

LA MONSTRUOSIDAD Y LO MONSTRUOSO EN EL TEATRO CRÍTICO Y LAS CARTAS ERUDITAS Y CURIOSAS¹

Rodrigo Zapata Cano²

RESUMO

Este artículo analiza el cuerpo monstruoso y sus distintas representaciones en la obra del Benedictino español Benito Feijóo (1676-1764), el *Teatro Crítico Universal* (1726-1740) y las *Cartas Eruditas y Curiosas* (1742-1760), tanto desde su dimensión social y cultural (historia del cuerpo) como desde la historia epistemológica de las ciencias. De una parte, para tratar casos específicos, el beneditino busca, en los relatos que la leyenda teje, las figuras monstruosas que le sirvan de punto de comparación para afirmar su realidad o falsedad y formular así juicios y sentencias con respecto a la finalidad en la Creación y en el campo moral. De la otra, el padre se ocupa del cuerpo monstruoso precisamente en una época en que la teratología comenzaba un proceso de laicización, es decir, en el momento en que el universo de lo monstruoso se convertía en un obstáculo epistemológico para estudiar científicamente la monstruosidad. Es por esta razón que sus exámenes están plagados de ambigüedades y paradojas: al utilizar la figura del monstruo como un soporte de signos que se interpretan como mensajes divinos, los argumentos del beneditino oscilan entre la creencia religiosa cristiana en particular, las creencias y mitos heredados de la Antigüedad, la Edad Media y el Renacimiento y las nociones y conceptos que ha tomado de los textos de los anatomistas y fisiólogos contemporáneos. **Palabras clave:** teología natural, historia, cuerpo, monstruo, teratología, preformacionismo embriología sagrada.

THE MONSTROUSNESS AND THE MONSTROUS IN THE CRITICAL THEATER AND THE ERUDITE AND CURIOUS LETTERS

This article analyses the monstrous body in its different representations depicted in the works of the Spanish Benedictine Benito Feijóo (1676-1764), *Teatro Crítico Universal* (1726-1740) and *Cartas Eruditas y Curiosas* (1742-1760), both from their social and cultural dimension (history of the body) as well as the epistemological theory of science. On one hand, to treat specific cases, the Benedictine intends to find, inside the story built

¹ Este artículo hizo parte de la investigación que resultó en la tesis *Saberes y creencias sobre el cuerpo en el Teatro Crítico y las Cartas Eruditas y Curiosas del padre Benito Feijóo*, Maestría en Historia (énfasis en Producción, apropiación y circulación de saberes), Facultad de Ciencias Humanas y Económicas, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, 2007.

² Profesor De la Universidad Nacional de Colombia. E-mail: rodrigozapatak@yahoo.com

up from a legend, the monstrous figure that can serve as a point of departure for comparison in order to state its authenticity or fakeness, so judgments and sentences can be made in what concerns the aim inside Creation and the moral body. On the other hand, the father takes care of the monstrous body precisely at the time when the teratology started a laicization process, that is to say, at the time when the universe of the monstrous became an epistemological obstacle for the scientific study of monstrosity. This is the reason why his examinations are filled with paradoxes and ambiguities: when the figure of the monster is used as a support for the sings that are interpreted as divine messages, the arguments of the Benedictine range between the Christian religious beliefs, particularly the myths and beliefs inherited from ancient times, the Middle Age, the Renaissance and the notions and concepts taken from the texts produced by contemporary anatomists and physiologists.

Kew-words: Natural Theology, history, body, monster, teratology, pre-formationism, sacred embryology.

INTRODUCCIÓN

La vida es pobre en monstruos.
Lo fantástico es un mundo.
Georges Canguilhem.

El monstruo como una invención social y cultural y, como objeto científico, está enmarcado en la historia. De este modo, como acontecimiento histórico, el monstruo no es un ser que permanece inmutable a lo largo del tiempo, a pesar de sus innumerables apariencias. De la prehistoria al siglo XXI, el monstruo aparece cumpliendo diferentes funciones (religiosas, morales, políticas, estéticas, etc.) de acuerdo a las representaciones que de él se hacen las sociedades y las épocas en las que se *muestra y según lo que muestra*. Pues de acuerdo a los etimologistas medievales la palabra monstruo tiene su origen en el término latino *monstrum* que

evoca la exhibición nacida del asombro suscitado por un fenómeno a la vez irregular y excepcional, la excepción que está ligada precisamente a la irregularidad radical que parece caracterizar a un ser que escapa por su idiosincrasia física a la configuración ordinaria de los miembros de su clase o a la manifestación acostumbrada de su naturaleza” (Tort, 1999, p. 1)³.

³ Traducción personal. Sobre las etimologías de la palabra monstruo y sus funciones como signos, véase “El teratomorfismo”, en Soto Posada, Gonzalo, *La función de la semejanza en las Etimologías de San Isidoro de Sevilla*, Medellín, Universidad Pontificia Bolivariana, 2001, pp. 152-155.

Así pues, existe una historia de los monstruos: tenemos por ejemplo monstruos divinizados en Oriente; monstruos para el sacrificio en la Antigüedad occidental; monstruos-prodigios anunciando la cólera de Dios en forma de pestes y otros desastres naturales en la Edad media y el Renacimiento; y finalmente, monstruos ingresando a los gabinetes de los primeros teratólogos de la época Clásica, donde poco a poco serán despojados de sus funciones teológicas y representaciones imaginarias. Mas tarde, aparecerán los monstruos fabricados en los laboratorios de los teratogenetistas. Sin embargo, paralelamente a la investigación científica propia de la teratología, algunos monstruos imaginarios permanecerán y otros surgirán en otros ámbitos de la vida social y cultural, como, por ejemplo, en las novelas góticas del siglo XIX y en sus sucedáneas interpretaciones por el cine de los siglos XX y XXI.

Por esto, en esta historia compleja y discontinua es necesario introducir la puntual y pertinente distinción que hace Georges Canguilhem entre *la monstruosidad y lo monstruoso*: “Son una dualidad de conceptos de la misma cepa etimológica. Están al servicio de dos formas de juicio normativo, médico y jurídico, *inicialmente confundidos más bien que compuestos en el pensamiento religioso, progresivamente abstractos y laicizados*” (Canguilhem, 1992, p. 147. El subrayado es nuestro). En general, es a través de la historia de los monstruos donde se pueden describir las relaciones — cuestión espinosa, como dice Canguilhem — entre la monstruosidad y lo monstruoso. Sin embargo, por el momento podemos comenzar definiéndolos por separado para comprender mejor por qué aparecen *confundidos* en algunas épocas.

De una parte, podríamos decir que la monstruosidad es el conjunto de enunciados que se encargan de la descripción física del cuerpo del monstruo en su aspecto positivo, es decir, en el sentido de hecho real opuesto a lo imaginario. La monstruosidad está, por así decirlo, más cerca de lo que más tarde será la teratología como ciencia. De la otra, lo monstruoso es el inmenso espectro de representaciones fabulosas producto de esa “función sin órgano” que es la imaginación, y cuyos límites se definen de acuerdo a los papeles sociales y culturales que cada época le asigna al monstruo.

Por ejemplo, en la Antigüedad, Aristóteles negaba que pudiera existir un hombre con cabeza de buey. El naturalista sabía muy bien que los periodos de gestación del animal y del hombre diferían. Por esto, consideraba el hecho como una simple caricatura o una burla dirigida al hombre en cuestión. Por otro lado, consideraba que la mujer era un monstruo, puesto que no intervenía en la fecundación y en el desarrollo del feto sino de manera pasiva. Según su teoría de la doble simiente, la mujer sólo aportaba el alimento para el desarrollo del feto y de esta manera se apartaba de la configuración normal de los hombres, quienes eran los únicos que poseían el principio activo e informante. En el primer caso, Aristóteles niega la monstruosidad, esto es, la existencia del híbrido como tal, puesto que no lo ha visto y puede, aún sin verlo, probar su inexistencia. Lo monstruoso se pone aquí

en evidencia como la exageración de los rasgos de un hombre por la imaginación. No obstante, la monstruosidad y lo monstruoso se confunden: el filósofo acepta la existencia de un hombre cuya monstruosidad es tener la cabeza como la de un buey, así sea como un producto de lo monstruoso.

