historia Animalium*, libro noveno, capítulo sétimo: "*Certos animais dan mostras de razón humana*". Ó igual que a anterior sentenza, esta presenta dobre sentido.
- A décimo novena, en *De Partibus Animalium*, libro primeiro, capítulo primeiro: "*Os brutos non teñen intelecto, senón desexos*". Nas primeiras palabras comparte a nosa opinión, nas seguintes non. A non ser que Aristóteles denomine desexo ó que é proporcional (semellante) ó noso. Pois como os que están cheos de alegría xesticulan con satisfacción, así tamén os brutos fan o mesmo ante algunhas cousas presentes. Aínda cando Aristóteles di que entenden ou senten, considero que debe ser interpretado con este sentido. No libro noveno, capítulo sexto, de *De Historia Animalium*, di: "*Cando a pantera traga o veneno —chamado acónito—, co que tamén morren os leóns, busca os excrementos secos de home (pois sérvenlle de cura). E é por isto que os cazadores colgan as feces nalgunha árbore que estea preto, para que a fera non se afaste na busca do medicamento e saltando coa esperanza de collelo, mentres se esforza por facelo caer sobre ela, morre no intento. Contan que o cazador esconde a esta, porque sabe que as feras se deleitan co seu olor, co fin de capturalas cando se aproximan*". Tomadas estas palabras ó pé da letra, non poden ser verdade, xa que se di que a besta comprende que outros animais se compracen co seu olor —logo entenden. Máis aínda están dotados de intelecto —pois sen este non se pode entender nada. De aceptar o anterior, poucas cousas serían alleas á verdade.

Creo que son suficientes os mencionados parágrafos de Aristóteles para que quede constancia de que este, como xa dixemos, dubidara en temas que nós aclaramos, a non ser que el quixese botar terra sobre si mesmo. Podería presentar outras moitas sentenzas deste teor, pero omítoas para evitar ser demasiado prolixo.

Con anterioridade, prometín tantas veces que trataría sobre os actos do intelecto que, de non cumprir a miña promesa, calquera, e con toda a razón, tería o dereito de exirir o momento de facelo —ademais en presenza dun xuíz. Para evitar isto, e, tamén, para que, coñecidas as obras do intelecto, todos saiban canta diferenza hai entre os movementos dos brutos e dos seres racionais, mesmo nos actos do sentir, comezo a falar sobre isto, empezando a examinar tódalas facultades interiores que teñen a propiedade de percibir (entender,

comprender). Xa que estas, como opina a maioría dos físicos, requiren ser executadas de acordo coas operacións do intelecto. Ademais, na presente narración disparei as dificultades que existen para interpretar as explicacións dalgunas que adoitan ser ambiguas —por no atribuír ás facultades interiores as funcións que son recoñecidas polos médicos e moitos filósofos. Pero, porque penso que a maior parte das cuestións de pouca importancia son vas, referirei cantas e cales estamos obrigados a asexarar porque nós mesmos as advertimos. E, por razóns evidentes, rexeitarei outras que foron comentadas por autores con poucos coñecementos» (Gómez Pereira 2000: 52-55)⁴.

4. Apenas un par de curiosidades para dar termo a este punto do traballo. A primeira ten que ver, precisamente, coa edición da *Antoniana Margarita* de Madrid: Tipógrafo Antonio Marín, 1794, que incorpora varios materiais a modo de complementos, como as *Objectiones Licentiatii Michaelis a Palacios*, e que é a edición que manexamos aquí. As dúas censuras que incorpora, a do P. D. Juan de Araveca, Presbítero da Congregación de San Salvador, dada en Madrid o 20 de Xaneiro de 1749, e a segunda censura do P. D. Nicolás Gallo, Presbítero da Congregación de San Salvador, dada en Madrid o 29 de Xaneiro de 1749, teñen en común unha mesma motivación: máis alá de pronunciarse sobre a tese central do *bruta sensu carere*, e de indicar onde e en que medida se afasta da doutrina oficial da Igrexa, a canónica senón a ortodoxa, o que realmente fan, con auténtico furor patriótico, é defender o carácter precursor neste punto do noso home fronte ó racionalista estranxeiro, Descartes. (Nicolas Masson de Morvilliers aínda non formulara a pregunta —no artigo, «Espagne» incluído en la *Géographie Moderne*, tomo I, páxinas 554-568, da *Encyclopédie Méthodique*, Paris, 1782—, «Que doit-on à l'Espagne? Et depuis deux siècles, depuis quatre, depuis dix, qu'a-t-elle fait pour l'Europe?», e que, tal e como era formulada, parecía encubrir unha amarga e expeditiva resposta, «nada».) O noso clero, con este xesto, demostraba un despectivo e case instintivo, visceral, anti-cartesianismo: «En verdade acendeu un facho [refírese explicitamente á doutrina de que *bruta sensu carere*] que outros [na República das Letras] tomaron prestado, provocando con el, un grande incendio. Entre eles, en primeiro lugar, e polos seus méritos, mencionaremos a R. Descartes, que inseriu no seu sistema este paradoxo» (Censura P. D. Juan de Araveca, en Gómez Pereira 2000: v). (O que non lle impide ó censor de empregar a metáfora de Bernardo de Chartres dos «ananos a ombreiros de xigantes», que historicamente tería beneficiado a R. Descartes, filósofo francés que entrou no *Index librorum prohibitorum* romano o 10 de outubro de 1663 coa fórmula ou cláusula *donec corrigatur*.) O patriotismo vence á pulsión de censura e condena. Preocúpalle menos o incendio que o plaxio. E o mesmo pode dicirse do outro censor: «Que máis podemos dicir de Descartes? Sen dúbida que, aínda en presenza das súas testemuñas galas, recolleu, furtivamente, ideas da doutrina do noso Gómez [Pereira] sobre os autómatas, a materia primixénica das cousas, e as formas substanciais, segundo se di comunmente. / O home, polo demais, demasiado preocupado por alcanzar a gloria, non se avergoñou en construír sobre un sistema alleo o que el mesmo argumentou, preferindo ocultar, co seu vergonzoso silencio, o merecido e obrigado encomio a Gómez Pereyra» (Censura del P. Nicolás Gallo, en Gómez Pereira 2000: viii-ix). Eran tempos aínda de limbo para Descartes. (Vid. Jean-Robert Armogathe / Vincent Carraud: «La première condamnation des *Œuvres* de Descartes, d'après des documents inédits aux Archives du Saint-Office». En *Nouvelles de la République des Lettres*, vol. II [2001], páxs. 103-137.)

WRITERS ARE DOGS

E, por se fose pouco, neste auténtico tríologo de época, ou diálogo múltiple a varias bandas, serán os defensores deste 2º paradigma os que tomen as armas contra o naturalismo escéptico do 1º, aforrándolle así o traballo de paso ós neo-escolásticos. Así, R. Descartes (1596-1650), o suposto plaxiario furtivo de Pereira, segundo os nosos censores eclesiásticos, en carta dirixida a un nobre, o Duque de Newcastle⁵, que debeu participar no, ou asistir cando menos ó, debate de Cambridge, ataca ós defensores dese paradigma:

«Pour ce qui es de l'entendement ou de la pensée que Montaigne & quelques autres attribuent aux bestes, ie ne puis estre de leur aduis [Voir, pour toute cette fin de lettre, *Discours de la Méthode*, p. 56, l. 10, à p. 59, l. 7, de cette édition]. Ce n'est pas [5] que ie m'arreste à ce qu'on dit, que les hommes ont un empire absolu sur tous les autres animaux; car i'avoüe qu'il y en a de plus forts que nous, & croy qu'il y en

5. Como indica Adrien Baillet, na súa biografía de Descartes (*La Vie de Des-Cartes*, 1691: II, 363-364), Descartes tiña outros amigos en Inglaterra, pero non tal vez da categoría e posición social do Duque de Newcastle, Milord William Cavendish (ou Candish) (1592-1676), a quen o rei Xacobe I convertera en Vizconde de Mansfield e barón de Bolsover, cara a 1620, e máis tarde, xa por orde de Carlos I, o fillo daquel, o 7 de marzo de 1627, Conde de Newcastle, e, máis adiante aínda, mesmo Marqués de Newcastle (o 27 de outubro de 1643) e finalmente Duque de Newcastle, en marzo de 1665, cargos todos eles concedidos pola lealdade e fidelidade extremas mostrada cara á coroa durante os tempos da Revolución Inglesa. Foi Gobernador e cabaleiro da *Most Noble Order of the Garter* ou Xarreteira. Era 8 anos maior que Descartes. Non foi home especialmente de Letras ou Matemáticas (pola contra que o seu irmán menor, que pereceu nas revoltas, Milord Charles Cavendish), aínda que non estaba faltado aquilo que os propios cartesianos estimaban tanto e chamaban o espírito de xeometría, segundo testemuña a súa segunda esposa a Duquesa Marguerite Lucas. Interesáballe, en todo caso, a filosofía natural e a filosofía moral, observacións e meditacións respectivamente, algo que, polo demais, se promovía, respiraba e cultivaba na propia corte inglesa. Intercambiou ideas con Descartes a viva voz en Holanda en 1645 (Descartes permanece alí ata 1649), e escribiuse con el desde 1641 ata a morte de Carlos I, tempo en que viviu nos Países Baixos católicos e na capital de Francia máis tarde. Foi Gobernador do Príncipe de Gales de 1638 a 1641, toma parte na Guerra Civil, bateuse co mesmo Oliver Cromwell ó menos nunha ocasión, en 1643, perdendo, e estivo presente na sanguenta e fatal batalla de Marston-Moor contra os parlamentarios; tras este brillante pasado político-castrense, e pese á insistencia de Carlos I, en 1644 auto-exiliase, deixa as filias polo continente. Desembarca en Hamburgo o 8 de xullo e permanece alí ata febreiro do 1645. En abril desprázase a París, onde reside os 3 anos seguintes. En 1648 vai a Rotterdam e instálase en Amberes. Sir William foi mecenas de John Dryden, Ben Jonson, James Shirley, William Davenant, Thomas Shadwell, Richard Flecknoe, Thomas Hobbes, Pierre Gassendi e, ó parecer, tamén do propio de René Descartes. Milord W. Cavendish acompañou ó monarca inglés, con alta probabilidade, ós seus 22 ou 23 anos, ó famoso debate de Cambridge. Recordemos que 5 anos máis tarde, Xacobe I farao vizconde e barón (1620). Era home de corte e, polo demais, fora educado, precisamente, na Universidade de Cambridge (no St. John's College).

peut aussi avoir qui ayent des ruses naturelles, capables de tromper les hommes les plus fins. [10] Mais ie considere qu'il ne nous imitent ou surpassent, qu'en celles de nos actions qui ne sont point conduites par nostre pensée ; car il arriue souuent que nous marchons & que nous mangeons, sans penser en aucune façon à ce que nous faisons ; & c'est tellement sans [15] user de nostre raison que nous repoussons les choses qui nous nuisent, & parons les coups que l'on nous porte, qu'encore que nous voulussions expresserment ne point mettre nos mains deuant nostre teste, lors qu'il arriue que nous tombons, nous ne pourrions [20] nous en empêcher. Je croy aussi que nous mangerions [Lire : marcherions ?], comme les bestes, sans l'auoir appris, si nous n'auions aucune pensée ; & l'on dit que ceux qui marchent en dormant, passent quelquefois des ruiers à nage, où ils se noyeroient estant éveillez. Pour les [25] mouuemens de nos passions, bien qu'ils soient accompagnés en nous de pensée, à cause que nous auons la faculté de penser, il est neantmoins tres-éuident qu'ils ne dependent pas d'elle, pource qu'ils se sont souuent malgré nous, & que, par consequent, ils peuvent estre dans les bestes, & mesme plus violens qu'ils ne sont dans les hommes, sans qu'on puisse, pour cela, conclure qu'elles ayent des pensées. / [5] Enfin il n'y a aucune de nos actions exterieures, qui puisse assurer ceux qui les examinent, que nostre cors n'est pas seulement une machine qui se remuë de soy mesme, mais qu'il y a aussi en luy une ame qui a des pensées, excepté les paroles, ou autres signes faits à [10] propos des suiets qui se presentent, sans se rapporter à aucune passion. Je dis les paroles ou autres signes, pource que les muets se seruent de signes en mesme façon que nous de la voix ; & que ces signes soient à propos, pour exclure le parler des perroquets, sans [15] exclure cely des foux, qui ne laisse pas d'estre à propos des suiets qui se presentent, bien qu'il ne s'aitue pas la raison ; & i'adioute que ces paroles ou signes ne se doiuent rapporter à aucune passion, pour exclure non seulement les cris de ioye ou de tristesse, & semblables, [20] mais aussi tout ce qui peut estre enseigné par artifice aux animaux ; car si on apprend à une pie à dire bon iour à sa maistresse, lors qu'elle la voit arriuer, ce ne peut estre qu'en faisant que la prolacion de cette parole deuienne le mouuement de quelqu'une [25] de ses passions ; à scauoir, ce sera un mouuement de l'esperance qu'elle a de manger, si l'on a tousiours acoutumé de luy donner quelque friandise, lors qu'elle l'a dit ; & ainsi toutes les choses qu'on fait faire aux chiens, aux cheuaux & aux singes, ne sont que des [30] mouuemens de leur crainte, de leur esperance, ou de leur ioye, en sorte qu'ils les peuvent faire sans aucune pensée. Or il est, ce me semble, fort remarquable que la parole, estant ainsi définie, ne conuient qu'à l'homme seul. Car, bien que Montaigne & Charon ayent dit qu'il y a plus de difference d'homme à [5] homme, que d'homme à beste, il ne s'est toutesfois iamais trouué aucune beste si parfaite, qu'elle ait usé de quelque signe, pour faire entendre à d'autres animaux quelque chose qui n'eust point de rapport à ses passions ; & il n'y a point d'homme