En el segundo caso, la monstruosidad puede focalizarse en la pasividad de la simiente de la mujer. Y entonces podríamos hablar de un silogismo implícito en la teoría de la doble simiente de Aristóteles que hace que la *monstruosidad se vuelve una consecuencia de lo monstruoso*: en la simiente de los machos está el único principio activo y fecundante, esta es la norma en la naturaleza, los hombres poseen dicho principio, por lo tanto, los hombres son normales. Las hembras no poseen el principio activo y fecundante, esta no es la norma en la naturaleza, las mujeres no poseen dicho principio, por tanto, las mujeres son anormales. Lo monstruoso está en el silogismo, en la lógica aristotélica que hace de la mujer un monstruo (“un hombre imperfecto” o “un hombre estéril”) frente al orden natural.

En la Edad Media y el Renacimiento, los monstruos (niños con cabeza de perro, cerdos o vacas con cabeza humana, etc.) eran el signo viviente del castigo divino por los pecados contra natura, es decir, la consecuencia de violar las reglas del orden providencial; o también se convertían en signos “cuasi-oraculares” para leer el anuncio de posibles pestes y catástrofes. Los monstruos reales o imaginarios se podían describir en su monstruosidad, cualquiera podía hacerlo, ya sea por medio de imágenes o de narraciones orales o escritas. Monstruos reales o imaginarios, pues en este mundo de lo posible, los monstruos míticos o legendarios (lo monstruoso) se superponían a los monstruos reales (la monstruosidad). Por ejemplo, cuando nacían lo que hoy conocemos como siameses, la mayoría de las descripciones anatómicas proyectaban las características corporales y emocionales más sobresalientes de personajes de mitos o leyendas; tal como ocurría con el Dios Jano, cuyas dos caras se superponían a las dos cabezas para hablar de dos personalidades distintas, etc.

Observamos entonces cómo la monstruosidad y lo monstruoso se confunden. *La monstruosidad sigue siendo un efecto de lo monstruoso*, es decir, las características físicas que el monstruo presenta se deben a causas trascendentes y no inmanentes. En la Edad Media y el Renacimiento lo monstruoso es una especie de aparato teológico, moral y jurídico que explica y regula la monstruosidad. Por este motivo, la teratología de estas épocas es “apenas un recuento de las monstruosidades, es más bien una celebración de lo monstruoso. Es una acumulación de temas de leyendas y de esquemas de figuras [...]. Las Gryllas de Jerónimo Bosco no conocen frontera entre lo monstruoso y lo absurdo” (Canguilhem, 1992, p.150).

Otro tanto ocurre con los primeros intentos de explicar las causas de la monstruosidad por parte de médicos y cirujanos en el Renacimiento. Estos textos no se apartaban de los tratados que acumulaban y hacían proliferar los prodigios y las maravillas desde la Antigüedad. Así, el famoso cirujano Ambroise Paré — referencia y fuente ineludible para todas las historias del monstruo — escribió el libro, *Monstruos y prodigios*, publicado en 1573 e ilustrado con grabados de monstruos

reales e imaginarios tomados de otros tratados, o dibujados según las narraciones de los viajeros. En el prefacio dice haber tomado los ejemplos de monstruos y prodigios de las “Historias Prodigiosas de Pierre Boaistuau, Claude Tesserant, San Pablo, San Agustín, el profeta Esdras, y de los sabios antiguos, a saber, Hipócrates, Galeno, Empédocles, Aristóteles, Plinio, Lycosthenes y otros” (Paré, 1987, p. 21). Basta mirar entonces el índice para asomarnos al catálogo abismal y sin fondo de lo monstruoso:

De las mujeres que tienen varias criaturas en un solo parto; De los hermafroditas o andróginos, es decir, que tienen dos sexos en un mismo cuerpo; Casos memorables de ciertas mujeres que se convirtieron en hombres; Ejemplo de los monstruos que se crean por la imaginación; Ejemplo de los monstruos que se crean por corrupción y podredumbre; Ejemplo de las monstruosidades que hacen los demonios y los brujos... (Paré, 1987, p. 3-4).

En este libro de Paré aparece pues uno de los primeros intentos por conformar una etiología de los monstruos. Por esto, las causas de las monstruosidades se despliegan según un orden providencial comenzando con la primera que es la gloria de Dios (Dios se manifiesta en el monstruo) y la segunda que es su cólera (Dios castiga los pecados contra natura y a quienes copulan como animales), para luego descender al cuerpo humano y tratar de dar explicaciones más acordes con los conocimientos anatómicos de la época, pero no por ello menos exentos de referencias imaginarias y fabulosas:

Tercera, la cantidad excesiva de semen. Cuarta, su cantidad insuficiente. Quinta, la imaginación. Sexta, la estrechez o reducido tamaño de la matriz. Séptima, el modo inadecuado de sentarse la madre [...]. Octava, por caída, o golpes asestados contra el vientre de la madre [...]. Novena, debido a enfermedades hereditarias o accidentales. Décima, por podredumbre o corrupción del semen. Undécima, por confusión o mezcla de semen. Duodécima, debido al engaño de los malvados mendigos itinerantes. Y decimotercera, por los demonios o diablos (Paré, 1987, p.22)⁴.

Habrá que esperar la Época Clásica para que de manera paulatina la monstruosidad comience un proceso de laicización y se desprenda del universo de representaciones e interpretaciones procedentes de lo monstruoso. Pero en este proceso ambos conceptos seguirán confundidos; todavía estamos muy lejos del momento en que la monstruosidad se volverá un concepto biológico y entrará en las clasificaciones de la teratología positiva del siglo XIX. Así, los monstruos que el

⁴ Acerca de la relación que la Edad Media y el Renacimiento establece entre monstruos y demonios, véase Robert Muchembled, *Historia del diablo*, México, F.C.E., 2004, ver sobre todo el capítulo “El diablo en el cuerpo” y Kappler, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Madrid, Akal, 1986.

benedictino Benito Feijóo examina en sus escritos se enmarcan directamente en las complejas relaciones y tensiones entre la monstruosidad y lo monstruoso, heredadas de la Antigüedad, la Edad Media y el Renacimiento. Como lo precisa Canguilhem:

El siglo XVIII no había sido muy duro para los monstruos. Aunque sus luces hayan expulsado muchos, al mismo tiempo que muchas brujas, — “Si viene el día, vámonos, dicen las brujas en uno de los *Caprichos* de Goya” —, había mantenido la paradoja de buscar en los organismos aberrantes atajos para la comprensión de los fenómenos regulares de la organización” (Canguilhem, 1992, p.151).

“MONSTRUOS DE PAPEL”

“No hay cosa más fea en la naturaleza que los monstruos; o por mejor decir, los monstruos son la única fealdad que hay en la naturaleza; con todo, su vista agrada por insólita, y se solicita con más ansia ver un monstruo sumamente disforme, que el cuerpo más bien proporcionado” (Feijóo, T.C, 1739, t. 8, disc. 8, pp. 197-213)⁵.

Con este texto, el *Teatro* abre el telón a la difusión de la maravilla y del asombro de los monstruos impresos; de lo monstruoso creado por las narraciones que desde la Antigüedad circulaban en los textos de los filósofos, los médicos y los poetas, pero también en los de la literatura popular o, como en el caso del benedictino, con el intercambio epistolar.