si imparfait, qu'il [10] n'en use ; en sorte que ceux qui sont sourds & muets, inuentent des signes particuliers, par lesquels ils expriment leurs pensées. Ce qui me semble en tres-fort argument, pour prouuer que ce qui fait que les bestes ne parlent point comme nous, est qu'elles n'ont [15] aucune pensée, & non point que les organes leur manquent. Et on ne peut dire qu'elles parlent entr'elles, mais que nous ne les entendons pas ; car, comme les chiens & quelques autres animaux nous expriment leur passions, ils nous exprimeroient aussi bien leurs [20] pensées, s'ils en auoient. / Je scay bien que les bestes font beaucoup de choses mieux que nous, mais ie ne m'en estonne pas ; car cela mesme sert à prouuer qu'elles agissent naturellement & par ressorts, ainsi qu'une horloge, laquelle monstre [25] bien mieux l'heure qu'il est, que nostre iugement ne nous l'enseigne. Et sans doute que, lors que les hirondelles viennent au printemps, elles agissent en cela comme des horloges. Tout ce que font les mouches à miel est de mesme nature, & l'ordre que tiennent les [30] gruës en volant, & cely qu'observent les signes en se battant, s'il est vray qu'ils en obseruent quelqu'un, & enfin l'instinct d'enseuelir leurs morts, n'est pas plus étrange que cely des chiens & des chats, qui grattent la terre pour enseuelir leurs excremens, bien qu'ils ne les enseuelissent presque iamais ; ce qui monstre [5] qu'ils ne le font que par instinct, & sans y penser. On peut seulement dire que, bien que les bestes ne fassent aucune action qui nous assure qu'elles pensent, toutesfois, à cause que les organes de leurs cors ne sont pas fort differens de nostros, on peut coniecturer [10] qu'il y a quelque pensée iointe à ces organes, ainsi que nous experimentons en nous, bien que la leur soit beaucoup moins parfaite. A quoy ie n'ay rien à répondre, sinon que, si elles pensoient ainsi que nous, elles auroient une ame immortelle aussi bien [15] que nous ; ce qui n'est pas vray-semblable, à cause qu'il n'y a point de raison pour le croire de quelques animaux, sans le croire de tous, & qu'il y en a plusieurs trop imparfaits pour pouoir croire cela d'eux, comme sont les huistres, les éponges, &c. Mais ie [20] crains de vous importuner par ces discours, & tout le desir que i'ay est de vous témoigner que ie suis, &c.»⁶

6. Lettre de Descartes au [Marquis de Newcastle], Egmond, 23 novembre 1646, en Descartes, R. (1976): *Correspondance* CDLX (23 Novembre 1646), V. páxs. 573-577. A saber que dirian original e copia, Pereira e Descartes, de atoparse no universo dos cyborgs («Atualmente hai próteses de plástico, de metal, de nailon ou de goma. Hai válvulas coronarias e ósos artificiais, arterias sintéticas, córneas, articulações, larínxes e membros, dentes e esfóagos. Hai máquinas implantadas dentro do corpo e, fóra, na superfície. Agora o coração late ó compás eléctrico dun minúsculo marcapasos. Hai audífonos e pulmóns de aceiro, máquinas de diálise e incubadoras. Neste século naceu un corpo novo, precursor dos cyborgs»; Helman 1991: 25; fóra implantes de silicóna, e arranxos cosméticos varios) ou mesmo dos oncoratóns (tecnobiología); da lectura feita por S. Freud do caso do «home dos lobos» ou do concepto de «deir-animal» de Gilles Deuleuze & Félix Guattari (vid. Dorothea Olkowsli, «Writers are dogs», conferencia pronunciada no simposio «Rhizomatics, Genealogy, Deconstruction», Peterborough, Ontario, University of Trent, 20-23 de maio de 1999, en líña).

O PLUTARCO DO RENACEMENTO

Michel de Montaigne (1533-1592) bebe directamente de Plutarco: especialmente, para o caso, en dúas das súas obras, o *Sobre a intelixencia dos animais* e o *Grilo* ou «*Os animais son racionais*». Só destes dous escritos, unha investigadora tan meticulosa como Isabelle Konstantinovic, localizou algo máis de 50 pasaxes tomadas prestadas ou aludidas delas, e outras 15 doutros escritos de Plutarco de Queronea (contra os estoicos, vidas paralelas, etc.).⁷ Non é precisamente unha cantidade menor, nin pouco cualificada. Polo tanto, o corpiño, a fábrica, a armazón, a estrutura, o esqueleto, a factura mesma deste corpo de observacións e anécdotas diversas claramente nítrese da literatura de corte naturalista do de Queronea, e todo o que esta arrastra de tempos e obras anteriores.

Dito o cal, hai que indicar, a continuación, que o encadre é absolutamente distinto, novidoso, pois hai que remontalo á filosofía pirrónica e ós seus tropos contra a fiabilidade dos órganos naturais de coñecemento, e concretamente dos sentidos. Para non estendernos neste punto, hai dous tipos de dispositivos dos escépticos pirrónicos, non os académicos, aínda que ambos loitasen abertamente contra os estoicos polo criterio de evidencia no coñecemento, e de paso os pirrónicos contra os escépticos académicos ó consideralos como defensores dunha sorte de dogmatismo negativo: en primeiro lugar, os tropos atribuídos a Pirrón de Elis pero elaborados por Enesidemo de Alexandria contra a fiabilidade dos sentidos (tropo i: diversidade de animais; tropo ii: diferenza entre homes; topo iii: diversidade de sentidos; tropo iv: circunstancias; tropo v: costumes, leis e opinións; tropo vi: mesturas; tropo vii: posicións, distancias e lugares; tropo viii: cantidades ou composicións; tropo ix: frecuencia ou rareza; tropo x: relación⁸; e, b), os modos contra a fiabilidade da razón, atribuídos a un tal Agripa do que apenas transcendeu a reliquia do seu nome, dá a impresión de que era romano, e ó que se lle atribúe tal autoridade, como confirman diversas fontes doxográficas (modo i: discordancia; modo ii: de regresión ó infinito; modo iii: relación; modo iv: de postulado; e, modo v: de dialelo ou círculo vicioso). Non podemos determos neles. Interésanos aquí tan só o 1º tropo atribuído a Pirrón de

7. Konstantinovic, I. (1989): *Montaigne et Plutarque*. Genève: Droz «Travaux d'Humanisme et Renaissance», ccxxxi), páxs. 294-374.

8. Vid., de apoio, Annas, J., and Barnes, J. (1985): *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations*. Cambridge, Mass.: Cambridge U. P., especialmente para o noso caso, páxs. 31-53.

Elis e a Enesidemo de Alexandria. Pois aí está o encadre epistemolóxico da posición pirrónica.

Recólleo así Sexto Empírico (é texto extenso, advertimos ó amable lector, que se recolle tan só polo seu valor testemuñal)⁹:

«[Primeiro tropo: I, xiv] [40] Diciamos que o primeiro é unha argumentación segundo a cal, en virtude da diferenza entre os animais, de cousas idénticas non se ofrecen imaxes idénticas. Iso explicámolo a partir da diversidade das súas estruturas corporais. / [a. Diferenzas na forma de concibirse] [41] Pois ben, en canto ás orixes, vemos que entre os animais uns son concibidos fóra da unión sexual e outros a partir dunha cópula. / E entre os concibidos asexualmente uns xorden do fogo, como os bichinhos que aparecen nos fornos; outros da auga corrompida, como os mosquitos comúns; outros de viño agreado, como os mosquitos do vinagre; outros da terra; outros da charca, como as ras; outros do lodo, como os vermes de terra; outros dos asnos, como os escaravellos; outros das verduras, como as eirugas; outros dos froitos, como as moscas dos cabrafiños; outros dos animais en descomposición, por exemplo, as abellas dos touros, e as avespas dos cabalos. / [42] E entre os concibidos a partir dunha cópula: uns, como a maioría, de pais da mesma especie; e outros, como os machos [mulos], de distinta especie. E como se sabe, algúns animais, como os homes, son paridos vivos, outros, como os paxaros, en forma de ovo, outros, como os osos, en forma de bola de carne. / [43] É normal, pois, que estas grandes desigualdades e diferenzas na xénese produzan modos de sentir opostos, traendo como consecuencia o incompatible, o discordante e o contradictorio. / [b. Diferenzas no órgano da visión] [44] Tamén a diferenza das primeiras partes do corpo e sobre todo a daquelas que están encargadas de xulgar e sentir, pode producir unha gran contradición nas representacións mentais dos distintos animais. / En efecto, os que teñen ictericia din que é amarelo o que a nós nos parece branco e os que teñen un hematoma din que é vermello. E posto que dos animais uns teñen ollos amarelos, outros sanguinolentos, outros albinos e outros doutra cor, é natural —penso eu— que lles resulte diferente a respectiva percepción das cores. / [45] E por outra parte, tras mirar fixamente ó sol durante moito tempo e logo dirixir a vista