El texto comienza haciendo referencia a los sátiros, tritones y nereidas descritos en la Antigüedad como híbridos que tenían partes de animales y partes humanas y que fueron considerados por los “autores paganos” (Diodoro Sículo, Ovidio, Plinio) como semidioses. Ya de entrada, el desengañador nos dice: “Suenan en el mundo Sátiros, Tritones, y Nereidas como meros entes fabulosos. Pero yo, sin negar que se mezcló en ellos algo la fábula, *siento que fueron entes verdaderos y reales*” (Feijóo, 1734, T.C., t. 6, disc. 7, pp. 256-272. El subrayado es nuestro). Ahora bien, no debe sorprendernos que este autor que negó o se mostró escéptico frente a fenómenos tales como la astrología, las artes adivinatorias, las profecías, los duendes y espíritus familiares y la magia en general; o que, siguiendo la tradición medieval, examinó en detalle la diferencia entre superstición y milagro tomando

⁵ Feijóo, Benito, *Teatro Crítico Universal. Discursos Varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes*. [En línea] <http://www.filosofia.as/feijoo>. En adelante citaremos el *Teatro* y las *Cartas* utilizando las siguientes iniciales: T.C. y C.E. En la obra en formato digital no se enumeran las páginas de los discursos o cartas, pero aparece una referencia indicando la primera y la última, así como el año de publicación de cada tomo. Esta es la referencia numérica que utilizamos aquí. Sobre los conceptos de fealdad y belleza del monstruo véase Umberto Eco, “La belleza de los monstruos” en *Historia de la belleza*, Barcelona, Lumen, 2005, pp. 131-156 e *Historia de la fealdad*, Barcelona, Lumen, 2007.

como pruebas nociones y conceptos de las ciencias naturales de su época, acepte la existencia de tales híbridos.

Los textos del padre continúan entonces haciendo proliferar los partos monstruosos producto de la copulación entre seres humanos y animales. Los monstruos híbridos no conocen límites. Tenemos las hibridaciones entre animales que intercambian sus partes produciendo las formas más inesperadas, como ocurre con los de los bestiarios y sus funciones religiosas y morales; pero también tenemos los híbridos entre animales y humanos. Claude Kappler los ha clasificado según la configuración que toma el puzzle: “monstruos con dos cuerpos, uno humano y otro animal”; “Seres humanos con cabeza de animal” y “Animales monstruosos con cabeza o tronco humanos” (Kappler, 1986, p.170-172). Los híbridos descritos por el benedictino pertenecen a esta última categoría de monstruos. En primer lugar, se ocupará de los sátiros u *hombres salvajes* como también los conocería el siglo XVIII, para luego pasar a los monstruos que habitan en el agua: tritones y nereidas⁶.

En efecto, tomados del mundo pagano e incrustados desde la alta Edad Media en el mundo cristiano, los sátiros fueron objeto de la teología y la moral. San Agustín ya se había referido al papel que desempeñaban los monstruos en la Creación. Por un lado, el monstruo introducía la *diversidad* en la *armonía* de la naturaleza y, del otro, afianzaba la fe de los creyentes, pues ignorantes ante la infinita sabiduría del Creador, nunca podrían pensar que Dios había cometido errores:

¿Por qué Dios no habría querido crear de la misma manera ciertas gentes? ¿Por miedo de que creyésemos, al ver nacer un monstruo entre nosotros, que la sabiduría que ha dado forma a la naturaleza ha errado en su obra? Tampoco debe parecernos absurdo que haya en la humanidad razas de monstruos, como hay en cada una algunos monstruos humanos⁷.

⁶ Con la existencia de los tritones y las nereidas, el padre traslada su teatro de maravillas al agua y cita varios casos donde fueron vistos y en cuyas circunstancias (fecha y lugar) no cabe la duda. Por lo demás, introduce la aclaración de que no todos los hombres y mujeres marinos que se vieron son híbridos. Esta precisión le sirve de transición para el siguiente Discurso titulado “Examen filosófico de un peregrino suceso de estos tiempos”, donde se relata el caso de un hombre que en su juventud se sumergió en el mar para vivir allí por varios años y de los cambios físicos que experimentó hasta convertirse en un hombre marino. Se trata pues de un hombre normal a quien el medio acuático convirtió en un monstruo. Su monstruosidad la conforman todas las capacidades extraordinarias que adquirió o las “facultades” que perdió mientras vivió en el mar: fuerza y habilidad para nadar; capacidad para dejar de respirar durante horas; largos periodos de vigilia; la pérdida del lenguaje y la razón. El padre desplegará pues todos los recursos que la “ciencia física” (de todas las épocas) le proporciona para afirmar no sólo la existencia de los hombres y mujeres marinos, sino además para describir las partes y las funciones “más sutiles de los órganos” de estos monstruos: las teorías y creencias sobre la función de la respiración, el sueño y la vigilia y sobre las causas de la pérdida del lenguaje y la razón.

⁷ San Agustín, citado por Kappler en Op. Cit., p. 240.

El monstruo también es una figura de contraste que servirá de ejemplo moral. Los pecados contra natura, como los de bestialidad (copular con animales), serán castigados con el nacimiento de hijos híbridos quienes en su monstruosidad llevarán el estigma de quien infringió la regla sagrada. Por lo demás, como figura de contraste, el híbrido plantea el problema del linaje. Si proceden de Adán, entonces pueden ser definidos como el hombre en general: *animal racional mortal*. El hombre y su origen divino siempre será el punto de partida para medir el predominio ya de la humanidad (más humano que animal) o de la animalidad (más animal que humano). Pero es sobre todo el lenguaje el que permitirá distinguir estas dos categorías de híbridos. Es por esto que San Agustín no incluye en el linaje humano a los híbridos que no se expresan por medio de una lengua. La lengua como la capacidad de tener uso de razón es la pauta para delimitar su condición humana y moral.

Ahora bien, Feijóo sigue tejiendo la leyenda cuando cita a San Athanasio y San Jerónimo, quienes narran en sus hagiografías cómo San Antonio se encontró — en el desfile interminable de tentaciones en forma de criaturas que lo visitaron en su retiro—, a un monstruo “que el vano error del Gentilismo veneraba bajo el nombre de Sátiros, Silvanos, e íncubos” (Feijóo, 1734, T.C., t. 6, disc., 7, pp. 256-272). Este monstruo le habría pedido al ermitaño que intercediera por él y los suyos ante Dios. Sin embargo, el benedictino no acepta, siguiendo la tradición agustiniana que, de una parte, los sátiros puedan tener alma racional y, suponiendo que la tuvieran, pudieran ser evangelizados y bautizados; y de la otra, que tengan algún tipo de lengua:

Negados, pues, Sátiros racionales y con uso de locución, solo admitidos Sátiros brutos o embrutecidos y mudos, cuales eran aquellos de quienes hablan Diodoro Sículo, y Plutarco éste con expresión refiere, que habiendo hablado al Sátiro, presentado a Sylva, por Intérpretes de varias lenguas, no solo no respondió a alguna, pero ni se le oyó son alguno articulado; ni aun la voz tiraba a la humana, sí solo a una confusa mezcla de caballar y caprina (Feijóo, 1734, T.C., t. 6, disc., 7, pp. 256-272).

No obstante, para no poner en duda la veracidad de los autores cristianos, el benedictino prefiere hablar de malas traducciones, interpretaciones o falsificaciones en los textos; o simplemente metamorfosea al sátiro en un demonio tentador del ermitaño. En consecuencia, desprovistos del uso de razón y del lenguaje los sátiros no pudieron ni pueden ser bautizados para ser redimidos del pecado original como los hombres, y entonces el benedictino pregunta:

Pero sean norabuena descendientes de Adán estos hombres: aún queda lleno de dificultades el caso. Pregunto, ¿por qué órgano se les comunicó el Evangelio? Si alguno de los Apóstoles tuvo especial misión para los Sátiros, ¿cómo en ninguna de las antiguas Actas hay el más leve vestigio de la conversión de tales hombres? ¿Cómo después jamás apareció alguno, ni en los desiertos de Egipto, ni en otra parte? (Feijóo, 1734, T.C., t. 6, disc., 7, pp. 256-272).

A partir de aquí, el padre introduce la función moral de los sátiros. Para ello, debe insistir en la realidad de la existencia de estos seres y en su origen:

No solo es posible la producción de estos monstruos; pero muy verosímil que hayan nacido algunos de la detestable comixti6n de individuos de la especie humana con los de la caprina; y una fuerte conjetura me confirma en que los Sátiros, que veneró el Paganismo, no eran otra cosa que los partos de estos concúbitos infames (Feij6o, 1734, T.C., t. 6, disc., 7, pp. 256-272).