9. En efecto, subliñamos o xa dito, optamos pola transcripción de texto pouco coñecido a un mero resumo, tarefa máis lixeira. Non é preguiza nin capricho, non. O amable lector darase conta en seguida de que o texto podería abreviarse moito, co sinxelo e expeditivo recurso ou procedemento de dar un salto de lebre, suprimindo a primeira parte, a máis extensa, e quedándose coas pasaxes que van de [62] a [79]. Suixerimos ó lector, precisamente, que empregue este atallo ou vía curta. Respectamos os apartados internos que introduce o editor español.

a un libro, parécenos que as letras son douradas e dan voltas. Así tamén —sen dúbida— posto que algúns animais teñen nos ollos un brillo natural e sáelles deles unha luz tenue e cambiante, de forma que aínda ven de noite, haberemos de pensar que a eles e a nós non se nos ofrecen as cousas externas do mesmo xeito. / [46] E así mesmo os magos, untando as mechas das candeas con óxido de cobre e tinta de calamar, fan que os presentes aparezan ora cobrizon ora negros, só polo pequeno engadido do unguento! Moito máis explicable é entón que estando mesturados diversos humores no ollo dos animais se orixinen nelés diferentes representacións dos obxectos. / [47] Ademais, cando presionamos o ollo, as formas, os perfís e o tamaño das cousas que se ven aparecen alargados e estreitos. É pois natural que cantos animais teñen a pupila oblicua e alargada —como cabras, gatos e similares— imaxinen que os obxectos son doutra forma e non como os animais que teñen a pupila redonda supoñen que son. / [48] E os espellos, segundo a súa diferente estrutura, unhas veces amosan os obxectos externos moi pequenos; como os cóncavos. E outras, alargados e estreitos; como os convexos. Ademais, algúns amosan a parte superior do reflectido na parte inferior e a inferior na superior. [49] E así, dado que uns globos oculares están caídos, totalmente desorbitados pola convexidade, outros son máis ben cóncavos e outros están nun plano: é natural tamén que debido a iso as súas imaxes se diferencien entre si e que cans, peixes, leóns, homes e saltóns non vexan as mesmas cousas nin iguais en dimensións nin semellantes en forma, senón tal como constrúa a imaxe de cada unha o órgano da vista que recibe o fenómeno. / [c. Diferenzas nos órganos dos demais sentidos] [50] O mesmo razoamento vale tamén a propósito dos demais sentidos. / Como, en efecto, podería dicirse que en canto ó tacto reciben o mesmo tipo de estímulos os animais de cuncha, os de carne espida, os de espiña, os de plumas e os de escamas? / E como dicir, cando ata nós con relación ó sentido do oído recibimos os estímulos de distinta forma cando nos tapamos os ouvidos e cando nos valem os deles sen impedimento, que perciben igual polo oído os que teñen moi estreito o conduto auditivo e os que están dotados dun moito máis ancho? Ou os que teñen ouvidos peludos e os que os teñen sen pelo? / [51] Así mesmo, o olfacto ben podería diferir segundo os distintos animais. En efecto, se nós mesmos ó aspirar recibimos estímulos de distinto tipo cando a mucosidade é excesiva ou cando as partes da nosa cabeza reciben un exceso de sangue, aborrecendo as cousas que ós demais lles parecen ser fragrantes, créndonos aínda que nos vemos prexudicados por elas; e dado que uns animais son por natureza húmidos e mocosos, outros moi ricos en sangue, outros teñen moi forte e sobrada a bile amarela e outros a negra: por todo iso é razoable tamén que os olores aparezan diferentes a cada un deles. / [52] E

analogamente os sabores, ó ter uns a lingua áspera e seca e outros marcadamente húmida; porque mesmo nós ó ter durante as febres a lingua seca notamos que os alimentos son terrosos e pouco zumentos ou amargos e porque sentimos así debido precisamente á distinta preponderancia dos humores que se di hai en nós; dado, pois, que os animais teñen diferente o órgano do gusto e cheo de distintos humores, ben poderían captar, tamén no referente ó gusto, imaxes diferentes dos obxectos. / [d. Diferenzas de constitución] [53] Así como o mesmo alimento, unha vez dixerido, nuns sitios faise vea, noutros arteria, noutros óso, noutros nervio, etc., mostrando distinta potencialidade segundo as diferentes partes que o reciben; e así como a auga, unha e uniforme, unha vez repartida ás árbores nuns sitios faise cortiza, noutros rama, noutros froito, xa sexa figo, grana, etc.; [54] e así como o sopro do músico, un e o mesmo, unha vez insuflado na frauta, nuns sitios resulta agudo e noutros grave; e a mesma presión da man sobre unha lira produce un son grave nuns sitios e un agudo noutros: así tamén é natural que os obxectos exteriores se representen mentalmente de distinta forma, segundo a diferente constitución dos animais que soportan as representacións mentais. / [55] Isto é máis claro de comprender a partir do apetecible e o aborrecible para os animais. / Un unguento aparece como moi agradable para os homes, pero insoportable para os escaravellos e as abellas. O aceite de oliva aproveita ó home, pero destrúe ás avespas e ás abellas se se verte sobre elas. A auga salgada é unha bebida desagradable e insá para os homes; non obstante para os peixes é potable e moi agradable. [56] Os porcos lávanse con máis gusto na lama máis pestilente que na auga transparente e limpa. Entre os animais uns comen herba, outros arbustos, outros madeira, outros gran, outros carne, outros leite; uns comprácense na comida descomposta, outros na fresca; uns na crúa e outros na preparada na cocíña; e en xeral o que para uns é agradable; para outros é desagradable, nefasto e mortífero. / [57] Así, a cicuta engorda ós pascallás e o beleño ás porcas, as cales gustan tamén de comer pítegas, igual que os cervos animais venenosos e as andoriñas escaravellos. E as formigas e os mosquitos, se se inxiren, producen malestares e vómitos ós homes, pero a osa cúrase coméndoos se contrae algunha enfermidade. [58] E a víbora adormécese con só que a toque unha rama de aciñeira e o morcego con unha folla de plátano. O elefante fuxe do carneiro, o galo do león, os monstros mariños do renxer das fabas ó rebentar e o tigre do ruído do tambor. / E aínda é posible contar máis cousas desas; porén —para que non pareza que insistimos máis da conta— se as mesmas cousas para uns son desagradables e para outros pracentiras e se o pracenteiro ou desagradable reside na imaxinación, entón nos animais danse distintas representacións mentais dos obxectos. [59] E se as mesmas cousas aparecen diferentes

segundo os distintos animais, poderemos dicir como nos imaxinamos nós os obxectos exteriores, pero nos absteremos de dicir como son en realidade. / Tampouco, desde logo, poderemos establecer valoracións entre as nosas representacións mentais e as dos animais, por ser tamén nós parte da distinción e estar por iso máis necesitados de xuíz que capacitados para xulgar. / [60] E por outra parte, nin sen demostración nin con demostración podemos antepor as nosas representacións mentais ás que se dan nos animais irracionais. En efecto —aparte de que probablemente non existe demostración, como logo faremos notar—, a propia demostración á que se alude sería ou ben unha cousa manifesta para nós ou ben unha non manifesta. E se non é manifesta, tampouco a exporemos con convicción; mentres que se nos é manifesta, entón —dado que se está investigando sobre as cousas manifestas ós animais e que esa demostración é unha cousa manifesta para nós que somos animais— tamén ela estará en cuestión de se é verdadeira, habida conta diso de que é manifesta. [61] Pero sería absurdo intentar probar unha cousa que se cuestiona, por medio do que se cuestiona, pois a mesma cousa sería —o cal é imposible— incuestionable e cuestionable: incuestionable en canto que pretende servir de demostración e cuestionable en canto que se demostra. / Por conseguinte, non teremos ningunha demostración coa que facer prevalecer as nosas representacións mentais sobre as que se forman os animais. / E desde logo, se as representacións mentais resultan diferentes segundo os instintos animais e entre elas é imposible establecer valoracións, será necesario suspender o xuízo no relativo ós obxectos exteriores. / [e. A Razón nos animais] [62] Con algo de esaxeración comparamos agora ós animais chamados “irracionais” cos homes, en canto a intelixencia; pois tralos argumentos serios non resistimos o desexo de rimos dos vacuos e xactanciosos dogmáticos. / Os nosos, desde logo, están acostumbrados a comparar sen maiores pretensións á maioría dos animais irracionais co home. [63] Pero xa que os dogmáticos usando argumentos capciosos din que a comparación é ridícula, nós —con moita esaxeración, para seguir coa burla— situaremos a disputa nun só animal; por exemplo, se vos parece, no can, que se considera que é o máis vulgar. / Incluso así, en efecto, atoparemos que os animais sobre os que versa o tema non se quedan detrás de nós en canto a fiabilidade dos seus coñecementos empíricos. / [64] Os dogmáticos admiten, desde logo, que ese animal non difire de nós na súa sensibilidade, pois co olfacto alcanza aínda máis que nós xa que descubre con el ás feras que non están ó alcance da súa vista; e tamén cos ollos, pois ve antes que nós; e co ouvido, pois oe con grande agudeza. / Vaíamos pois á Razón. / [65] Desta, unha parte é a *razón interior*; a outra é a *facultade de expresión*. / Pensemos, pois, primeiro na *razón interior*. / Esta —polo menos segundo os dogmáticos

que actualmente máis nos atacan: os da Estoa— parece ocuparse do seguinte: da elección do apropiado e do afastamento do inapropiado, do coñecemento das artes que contribúen a iso e do logro das virtudes acordes co propio modo de ser e relativas ás nosas paixóns. / [66] Pois ben, o can —sobre o que a título de exemplo conveuse en fixar o razoamento— ó perseguir a comida e apartarse do látego alzado fai elección do apropiado e evita o daniño. / E posúe a arte adecuada para o que lle é propio: a caza. / [67] E tampouco é alleo á virtude, pois sendo sen dúbida a Xustiza a que provee a cada un do acorde cos seus méritos, non ía o can a estar á marxe da Xustiza cando colea garatuxeiro e custodiada ós seus coñecidos e benfeitores e escorrega ós estraños e malfeitores. [68] E se posúe esta, entón —dado que as virtudes son consecuencia unhas de outras— tamén terá as demais virtudes, as cales, din os sabios, non posúen a maioría dos homes! / E tamén o vemos como é valente nos seus ataques. E intelixente, como testemuñou o propio Homero ó facer que Ulises —que resultaba irrecoñecible para tódolos seus achegados— fose recoñecido por Argos, sen enganarse polo cambio corporal do heroe nin ter esquecido a súa “ímaxe conceptual”, que demostrou posuír mellor que os homes! / [69] E segundo Crisipo —o que máis arremete contra os animais irracionais—, participa da tan celebrada Dialéctica. Di en efecto o antedito varón que o can fai uso do *quinto indemostrable* —o de “entre varias cosas” —cando, ó chegar a un cruce de tres sendas e ter rastrexado dúas polas que non pasou a fera e non ter rastrexado a terceira, lánzase acto seguido por ela; pois implicitamente —di o antigo estoico— o can reflexiona así: a fera pasou ou por esta ou por esta e esta; pero nin por esta nin por esta; logo por esta. / [70] Ademais é capaz de curar e calmar os seus propios sufrimentos, pois cando se cravou una espiña pugna pola súa extracción cos dentes e frotando o seu pé contra a terra. E se algunha vez ten unha ferida, dado que as feridas sucias son difíciles de curar e as limpas cúranse facilmente, quita con suavidade o pus producido. / [71] E respecta moi ben o consello hipocrático, pois, sendo o repouso remedio para a pata, se algunha vez ten unha ferida nela levántaa e víxila tanto canto é posible. E cando está molesto por humores estraños, come herba; coa cal, ó devolver o estraño, sanda. / [72] Á vista disto, se o animal no que a título de exemplo puxemos o razoamento se mostrou elixindo o apropiado e evitando o nocivo, tendo arte para conseguir o apropiado, capaz de coidar e mitigar os seus sufrimentos e non alleo á virtude, en todo o cal consiste a perfección da *razón interior*: segundo iso, tal vez o can sexa perfecto. De aí —creo eu— que algúns filósofos se honraban a si mesmos co sobrenome deste animal! / [73] Sobre a *facultade de expresión* non é preciso ocuparnos tanto, pois mesmo algúns dogmáticos desbotárona como contraproducente para o logro da virtude

e por iso exercitáronse no silencio durante o período de aprendizaxe. / E por outra parte, se —por un supoñer— un home fose mudo ningún diría del que é irracional. / E ata deixando de lado iso, vemos que moitísimos dos animais dos que trata este estudo —tales como os loros e outros— profiren sons humanos. / [74] E pasando por alto tamén iso, se ben é certo que non entendemos os sons dos animais chamados irracionais, non é totalmente imposible que falen entre eles e nós non os entendamos; pois tampouco entendemos cando oímos a fala dos estranxeiros, senón que nos parece que é un puro ruído uniforme. [75] E oímos ós cans como lanzan un tipo de ladrado cando están afastando a alguén, outro cando oulean, outro cando se lles pega e outro distinto cando colean; e en xeral e se un mirase ben isto, encontraría moita variación de voz segundo as diversas circunstancias neste e nos demais animais. De forma que en virtude diso eu diría que seguramente tamén os animais chamados irracionais participan da *facultade de expresión*. / [76] Pero se estes non se quedan por detrás dos homes nin na agudeza das súas sensacións nin na *razón interior* nin tampouco —forzando as cousas— na *facultade de expresión*, entón non poden ser menos fiables que nós en canto ás súas representacións mentais. / [77] E iso é posible demostralo baseando a argumentación indistintamente en cada un dos animais irracionais. Por exemplo, quen negaría que as aves se distinguen pola súa sagacidade e que se serven da *facultade de expresión*? De feito, elas non só entenden do presente, senón aínda do futuro, e anuncianse a quen é capaz de entendelas, vaticinándoo cos seus gallos e indicándoo doutras formas. / [78] Pero como xa sinalamos, a comparación fíxémola sen esaxerar, mostrando antes de forma adecuada —segundo creio— que non podemos antepoñer as nosas representacións mentais ás que se dan nos animais irracionais. / E polo demais, se os animais irracionais non son menos fiables que nós en canto ó valor das súas representacións mentais e se segundo os distintos animais resultan representacións mentais diferentes: entón eu poderei dicir como se me manifesta a min cada un dos obxectos, pero polo dito terei que absterme de dicir como é en realidade. / [79] E tal é o primeiro *tropo* da suspensión do xuízo» (*Esbozos pirrónicos*, I, xiv, 40-79; Sexto Empírico 1993: 66-77).