Por tal circunstancia, los sátiros son la consecuencia directa de los “crímenes de bestialidad” cometidos por los pastores paganos; gente ruda y sin educaci6n que desahogaba su “lascivia” con los animales que criaban. Adem6s, los pastores habrían convertido en semidioses a los sátiros para ocultar su delito, “lo que venía a ser producir otro *monstruo mental* *harto más horroroso que el físico*” (Feij6o, 1734, T.C., t. 6, disc., 7, pp. 256-272. El subrayado es nuestro).

En resumen, si nos imaginamos este discurrir circulando en una cinta de Möbius, podemos *ver* el recorrido y el cierre del bucle entre la monstruosidad y lo monstruoso: por un lado, lo monstruoso (el aparato teológico y moral) que explica la monstruosidad y su origen (el sátiro como monstruo híbrido) y, por el otro, lo monstruoso (el monstruo mental) denunciado a su vez por lo monstruoso (el aparato teológico y moral); así pues, dos caras aparentes de la misma cinta que se remiten entre sí causas como efectos y efectos como causas. Feij6o alcanza entonces su objetivo al continuar sobrecargando el monstruo con un sentido teológico y moral: en un sólo movimiento se condenan los pecados contra natura y los falsos dioses del paganismo. Por esta raz6n, su *texto-serm6n* hace parte de una larga tradici6n de impresos análogos que tenían una funci6n similar. En palabras de Courtine:

Los monstruos son otros tantos signos de la condena divina de las pasiones, de los amores ilícitos, del lujo, de la ociosidad, de la herejía. El material impreso indica la necesidad de la penitencia, de la humildad, de la reforma de las conductas. No son otra cosa que la forma secular e impresa de una predicaci6n fundada en el recurso a los *exempla*, esgrimidos por una pastoral heredada de la tradici6n medieval, que se apoya en la amenaza y el miedo. Y ahí est6 en realidad la dimensi6n propiamente hist6rica de esas ficciones; son instrumentos utilizados para denunciar el protestantismo, cristianizar las costumbres, conquistar o reconquistar las almas (Courtine, 2005, p. 370).

LA GENERACI6N Y EL MONSTRUO

Pero esto no es todo. El padre se ocupará en las *Cartas Eruditas y Curiosas* del examen de dos singulares casos de monstruos que nacieron en España. El primer examen apareci6 en la Carta titulada: “Respuesta a la consulta sobre el Infante monstruoso de dos cabezas, dos cuellos, cuatro manos, cuya divisi6n por cada lado

empezaba desde el codo, representando en todo el resto exterior, no más que los miembros correspondientes a un individuo solo, que salió a luz en Medina-Sidonia el día 29 de febrero del año 1736. Y por considerarse arriesgado el parto, luego que sacó un pie fuera del claustro materno, sin esperar más, se le administró el Bautismo en aquel miembro”. El segundo examen apareció en la Carta titulada: “Reflexiones Filosóficas con ocasión de una criatura humana hallada poco ha en el vientre de una Cabra”. Aunque fueron escritos en un intervalo de tiempo que aparentemente los separa, ambos casos se complementan en algunos de sus problemas. No obstante, creemos pertinente comenzar describiendo las problemáticas que el segundo plantea con relación al nacimiento de los monstruos, la generación de los vivientes y el dogma del preformacionismo y luego, con el primero, introducir el papel que desempeña la anatomía y la fisiología en la embriología sagrada.

El primer monstruo nace y se configura gracias a “la pintura que se hace en la relación” enviada por el corresponsal:

La cabeza era redonda como la humana: los ojos abiertos en el sitio regular: las cejas y pestañas con pelo rubio muy suave, que con dificultad se percibía: las narices romas de figura humana: la boca lo mismo: la lengua de la misma forma, sólo que terminaba en dos puntas: las orejas de cabra, y en su cóncavo parece que apuntaban otras humanas: la barbilla y quijada inferior algo salida afuera de la superior: los labios y encías de figura humana: el pescuezo y hombros de la misma figura, y el nacimiento de los brazos del mismo modo seguidos y rectos, sólo que terminaban en una mano redonda que apuntaba en su circunferencia cinco dedos en una y en otra seis, que en vez de uñas tenían unas pezuñas pequeñas: por la parte inferior de la mano se manifestaba la palma de la mano humana: y por la superior se descubrían los nervios y venas, que corrían del brazo y muñeca hasta los dedos: las espaldas y pecho extendidas en forma humana y se dejaban ver las costillas: el vientre y partes posteriores opuestas a él de la misma figura: los testículos divididos en dos bolsitas, separadas una de otra como un dedo y manifestaban tener en su interior algún líquido: en la rabadilla tenía una colita pequeña, como el grueso de un dedo de larga: los muslos, piernas y pies del mismo modo que se ha referido de brazos y manos: a la entrada del pecho tenía un hoyito, como se registra en el cuerpo humano: la longitud del monstruo desde la cabeza a los pies era algo más que una tercia: el grueso como de infante humano recién nacido al regular tiempo: la superficie de todo el monstruo blanca y suave, sin pelo alguno (ni en la cabeza, a excepción de las cejas y pestañas, como se ha referido), como se registra en el infante humano (Feijóo, 1750, C.E., t. 3, Carta 30, pp. 327-352).

Vimos cómo el padre afirmó la existencia de los monstruos híbridos y las consecuencias teológicas y morales que extrae de allí. En este caso, los argumentos se invierten: debe insistir en que *no* se trata de una criatura *bicorpórea* (mitad animal y mitad humana), sino *unicorpórea*, para indicar así que se está frente a una sola especie; y para demostrarlo, introduce varias suposiciones. En primer lugar, dice que

Ese no es un mixto de las dos especie humana y caprina, al modo que nos pintan los Faunos, Sátiros, o Silvanos del Gentilismo [...] porque la mixtura de dos especies, aun

siendo brutas una y otra, está reputada entre los Filósofos por tan imposible, que señalan por ejemplo de todo lo que es repugnante o quimérico, el *Hirco-cervo*, esto es, el complejo de cabra y ciervo y por la quimera misma, el complejo de la leonina, caprina y serpentina (Feijóo, 1750, C.E., t. 3, Carta 30, pp. 327-352).

A primera vista, los monstruos híbridos que utilizara para su *texto-sermón* se transforman aquí en fabulosas quimeras. Luego, afirma que es imposible la existencia de una “tercera especie o media” entre humana y caprina, y entonces introduce el problema metafísico de las almas: los humanos tienen *alma racional inmaterial* y los animales tienen *alma bruta material*. Si el feto monstruoso hallado en el vientre de la cabra es *unicorpóreo*, es un individuo y, por lo tanto, no puede tener dos almas porque “no hay alma media entre la racional y la bruta”. Después, viene el examen “anatómico” basado en el monstruo de papel:

En la cual ningún miembro se representa determinadamente caprino, a excepción de las orejas; porque las que se llaman mano redonda y pezuñas, podrían ser mano y pezuñas parecidas a las de otras muchas bestias, o a poco que se desviasen de la figura regular, les darían esos nombres. El de cola se daría a cualquier excrescencia que hubiese en aquel sitio, o acaso sería el hueso sacro algo más prominente que lo ordinario. La terminación de la lengua en dos puntas no es propia de las cabras, y así no se puede llamar lengua caprina, sino simplemente monstruosa o irregular. *** Acaso aun las orejas se imaginaron caprinas, sólo por la preocupación de hallarse el feto dentro de una cabra; de modo que aquellas mismas, sin la más leve variedad en la conformación, si el feto estuviese incluido en una perra o en una cierva, se llamarían caninas o cervinas. Y realmente me parece que en aquel estado del feto no sería muy fácil distinguir unas de otras. (Feijóo, 1750, C.E., t. 3, Carta 30, pp. 327-352).

De este modo, los miembros o partes descritos en el feto como de animal, no son otra cosa que productos de la imaginación (inevitables analogías con los miembros de la cabra) o de los *caprichos* de la naturaleza:

No por eso pretendo yo, que en uno u otro miembro en que la naturaleza apuntó configuración bruta, nada o poco desemejante al miembro correspondiente de la madre, no sea lo más verosímil que dicha configuración fuese heredada de ella; sí sólo que esto no es absolutamente necesario; porque iguales imitaciones de miembros brutos se vieron tal vez en producciones que lo fueron adecuadamente de nuestra especie: de que se pueden ver algunos ejemplos en el tercer Tomo de la *Specula Physico-Mathematica* del Padre Zahn, *Scrutin.* 5, cap. 4, como alas, pies, y uñas de varias aves, con cuyas especies era imposible a la nuestra comixtió venérea. Refiere también el mismo Autor de un niño que nació con trompa elefantina en París, donde no había Elefantes. (Feijóo, 1750, C.E., t. 3, Carta 30, pp. 327-352).

Finalmente, en esta primera serie de argumentos, aparecen las leyendas que desde la Antigüedad teje lo monstruoso con respecto a la monstruosidad como producto de la *mezcla de las simientes* de diferentes especies. La creencia en que las simientes de diferentes especies se pudieran mezclar todavía circulaba en la Época

Clásica⁸; aunque algunos autores ya habían empezado a criticarla a partir de otras teorías. Por ejemplo, en su *Venus Física* Maupertuis — desde su teoría de la doble simiente y la atracción newtoniana de las partículas procedentes del padre y la madre — y refiriéndose al origen de los monstruos híbridos, puntualiza:

En cuanto a los monstruos humanos con cabeza de gato, de perro, de caballo, etc., yo esperaría a haberlos visto para explicar cómo pueden haberse producido. Yo he examinado varios que se decían tales, pero todo se reducía a algunos rasgos deformes. Nunca he encontrado en ningún individuo parte que perteneciera indudablemente a otra especie que a la suya. Y si no se me enseña algún minotauro o algún centauro, yo creería más bien en crímenes que en prodigios (Maupertuis, 1985, p. 174).

Sin embargo, la objeción que introducen teorías como la de Maupertuis no es suficiente para que las creencias en el nacimiento de monstruos híbridos, como resultado de la mezcla de especies diferentes, desaparezca totalmente de los medios eruditos y populares. Por esta razón, al aceptar ambiguamente este hecho, el benedictino introduce aquí un matiz clave para probar e insistir que el feto, a pesar de haber sido engendrado por una cabra, tiene forma completamente humana:

¿Y qué? ¿No se han visto ya partos perfectamente configurados a lo humano, aunque concebidos en matriz bruta? Algunos nos presentan las Historias, y me alegro de que la serie o progreso del discurso naturalmente me haya conducido a un punto de Física tan curiosa. Plutarco en los *Paralelos*, cap. 55, refiere que habiendo un tal Fulvio Stello mezclándose con una yegua, ésta parió una niña, no sólo perfecta en la figura humana, mas también muy hermosa. En el *Teatro de la Vida Humana*, tom. 4, pag. 964, citando a Estobeo, se refiere, que de la mezcla de Aristón, joven noble de Efeso, con una jumenta, se produjo también una hermosísima niña. Siendo yo muchacho se contaba, citando muchos testigos, que había una mujer en la Rioja, a quien llamaban *la Hija de la Vaca*, porque realmente lo era, sin que en alguna cosa degenerase de la figura humana, salvo que una parte de la espalda estaba cubierta de pelo áspero, o cerdoso, lo cual se puede reputar por nada. (Feijóo, 1750, C.E., t. 3, Carta 30, pp. 327-352).

Reconocemos entonces la ambigüedad del benedictino: de una parte, enuncia que las simientes no se pueden mezclar, aunque antes afirmara la existencia de los monstruos híbridos como resultado de la *comixti3n* entre humano y animal; y de la otra, se ve obligado a negarla en el caso del feto de la cabra. Pero hasta aquí, el fenómeno ha sido medianamente explicado: queda probado, por medio de argumentos físicos y metafísicos, que existen seres humanos engendrados por animales cuyas formas específicas no varían al nacer. En consecuencia, la primera

⁸ La propagaci3n de estas creencias incluía los diccionarios de historia natural, los cuales tenían entradas sobre hombres silvestres o salvajes. Cf., por ejemplo, Jacques-Christophe Valmont de Bomare, *Dictionnaire raisonné universel d'histoire naturelle, contenant l'histoire des animaux, des végétaux et des minéraux... des météores, etc.* 4. éd. 8 vols. París, 1764.

serie de argumentos desemboca en una segunda, formada por sus opiniones y nociones con relación a la teoría preformacionista ovista y animalculista⁹. En repetidas ocasiones a lo largo de su obra hace referencia a esta teoría para explicar, ya sea problemas concernientes a la generación (el mecanismo de la fecundación, el parecido de los padres a los hijos) o problemas teológicos (el momento en que el alma informa el cuerpo). En este caso, una vez más Feijóo se encuentra con el complejo y oscuro problema de la “concepción” o “primera generación”: “Esto sucede en la formación regular y ordinaria; ¿cuánto mayor será la confusión en la que es tan extraordinaria y peregrina como la del monstruo que acaba de aparecer en la Villa de Fernán-Caballero?” (Feijóo, 1750, C.E., t. 3, Carta 30, pp. 327-352).

Luego de hacer un recuento de las nociones que posee acerca de la manera en que los autores de la época llegaron a plantear el preformacionismo ovista para dar cuenta de los problemas de la generación, anuncia que el caso del feto lo hizo alejarse de los presupuestos de dicho sistema¹⁰:

Repito, nos dice el padre, que aunque un tiempo tuve por bastante probable la opinión de que en todos los animales se hace la generación *ex ovo*, ahora me hacen mudar de parecer los casos ahora referidos de hallarse fetos de figura humana dentro de matrices de hembras brutas; y supuesta la realidad, harán mudar a cualquiera, como no sea de los cerriles. Ni es menester, que todos aquellos casos sean verdaderos; basta que lo sea el reciente de la Villa de Fernán-Caballero, porque no sólo decide la cuestión; *siendo claro que si todos los animales se formasen de huevos, contenidos en las hembras de su propia especie, y en quienes hay los lineamientos correspondientes a su organización*

⁹ En el siglo XVIII, la teoría preformacionista se había convertido en un verdadero dogma en la explicación de la continuidad en el tiempo de la estructura visible de los seres vivos. Para tratar de explicar esta continuidad, dicha teoría afirma que todos los seres vivos son gérmenes que fueron creados tal como son en el momento de nacer, es decir, son miniaturas preformadas y encajadas las unas en las otras, como muñecas rusas —aunque invisibles a la vista— desde su creación por Dios. Acerca de la historia de la formación de la teoría preformacionista ovista y animalculista, basada en observaciones anatómicas, véase la síntesis de Patrick Tort en *L'ordre et les monstres. Le débat sur l'origine des déviations anatomiques au XVIII siècle*, París, Syllepse, 1998, pp. 65-66 y el ensayo de André Giordan, “El concepto de fecundación” en *Conceptos de biología*, Barcelona, Labor, 1988, t. II, pp. 57-95 y también François Jacob, *La Lógica de lo viviente*, Barcelona, Salvat, 1988, pp. 51-70.

¹⁰ Feijóo se refiere a esta historia de manera fragmentada y menciona autores tales como Bartholino, Fallopio, Leeuwenhoek, Boerhaave, y hace especial énfasis en la cadena de los argumentos que llevaron a los ovistas a plantear la existencia de huevos en las hembras de las especies vivíparas: “Hallados en los peces huevos, que son semillas, es natural colegir lo mismo de los huevos de las aves; con que ya no restaba sino hallar huevos en los demás brutos, y en el hombre, para asentar que todos los animales se forman de huevos, y por consiguiente de tan verdaderas semillas, como las de las plantas y peces” (Feijóo, 1750, C.E., t. 3, Carta 30, pp. 327-352).

específica, nunca podría suceder hallar en matriz bruta cuerpo de configuración humana. (Feijóo, 1750, C.E., t. 3, Carta 30, pp. 327-352).