Polo demais, pola vía de Plutarco de Queronea, a través dos seus testemuños de carácter histórico, e tamén de investigacións recentes, chegábase á mesma conclusión á que o fixera pola súa conta Gómez Pereira (certa incoherencia no Liceo, da perplexidade á dúbida): o que tería provocado que, se non no mestre, cando menos nos seus discípulos máis inmediatos, ó ter mudado de parecer sobre a irracionalidade dos animais. Nós engadimos, pero

sen outros datos de reforzo, que isto foi así, porque estes outros escolarcas do Liceo foron os máximos responsables precisamente das súas investigacións nestes campos, e da continuación dos mesmos na escola, o da investigación natural e da bioloxía¹⁰.

LECCIÓNS DE SEGOVIA

En canto a Francisco Suárez (1548-1617), diremos que, se ben non se pronuncia abertamente contra os defensores do 1º paradigma, o escéptico-naturalista que vimos de recrear, fano outros por el. É o caso, por exemplo, do franciscano Alfonso de Castro (1495-1558), o «azoute de herexes» como foi coñecido ou denominado daquela, que ensina teoloxía no seu convento de Salamanca, e que escribe antes da aparición dos *Ensaños* de Montaigne pero se fai eco dunha polémica que está no ar (sen máis na obra de Hieronymus Rotarius, en méritos curiais que frecuentaba, pois participou nas sesións de Trento), excelente penalista, figura temperá ligada á Escola de Salamanca por certo, moi vinculado ó César Carlos e a Felipe II, e que só o retraso das bulas pontificias correspondentes e a súa morte inesperada en Bruselas lle impediron converterse en arcebispo de Santiago de Compostela. No seu famoso *Adversus omnes haereses libri 14* (París 1534) (reeditado máis dunha decena de veces en 22 anos: Andrés de Olmos verteuno ó castelán), enciclopedia de herexías desde os primeiros tempos ata a súa época, 400 en total, expostas e refutadas a partir de 130 voces ou conceptos cristiáns, nela, dicimos, introduce a voz «*Bestia et Brutum*». (É moi difícil pensar que Suárez descoñecese este texto.) Para condenar a, para el, pezoñenta falsidade de quen considera que o home é un animal máis entre os outros da creación, ou, no mesmo sentido, o celebrar en exceso a industria das bestas, igualándoa coa do

10. A cousa xa empezou ó parecer co discípulo predilecto de Aristóteles, e segundo escolarca do Liceo (estivo 36 anos ó mando como director do centro), Teofrasto de Ereso (ca. 371-ca. 287 a. C.), autor, entre outros traballos, dun *Sistema Naturae*. O propio Plutarco dio ó inicio do seu opúsculo, *Sobre a intelixencia dos brutos*, algúns discípulos de Aristóteles recoñecían abertamente dita racionalidade nos animais: «[3] E por certo que hai un tratado de Estratón, o físico, que demostra que non é posible en absoluto a sensación sen o concurso do pensamento; [pon varios exemplos, e un verso de Epicarmo, fra. 246] [...] Así que é necesario que tódolos seres dotados de sensación o estean tamén de pensamento, se é que está na nosa natureza o que a sensación vaia acompañada de entendemento» (*Moralia* 961 A-B; Plutarco 2002: 268). Pois ben, o Estratón mencionado por Plutarco de Queronea aquí non é outro que Estratón de Lámpsaco, que foi director do Peripato despois de Teofrasto e morreu cara a 270 (vid. Capelle en *RE*, «Estratón», cols. 306-307 [información tamén sobre a obra perdida aludida]).

home, ou establecendo unha equiparación entre calquera forma do instinto animal á intelixencia do home: pola razón de que, quen defendese estas teses, en realidade estaría cuestionado o especial e exclusivo vínculo sagrado que o home ten co Creador, negaría a súa condición de imaxe, rompería o seu parentesco divino e poría en dúbida, nin máis nin menos, que a Encarnación. Neste sentido, sería unha clara manifestación de «ateísmo» ou herexía (vid. Vega Ramos 2008: 295). Xa, na época de Francisco Suárez, será Leonardo Lesio (Lenaert Leys, Leonardus Lessius: Brecht, 1554-Lovaina, 1623), teólogo moral flamenco, e xesuíta como el desde 1572, e que foi alumno seu e de Belarmino en Roma entre 1580 e 1585, e máis tarde afamado profesor de Teoloxía en Lovaina (1585-1600), quen se pronuncie. Ambos se coñecían ben, e deberon manter a relación ata o fin das súas vidas, xa que lles preocupaban temas comúns, como o da natureza da xustiza. E deberon estar ó tanto en medios curiais das posturas de Hieronymus Rorarius. De Lesio é unha *De providentia numinis et animi immortalitate libri duo adversus atheos et politicos* (Antuérpia: ex oficina Plantiniana, 1617), editada o mesmo ano en que morre en Lisboa o seu mestre, na que remite ós defensores da racionalidade animal directamente ó inferno do ateísmo¹¹. Isto, por un lado. Por outro, en canto á obra de Gómez Pereira propiamente, non só a coñece, senón que se pronuncia contra ela abertamente nas súas temperás leccións sobre a alma de Segovia de 1571-1576, sen mencionar nin o título da obra nin ó autor:

11. Establece alí en dous grupos un elenco de ateos, aqueles que negaron a divindade (Diágoras, Protágoras, os discípulos de Demócrito, Teodoro de Cirene, Bion, Luciano e Plinio) e os que negaron a providencia (Demócrito, Heráclito, Epicuro, Lucrecio, Aristóteles e Cicerón), isto en canto ós antigos, e, entre os modernos, sobre todo o impío Maquiavelo. No Libro I da súa obra, entre os ateos e políticos que se propón combater e combate, identifica a aqueles que defenden ou consideran que a natureza humana é comparable á das bestas, pois como elas nace, crece, envellece e morre, ten ósos e músculos, come, bebe e satisfai as súas necesidades máis repugnantes, o home, en fin, para este grupo de ateos, non se diferencia do resto das criaturas nin no seu nacemento nin na súa finalidade, sendo, se cabe, aínda máis miserábel que todas elas, e non hai indicio racional algún que permita posular para el un destino inmortal: «*Praeterea videmus hominis gigni, formari, nasci, crecere, adolescere, senescere, et mori eodem modo, quo reliqua animalia perfectiōni; et isdem membris ac organis: ergo idem quoque ipsi est finis vitae: et sicus illa funditus pereunt, ita et hominis*» (Lessius, *De providentia*, I, 7) (Vega Ramos 2008: 296). Engadirá noutro lugar: as bestas son libres, e viven sen preocuparse do futuro, sen culpas, sen ambicións, sen traballo e sen pudor ou vergoña, se non houberse vida ultraterrea, preguntábase, quen preferiría ser home en vez de besta? (vid. Lessius, *De providentia*, II, 251-252). Os que defenden estas teses poderían ser considerados, sen ningún xénero de dúbidas, como «ateos & políticos». Lembremos, de novo, que este autor e teólogo foi en Roma discípulo directo de Francisco Suárez. Deberon compartir criterio neste punto. Polo tanto, por esta vía, e visto o asunto desde a perspectiva da ortodoxia, Hieronymus Rorarius, Michel de Montaigne e Pierre Charron, caerían no caixón dos «ateos».