Feijó considera entonces el caso del feto no sólo como un argumento más en la serie de los que se han enunciado en contra del ovismo preformacionista, sino que lo ve como un hecho lo bastante singular y contundente para probar la inconsistencia del sistema.

Recordemos que una de las objeciones que se le hacían al preformacionismo era el parecido de los hijos a los padres. No obstante, las dificultades más fuertes provenían del problema que planteaba el origen de los animales domésticos híbridos (por ejemplo los mulos) y los monstruos en general, los cuales se convertían en “factores de desorden en el seno del gran todo armónico de la creación” (Tort, 2002, p. 15). Por un lado, los híbridos animales producían la disonancia al poner en entredicho no sólo la preformación, sino además la *fijeza originaria* y el *estatismo de las especies*. Por esto, Buffon prefiere hablar de Revelación antes que enunciar abiertamente que los híbridos rompen con el *fijismo creacionista* que dominaba la historia natural de la época. De esta manera, estos híbridos también desempeñan un papel teológico: en tanto que infecundos y como resultado de un accidente, se convertían en signos vivientes interpretados como la prohibición divina de la perpetuación de estas especies, quedando salvada así la armonía preestablecida (Tort, 2002, p. 15). Por otro lado, frente a las monstruosidades, podríamos decir que el dogma del preformacionismo se refugió, en un primer momento, en la denominada teoría de los antojos o efecto de la imaginación materna sobre el feto; en viejas creencias y mitos o en presupuestos teológicos y morales, en una palabra, en el universo de lo monstruoso.

Por lo demás, el conflicto de interpretaciones entre “anatomistas descriptores de conformaciones excepcionales” más conocido de la época con relación a la etiología de los monstruos y el preformacionismo, no se desliga de su componente teológico. Se trata de la *tesis de la preformación de los gérmenes monstruosos* contra la de la *formación mecánica de los monstruos*, cuyo escenario fue la Academia real de las ciencias de París. La primera, defendida y matizada por varios autores (Regis, el abate Bignon, Du Verney, Haller, Winslow), trataba de probar, con la descripción anatómica de algunos casos y basada en el preformacionismo ovista, que existían gérmenes originalmente monstruosos o *extraordinarios originales* encajados desde Eva. Estamos entonces frente a una “obligación metafísica” que, a pesar de la paradoja que suscita, (¿fue Eva una mujer normal o un monstruo? o ¿hizo Dios dos generaciones de humanos: unos normales descendientes de Eva y otros descendientes de un monstruo?) hace que el preformacionismo funcione en dos niveles: “a nivel del conjunto de la teoría de la generación, designa la preformación del ser en el germen; a nivel particular de la teoría de la generación de los monstruos, designa la preformación del *monstruo* en

el germen” (Tort, 1998, p. 68)¹¹. Así pues, la razón teológica de todo esto reside en que, a pesar de su monstruosidad, los monstruos tienen su *propia perfección*, pues fueron creados por Dios.

La segunda tesis fue defendida por Louis Lémery. Igualmente, enmarcada en el preformacionismo ovista y sus consecuencias metafísicas, este anatomista trataba de probar, también con algunos casos, que los monstruos se originaban de manera accidental. Pero a diferencia de la tesis de la preformación de los gérmenes monstruosos que aludía “necesariamente a una ‘doble naturaleza’ posible de los gérmenes, ‘normales’ o ‘monstruosos’ [...] Lémery y su teoría de la formación accidental de las organizaciones que se desvían de las normas, no supone sino una sola categoría de gérmenes originariamente normales, susceptibles únicamente de ser alterados en el curso de su desarrollo” (Tort, 1998, p. 69-70). Lémery también pretendía resolver el problema teológico según el cual Dios sería el culpable de la *imperfección* de estructuras orgánicas monstruosas que, en la mayoría de los casos, padecen graves patologías, disfunciones orgánicas y la muerte:

Tal argumento, nos dice Tort, que se opone al tema teológico de la indefinida libertad de Dios, apta sin cesar para exceder las reglas de su propia creación para probar por medio de realizaciones idiosincrásicas la infinitud de su potencia, autonomiza muy claramente a la “naturaleza” como reino donde, de allí en adelante, el *accidente* desarmónico es posible sin que sea necesario interpretarlo inmediatamente como *signo* de una trascendencia gloriosa o enojada, y donde el “azar” de las causas mecánicas opera frecuentemente a pesar de las reglas. (Tort, 2002, p. 16)

Vemos entonces que la membrana que hace posible el pliegue y despliegue de estas dos tesis es el dogma del preformacionismo y sobre todo del ovista. Sin embargo, el preformacionismo comenzó también a ser criticado a partir de los resultados de los experimentos de Harvey, quien formuló y desarrolló la teoría de la *epigénesis* en 1651 afirmando que “el feto no está preformado sino que se constituye de manera progresiva y diferenciada fuera de una masa primitivamente informada y diferenciada; esta concepción es obra de la matriz, a partir de una especie de ‘huevo’, antes que el organismo hembra haya sido ‘infectado’ por el licor seminal” (Tort, 1998, p. 68). Esta polémica se extenderá durante varios años más, pero habrá que esperar al siglo XIX para que, a partir de la teoría celular, se acuñe el concepto de fecundación y paralelamente nazcan ciencias tales como la anatomía comparada, la fisiología y la embriología, que darán paso a la ciencia de los monstruos: la teratología.

Ahora bien, de un lado, Feijóo conoce el argumento de los animales híbridos como objeción al ovismo: “A la verdad, la opinión de los *Overos*, u *Ovaristas* [...] ya padecía graves dificultades, especialmente la terrible de la generación de los

¹¹ Traducción personal.

híbridas o animales de tercera especie; pues si se formasen del huevo contenido en la hembra, parece que siempre saldrían, no de alguna tercera especie, sino de la especie propia de la hembra” (Feijóo, 1750, C.E., t. 3, Carta 30, pp. 327-352). Del otro, aunque no la menciona de manera *explícita*, sin lugar a dudas el padre conoció la polémica entre la tesis de la preformación de los monstruos y la accidentalista. Citando las Memorias de la Academia de las Ciencias del año 1724, describe el caso de un monstruo examinado por Lémery, el cual utilizará como prueba para explicar el origen accidental de los monstruos dobles (volveremos sobre este punto más adelante). Por el momento, podríamos decir que, con esta referencia, el padre toma partido por la tesis accidentalista, pero sin ninguna alusión particular al sustrato teológico que específicamente conlleva aquí. Sin embargo, en ninguno de los textos considerados aquí hace mención de la tesis de la preformación de los monstruos y tampoco de los problemas teológicos que se desprendían directamente de ésta.

Así pues, lo que trata de demostrar va en otra dirección, por así decirlo, más radical. Según su examen, todo el sistema ovista se derrumba frente al extraordinario feto. En varias ocasiones, el padre considera que el ovismo *está en y dice la verdad*: “Esta opinión no se funda en meras conjeturas, o raciocinios ideales, sino en experimentales observaciones de varios insignes Anatómicos” (Feijóo, 1734, T. C., t. 6, disc. 1, p. 1-90); aunque de manera ambigua muestra también sus dudas con respecto al preformacionismo:

No es menester admitir la otra sentencia célebre entre muchos, que en todos los huevos o semillas de animales y vegetales afirman estar perfectamente organizados los vivientes, que nacen de ellas [...] pues aun abandonado este sistema, parece cierto que los huevos de cada especie tienen la determinación dicha (Feijóo, 1734, T. C., t. 6, disc. 1, p. 1-90)

Y por esta vía, viene entonces la crítica al ovismo *como sistema* que predispone a los observadores a ver más con los prejuicios de la imaginación que con los ojos:

Aun cuando se hallan apretados de la más fuerte objeción, buscan algún resquicio para el efugio, y por insuficiente que sea, quieren que valga como bueno: de modo que a los Autores muy *sistemáticos* se puede dar esta denominación, aun quitando de ella la primera sílaba. Así no hay que extrañar, que los que hasta ahora siguieron el sistema del huevo, hayan procurado a toda fuerza mantenerse en él, mayormente siendo tan especioso (Feijóo, 1750, C.E., t. 3, Carta 30, pp. 327-352).

Por esta razón el ovismo se convierte, en este examen, en una simple *analogía* que se desvanece frente al feto —*acontecimiento singular y excepcional*— que introduce el desorden y finalmente la caída del sistema. En consecuencia, las “experimentales observaciones” de los anatomistas se vuelven aquí un simple juego analógico que, mediado por un sistema, no ve sino lo que quiere ver: así como los animales ovíparos (peces, aves, insectos) poseen huevos, del mismo modo, las

plantas tienen semillas que son como huevos y, también los animales vivíparos, incluyendo al hombre, cuyos huevos se denominan ovarios. Así pues, el benedictino resuelve aquí sus “dudas” y “fluctuaciones” con respecto al ovismo, gracias a la singularidad de su monstruo de papel que expulsa al sistema *fuera del espacio de la verdad*:

Todo cuanto se forma de huevo o semilla, se forma de huevo o semilla propia de su especie. Nunca se vio, ni se verá, que del huevo de una gallina se engendre un águila, ni del huevo de una paloma una calandria: luego mucho menos (porque es aún mayor la desemejanza) del huevo de una cabra alguna humana criatura. *Y si una criatura humana se pudo formar sin huevo femenino, es evidente, que ninguna le necesita para su formación* (Feijóo, 1750, C.E., t. 3, Carta 30, pp. 327-352).

Finalmente, el padre trae a escena sus nociones sobre el *animalculismo*. Es preciso recordar aquí que este sistema defendía la teoría según la cual el feto o el germen estaría preformado en la cabeza del espermatozoide. Sus partidarios se dividían a su vez en *encajistas* y *diseminacionistas*. Lo primeros, sostenían que todas las razas humanas procedían de Adán, el primer hombre, quien las contenía en potencia como pequeños homúnculos en su simiente. Para los segundos, los *gérmenes* flotaban en el aire e ingresando en desorden al cuerpo, por medio de la respiración o los alimentos buscaban, según la especie, las partes propicias del macho quien los guardaba y alimentaba, para luego pasar a los huevos de las hembras donde se desarrollaban. Por lo demás, el animalculismo también participó en la polémica que suscitaron los monstruos. Así, el animalculista Nicolas Andry formuló un sistema mixto en el que el animálculo se alojaba en el huevo. De acuerdo a este sistema,

La formación de los monstruos es la consecuencia de la entrada en el mismo huevo de muchos “gusanos” a la vez, acarreando la lucha y la ruptura de los miembros. Extraña teoría que instala la formación accidental no en la matriz, como lo hicieron Lémery y la mayoría de los partidarios de la génesis mecánica, sino en el huevo, a causa de los animálculos (Tort, 1998, p. 67).

Ahora bien, como en el caso del sistema ovista, el benedictino introduce sus dudas con respecto al preformacionismo: “Yo sin embargo me abstendré de pronunciar absolutamente por ella; ya porque acaso las observaciones que la favorecen, no fueron más exactas que las antes referidas; ya porque la idea, que algunos dan a éstos, que llaman *rudimentos del feto humano*, parecerá a muchos muy absurda” (Feijóo, 1750, C.E., t. 3, Carta 30, pp. 327-352. El subrayado es nuestro). Pero es necesario anotar aquí que las dudas de Feijóo con respecto al preformacionismo animalculista no son un caso aislado en su época. El animalculista Leeuwenhoek, si bien creía que la forma del futuro ser ya estaba de cierta manera contenida en el animálculo espermático, negaba la posibilidad de que al atomizarlo se pudiera ver un cuerpo humano en miniatura (Giordan, André, 1988, p. 73).

En última instancia, el benedictino se adhiere al sistema animalculista, pero podríamos decir que *parcial y no totalmente*, en la medida en que funciona en su discurrir dialéctico como una prueba más, en este mundo de lo posible que es el suyo, para fortalecer la serie de sus argumentos en contra del ovismo. Este último argumento entonces cierra el examen que, afirmando una vez más la existencia del feto monstruoso (en tanto nacido de una cabra), concluye con la posibilidad de que el vientre de la cabra sirviera simplemente de alojamiento para que el germen contenido en el animálculo se alimentara y desarrollara, para luego convertirse en un feto con todas las características humanas:

Para acabar de cubrir de nieblas y confusiones esta materia, también se refieren observaciones de Anatómicos, que dicen vieron en el esperma másculo, así del hombre, como de los brutos, los rudimentos de los fetos respectivos. Sobre que se puede ver el célebre Boerhaave *de aeconomia animal*, num. 651. Dichas observaciones han inducido en algunos Físicos la opinión de que no la hembra, sino el másculo contribuye la materia para la generación. *Y no se puede negar, que la formación del feto humano en la Cabra de Fernán-Caballero da un gran aire de probabilidad a esta opinión* (Feijóo, 1750, C.E., t. 3, Carta 30, pp. 327-352).

EGO VOS BAPTIZO MONSTRUM: LA FUNCIÓN DE LA EMBRIOLOGÍA SAGRADA

Pero la *potencia teratológica* de los escritos del padre no se detiene aquí. Como lo anunciamos más arriba, el autor hace el examen de un monstruo *bicipite* descrito por un médico y un cirujano, quienes “examinaron anatómicamente el cadáver del monstruo”. De entrada, el benedictino divide su texto en dos partes: la una “filosófica” y la otra “teológica”. En la primera, moviliza sus nociones sobre anatomía y fisiología para enfatizar la particular monstruosidad: un monstruo doble o “complejo”. En la segunda, despliega sus nociones sobre el aparato teológico, moral y jurídico de la embriología sagrada para aplicarlas a este caso en particular. No obstante, como lo veremos a continuación, estas dos partes están íntimamente ligadas, tanto más cuanto que la primera, la física o filosófica, está al servicio de la segunda.

Para comenzar nos abre el catálogo *Mundi mirabilis* del monje premostratense Juan Zahn, un inventario general de leyendas que describen monstruos animales y humanos en distintas épocas y lugares. En esta recopilación recoge las evidencias de la existencia de “hasta treinta y cuatro de la misma especie del que apareció en esta ciudad; esto es, de infantes *bicipites* o de dos cabezas; y demás de estos (lo que es más admirable) uno de tres cabezas y otro de siete” (Feijóo, 1742, C. E, t. 1, Carta 6, pp. 78-100). Sin embargo, el benedictino toma distancia frente a la proliferación de los casos que muestra el catálogo con respecto al universo de lo monstruoso: “porque entre los Autores compiladores de prodigios, hay no

pocos fáciles en creer y ligeros en escribir. Son muchos los hombres que se complacen en referir portentos; y rara vez falta quien eternice con la estampa sus ficciones, como si fuesen realidades” (Feijóo, 1742, C. E, t. 1, Carta 6, pp. 78-100). Así pues, el benedictino sabe que las observaciones de monstruos reales pueden estar dirigidas por imágenes preconcebidas procedentes de mitos o de los tejidos fantásticos de las leyendas en general; pese a que utiliza aquí un libro que recopila maravillas (*mirabilia*) y que, además, tal como lo hemos visto hasta ahora, sus exámenes teratológicos se deslicen por las difusas fronteras de lo posible, es decir, entre la monstruosidad y lo monstruoso.

Después de estas precisiones, el padre se detiene en las múltiples formas de articulación de las partes internas y externas de los monstruos descritos en el mencionado libro. De este modo, no sólo hace proliferar sus referentes, sino que además los potenciales puzzles esbozan una clasificación:

Siendo uniformes todos los monstruos referidos en la duplicación de cabezas, variaban mucho en el número de otros miembros, algunos en la colocación de ellos y aun de las mismas cabezas. Unos tenían cuatro brazos y sólo dos piernas, como el de esa Ciudad; otros, cuatro brazos y cuatro piernas; y dos de los monstruos que compiló el Padre Zahn, tres brazos y tres piernas. Unos tenían el órgano de la generación duplicado, otros no; y entre los que le tenían duplicado, en unos le había de ambos sexos, en otros de uno sólo. Unos tenían dos hígados y dos bazos; otros un hígado y un bazo: unos, dos corazones, otros uno sólo (Feijóo, 1742, C. E, t. 1, Carta 6, pp. 78-100).