«[Anotación á marxe: 3. 2. *Error bruta non pollere anima sensitiua, etusque sumd.*] *Secundum errorem, quod in brutis non sit vera anima sensitiua, nostra etiam etate aliqui docuerunt: arbitrari enim sunt opera sensuum non esse materialia, ne fieri, aut esse subiective in organo corporeo, sed in ipsamet anima. Unde collebant animam sensitiuam, ut sic, esse subsistentem, ac proinde spirituales, & immortales, & consequenter, etiam esse rationalem. Ne igitur brutis concederent rationalem animam, etiam sensitiuam illis negabant. Veruntamen sententia est intolerabilis, & grande paradoxum; & quod ad Theologiam atinet, repugnat Scripturae dicenti, Cognovis bos possessorem suum, et asinus praesepe domini sui; & sexcenta familia, quae referre superuacaneum est.* [Anotación á marxe: *Repugna Scripturae Isa. I. 1.]*

[Anotación á marxe: *Item sensui et experientia.*] *Quia in brutis videmus esse organa sensuum, tam exteriorum, quae oculis patent, quam interiorum, ut per incisionem, seu anatomiam ostenditur. Illa autem organa non sunt frustrata data à natura, sed propter sensuum facultates, & operationes. Item experimur, haec animalia moueri ab appetitu media cognitione, & in suo motu interdum visu, interdum auditu, aliquando olfactu, vel excitari, vel dirigi. Deinde ex multis effectibus cognoscimus habere memoriam, & per eam vel timore, vel amore moueri, vel aliquid de nouo discere. Ut, v.g. viam, vel locum, vel benefactorem, vel dominum, vel cantilenam, vel verborum sonum, & quasi sermonem. Denique ferè non minora signa sentiendi in his brutis conspicimus, quàm in hominibus infantibus; vel perpetuò amantibus, qui ratione uti non possunt. Est ergo naturaliter evidens in his brutis anumam sententem à rationali separari.* [Anotación á marxe: *Comutastur tandem ratione.*] *Et ratio reddi potest; quia cum sint diuersi ordines, & gradus sentiendi sit imperfectior, facile fieri potuit, ut multae rerum species illum attingerent, & ad perfectiorem non transcenderent. Unde, ut Patres notant, in ipsa rerum creatione hanc differentiam Deus ostendit. Nam animalia bruta generali quodam modo, sicut res caeteras creauit, hominem verò speciali modo, ac honore fabricatus est; & rationalem animam illi inspirauit. Ideoque de illo solo dicit, Faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram.* [Anotación á marxe: *Ad fundauit erroris.*] *Nec est verum operationem sensus esse immaterialem, aut recipi in sola anima; & non potius in organo corporeo, & quanto. De qua re postea ex professo dicendum est»¹².*

Non imos afirmar de seu que se coñecesen persoalmente, que puídeser, pois non é dato testemuñado, pero o certo é que o noso home estaba

12. Suárez, F. (1978): «Lecciones de Segovia de 1571-1576», I, leña paxinación propia, páxs. 26-28.

ó tanto das atrevidas ideas de Gómez Pereira; ambos movíanse na mesma xeografía, máis alá de Medina del Campo, onde apareceu a obra en 1554, sabemos que o noso médico, de orixe portuguesa por certo, exerceu noutras cidades castelás, como Burgos, Segovia ou Ávila; no folio 26 do *Manuscrito de Francisco Lobato*, con quen colaboraba o noso galeno, convertido tamén en enxeñeiro, cóntase como deseñaron un estraño muíño para Maximiliano II de Austria, futuro rei de Bohemia, que, por esas datas (ca. 1550), pasaba unha tempada en Valladolid, refuxio das guerras de relixión. Francisco Suárez ensina nestes lugares un cuarto de século despois. Debeu ter a oportunidade de consultar este libro nalgunha das moitas librerías destas localidades ou nalgunha biblioteca, fose privada ou pública, por exemplo, as dos centros de ensino que alí existían. Habrá que investigar máis nos arquivos.

O PODER

Finalmente, preguntárase o lector, en que quedou a desputa de Cambridge? Pois ben, sobre este asunto temos datos. En marzo daquel curso académico, e en acto no que probablemente estivo presente o Marqués de Newcastle, correspondente, amigo e protector de René Descartes logo, foron os profesores John Preston e Matthew Wren, quen levaron o peso da disputa. Preston defendía acendidamente a tese de que os cans, en efecto, poden elaborar siloxismos: o can podía ter en mente un entimema a propósito do *trivium* (en efecto, Preston propón un *bivium*: ou este ou aquel camiño, pero non é *a*, logo ten que ser *b*). Matthew Wren vaille replicar que os cans poden ser *nasutali*, pero nunca *logici*. Neste punto, é o mesmo rei quen terza en favor da racionalidade dos brutos. A forza da razón prégase finalmente, como case sempre, ós ditames do poder. Que ademais tivese diferenzas doutro tipo coa ortodoxia católica e cos seus máis emblemáticos autores neo-escolásticos, entre os cales figuraba Francisco Suárez, apenas agrava o suceso¹³.

13. O libro fundacional do camiño na filosofía occidental (epistemoloxía, ético-política, ontoloxía), que dubida cabe, é o magno *Poema* de Parménides de Elea. En Oriente a cousa levaríanos máis lonxe, a unha realidade aínda máis ampla e rica. As vías e carreiros explícitos (o da Verdade e o da aparencia), aqueles máis sinuosos (o da mensura do Ser e non-ser, nas primeiras cosmoloxías xónicas e trálicas), os camiños apenas albiscados, pero presentes, latentes, o camiño de Eleusis, o dobre camiño das tablinas áureas órficas, o camiño imposible (para eléatas) de Heráclito de Éfeso, e moitas outras arriscadas vías. Todo está alí, e non está, pola súa vez. Xa dicía o de Éfeso que a Natureza gosta de agocharse. Aquí non nos adentraremos por estas veredas históricas e tan técnicas. Tan só acudimos á axuda dos grandes pensadores

O veloz Aquiles xamais alcanzou a parsimoniosa tartaruga, segundo o famoso paradoxo de Zenón de Elea. O can de Crisipo, probablemente, tampouco xamais chegou a cazar a súa cobizada presa perdéndose até a extenuación física polo 3º camiño, pola sinxela razón —non contemplada por ningúen, nin polo filósofo de Solos, nin polos académicos cantabrixienses, nin polo moi poderoso rei Xacobe I de Inglaterra— de que a lebre, coa astucia, a intelixencia e a sabedoría dos deuses, seguramente, un segundo antes de chegar ó cruce de camiños, maxia!, esvaeceuse na súa propia tobeira. Xa que entón, malos xogadores, volvemos de novo á casa de saída.

Oleiros (Salvaterra de Miño) / Bemil (Val da Maia), 21 de xuño de 2017.

BIBLIOGRAFÍA

- AVICENA (1972): *Liber de anima, seu de sextus de naturalibus*. Louvain: Éditions Orientalistes E. J. Brill.
- AVERROES (1953): *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*. Cambridge (Mass.): The Medieval Academy of America.
- DESCARTES, R. (1976): *Œuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery; *Correspondance IV* (Juillet 1643-Avril 1647). Nouvelle présentation, en co-édition avec le Centre National de la Recherche Scientifique. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Correspondance* CDLX (23 Novembre 1646), V, páxs. 573-577.

contemporáneos nosos. Así, de aternos estrictamente ó sinalado polo profesor H.-G. Gadamer, excelente guía de descariados en filosofía grega, en referencia a unha etimoloxía algo escura e incerta non por todos aceptada (que cabalgaría na converxencia de raíces entre o “nos-” e o “nas-”), non estarían lonxe o *voev* grego do *nasum* latino (*nas-): en efecto, en referencia ó Fragmento 6 DK daquel *Poema* de eternidades (*Simplicio in Phys.* 86, 27-8; 117, 4-13), e nunha das súas primeiras aparicións documentais, *voev* ten aínda un sabor arcaico equiparable a unha experiencia física cuasi nasal de aproximación á realidade concreta, empírica, por así dicir, un primeiro cheiro ou olfateo cognitivo, perceptivo ou intelixente da mesma, non correspondéndonos aínda, polo tanto, estrictamente co termo «razón» no sentido técnico que vai adquirir logo na historia da filosofía (razón especulativa, lóxica, conceptual, abstracta, científica; trindade epistemico-ontolóxica: quen intelixe, Intelixencia ou Intelcto, o intelixido) (vid. Gadamer 2006: mins. 39-41). Como ben decía Friedrich Nietzsche, o filósofo de Sils-Maria, «xamais nos libraremos de Deus, mentres creamos na gramática» (*O ocaso dos ídolos*, §5); e, noutro lugar: «Os fanáticos da lóxica son insufribles, mesmo como avésporas» (escritos preparatorios a *O nacemento da tragedia*).

GADAMER, H.-G. (2006): «Parmenide». En R. Parascandolo (dir.), *La nascita della filosofia. La filosofia greca*. Vol. 3, mins. 39-41. Roma: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici /

RAI / Trade

GARCÍA JARAMILLO, M. A. (1997): *La Cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*. Pamplona: EUNSA.

GÓMEZ PEREIRA, G. (2000): *Antoniana Margarita*. Reproducción facsimilar de la edición de 1749. Traducción de José Luis Barreiro Barreiro y Concepción Souto García. Traducción y actualización lingüística de Juan Luis Camacho Lliteras. Estudio preliminar y versión al español de José Luis Barreiro Barreiro. Santiago de Compostela / Oviedo: Universidade de Santiago de Compostela, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico / Fundación Gustavo Bueno.

HELMAN, C. (1991): *The Body of Frankenstein's Monster. Essays in Myth and Medicine*. New York / London: Norton Company.

JUANOLA, J. D. A. (2015): «Inteligencia animal y *vis aestimativa* en Avicena y Tomás de Aquino». *Espírita*, T. LXIV, nº 150, págs. 341-362.

KONSTANTINOVIC, I. (1989): *Montaigne et Plutarque*. Genève: Droz (col «Travaux d'Humanisme et Renaissance», ccxxxi).

LÓPEZ-FARJEAT, L. X. (2010): «El conocimiento animal en Aristóteles y Avicena». *Acta Philosophica*. T. 19, págs. 125-144.

PLUTARCO (2002): *Obras morales y de costumbre*. T. IX: *Sobre la malevolencia de Heródoto; Cuestiones sobre la Naturaleza; Sobre la cara visible de la Luna; Sobre el principio del frío; Sobre si es más útil el agua o el fuego; Sobre la inteligencia de los animales; Los animales son racionales» o «Grilo»*; *Sobre comer carne*. Introducciones, traducciones y notas por

Vicente Ramón Palerm y Jorge Bergua Caverro. Madrid: Gredos (Col. «Biblioteca Clásica Gredos», 299).

SEXTO EMPÍRICO (1993): *Esbozos pirrónicos*. Introducción, traducción y notas de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego. Madrid: Gredos (Col. «Biblioteca Clásica Gredos», 179).

SUÁREZ, F. (1978): *De Anima*; págs. 152-163 e 26-28 (paxinación propia). Tomo I. Texto inédito de los doce primeros capítulos. Edición bilingüe. Facsimil de la segunda versión suareciana (Lyon 1621). Introducción y edición crítica por Salvador Castellote. Seminario Xavier Zabiri. Ediciones críticas de obras filosóficas. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.

VEGA RAMOS, M^a. J. (2008): «La biblioteca del ateo en el Quinientos». En A. Vian y C. Baranda (eds.), *Letras Humanas y conflictos del saber*; págs. 261-302. Madrid: Instituto Universitario Menéndez Pidal, Universidad Complutense de Madrid.

O alcance do argumento da superposición de especies*

OSCAR HORTA
(USC)

INTRODUCCIÓN

O argumento da superposición de especie, tamén chamado –de xeito confuso, como se argumentará aquí máis adiante– argumento dos casos marxinais, indica que os criterios comunmente apelados para privar de consideración moral aos animais non humanos non trazan unha liña que separe aos seres humanos dos demais animais sentintes, ao haber tamén seres humanos que non os satisfán¹. Este argumento ten sido empregado amplamente na literatura sobre a ética animal con dous fins.

En primeiro lugar, tense defendido con el que o antropocentrismo moral é unha forma de especismo. O especismo é a consideración ou trato desvantaxoso inxustificable de quen non pertence a unha especie determinada.

* Comprácame moito poder contribuir a este volume en celebración do traballo do Prof. Luis Rodríguez Camarero, quen xa desde o tempo no que eu ía ás súas aulas manifestaba unha receptividade diferente da común á cuestión da consideración dos animais. A maiores disto ten sido para min un pracer telo tido primeiro como profesor e logo diso como colega. Unha versión anterior do texto deste capítulo apareceu publicada en inglés co título «The Scope of the Argument from Species Overlap», no *Journal of Applied Philosophy*, 31, 2 (2014): 142-154.

1. Este argumento foi xa presentado no século XVIII por varios filósofos, incluíndo Hume e Bentham; véxase David Hume, *Tratado da natureza humana* (2002), §176; Jeremy Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1996): 282n. Foi máis tarde examinado no século XX en Leonard Nelson, *System of Ethics* (1956): 142-143. A máis, longo tempo antes diso, Porfirio xa o tratara tamén; véxase Porfirio, *Sobre la abstemencia* (1984), 3, 8, 8. En tempos actuais, o argumento tornou popular logo da súa presentación en Peter Singer, *Liberación Animal* (2010). Desde aquela en diante ten sido discutido en practicamente todos os libros publicados acerca da ética animal, e ten sido examinado particularmente polo miúdo por exemplo en Tom Regan (1979); Daniel A. Dombrowski (1997); Evelyn B. Pluhar (1995); Jesse Ehnert (2002); Mark Bernstein (2002); Alastair Norcross (2004); Scott D. Wilson (2005); Oscar Horta (2010); Julia Tanner (2011).