No obstante, son sobre todo los monstruos descritos en las *Memorias de la Academia Real de las Ciencias*, los que le sirven de modelo, en tanto que de allí selecciona los que fueron clasificados como *bicipites*, para diferenciarlos de los *bicorpóreos*. Por lo demás, se trata de una fuente contemporánea donde las descripciones de monstruos están apoyadas por la autoridad y veracidad de conocidos anatomistas. Así, hace referencia a Hémery, quien describe en 1703 un monstruo con una cabeza y varios órganos duplicados; y también toma el ejemplo del monstruo de dos cabezas anatomizado por Lémery. En este último, el padre encuentra, por un lado, la explicación accidentalista del origen de los monstruos dobles: “el modo más natural, y aún acaso único, de explicar la formación de esta especie de monstruos, es por la conglutinación de dos fetos” (Feijóo, 1742, C. E, t. 1, Carta 6, pp. 78-100), aunque malinterpretada por su *antiovismo*, pues en su teoría, Lémery no habla de compresión de fetos sino de gérmenes que de manera accidental sufren dicha compresión en la matriz:

Dije, que acaso éste es el único modo de explicar la formación de tales monstruos; porque pensar que la cabeza de un feto separada del resto se pega a otro, no lleva camino. Porque, ¿cómo aquella cabeza se ha de animar, no circulando por ella la sangre? ¿Cómo ha de circular por ella la sangre, si sus venas y arterias no se continúan hasta el corazón? Agregada la cabeza extraña por un lado del cuello, pongo, por ejemplo, topará una vena

de ella con una arteria del otro feto, o con un hueso, o con una membrana, &c. Lo mismo digo de las arterias (Feijóo, 1742, C. E, t. 1, Carta 6, pp. 78-100).

Por el otro, encuentra la descripción de la disección anatómica de un monstruo *análogo* al suyo:

Fúndomeen el examen que hizo Mr. Lemer de un monstruo bicípite, nacido en París el día 15 de Marzo del año 1721. Este, aunque con dos cabezas bien distintas y separadas, no tenía más que dos brazos y dos piernas, &c. pero el pecho era más ancho y abultado, que debiera ser en correspondencia a una sola cabeza. Abierto, se hallaron dos espinazos, inmediatos uno a otro, que proseguían así hasta el *Coccix*; el cual, aunque exteriormente parecía único, bien reconocido, se vio estar duplicado. El corazón a la vista no era más que uno, y aun se puede decir, que examinada su cavidad, no representaba ser más que medio corazón, porque no tenía más que un ventrículo, sin septo medio, que le dividiese, ni en todo, ni en parte. Con todo, el sabio Anatomista, que hizo la disección, formó juicio resuelto, y firme de que eran dos corazones incorporados y como confundidos en uno. Su gran prueba fue la duplicación del tronco de la aorta y del de la arteria pulmonar; de modo, que de un lado salían dos troncos de aortas, y del otro dos de la arteria pulmonar, evidentemente destinados a repartir la sangre a dos fetos confundidos en uno. En los pulmones había también su confusión. Mirados a bulto, parecían una entraña sola; pero examinados con cuidado, se reconocía ser dos; ni podía ser otra cosa, ya por recibir dos arterias pulmonarias, ya por ser basas de dos tráqueas (Feijóo, 1742, C. E, t. 1, Carta 6, pp. 78-100).

Entonces, con estos antecedentes “históricos” y las pruebas anatómicas que le sirven de punto de comparación —su monstruo también presentaba duplicación de corazones, arterias y pulmones, “De modo que cada una de estas entrañas no estaba complicada, unida o confundida con su semejante, sino separada y bien distinguida” (Feijóo, 1742, C. E, t. 1, Carta 6, pp. 78-100)— el benedictino dispone un contexto que funciona como telón de fondo para formular así la pregunta clave en el examen del monstruo que exteriormente tiene dos cabezas, cuatro brazos y de la cintura hacia abajo presenta la forma normal de un individuo con dos piernas: ¿se trata de un individuo o de dos? Pregunta que deriva en otra con su consecuencia metafísica: ¿tiene dos almas racionales o sólo una? Así pues, unidad o multiplicidad de miembros externos, pero también de órganos internos que proyectan, como en espejo, unidad o dualidad de almas racionales. Por un lado, esta monstruosidad tiene la particularidad de poner en entredicho la idea teológica según la cual el ser humano fue creado por Dios como uno e indivisible, es decir, como un individuo. Por el otro, surge el problema moral del bautizo, que es precisamente el objetivo central del examen en esta Carta: responderle al corresponsal si el monstruo fue o no bautizado al nacer. El benedictino expone entonces una serie de argumentos para demostrar que el monstruo es un “complejo” compuesto por dos individuos.

En primer lugar, debe decidir entre la *cabeza o el corazón* para, a partir de uno de estos dos sustratos, inferir el presupuesto metafísico entre la dualidad o la unidad del alma del monstruo. De este modo, Feijóo nos presenta una síntesis del

conflicto de interpretaciones que han suscitado estos dos órganos desde la Antigüedad. Siguiendo pues la tradición, pone en funcionamiento la vieja analogía organicista que comparaba el cuerpo con un reino formado por una jerarquía de poderes representados por distintos órganos:

Como en el cuerpo Político de un Estado, cuando hay guerras civiles, unos reconocen un Príncipe, otros otro; así en el cuerpo humano, divididos los Filósofos, unos pretenden el Principado de él para el Corazón, otros para la Cabeza. Del partido que reconoce por Príncipe al Corazón, es Aristóteles el Jefe, explicándose claramente a favor suyo en el libro *de Spiratione*, y en el tercero *de Partibus Animalium*, cap. 3 (Feijóo, 1742, C. E, t. 1, Carta 6, pp. 78-100)¹².

En efecto, el padre examina la teoría cardiocentrista de Aristóteles según la cual el corazón, como órgano que genera el calor corporal, es la sede del pensamiento, de las sensaciones, del movimiento, de la nutrición o, en términos teológicos, del alma racional. Para el filósofo, los demás órganos internos (bazo, hígado, pulmones, estómago, etc.) desempeñaban un papel secundario. Así, por ejemplo, el cerebro sólo tiene la función de atemperar y refrigerar el cuerpo del calor vital producido por el corazón. Además, como órgano principal, el corazón es el primero que se *forma y anima* y el último en morir: *primum vivens, ultimum moriens*.

Ahora bien, Feijóo sabe que el corazón como centro del cuerpo ha perdido fuerza y que sus presupuestos se han convertido en simples metáforas y analogías utilizadas por el vulgo en general (fuente de la vida) o por el “Vulgo de los filósofos” (sol del microcosmos, como lo denominaba Harvey). Por consiguiente, su principal argumento a favor de la cabeza como sede del alma racional y como “la pieza principalísima de la máquina animada”, consiste en considerar que los nervios — “instrumentos de toda sensación y movimiento” — se originan en el cerebro y no en el corazón. En consecuencia, es el cerebro y no el corazón el que se primero se forma y anima o, en términos teológicos, el primero que Dios informa con un alma racional; lo cual se puede probar también con los experimentos que muestran que el movimiento del corazón depende del “influjo” que procede del cerebro:

¹² De manera general, el cardiocentrismo aristotélico — en sus versiones anatomofisiológica y política — dominó, tanto implícita como explícitamente, los medios eruditos y populares hasta el siglo XVIII. Así, por ejemplo, desde la Antigüedad hasta el siglo XVI, proliferaron las metáforas y analogías corporales donde la cabeza y el corazón, con fuertes connotaciones ideológicas (según los poderes políticos en pugna) o sobrecargados simbólicamente (de acuerdo a la evolución de los imaginarios religiosos) se disputaban el reinado del cuerpo. “La concepción de un doble circuito que habitará el cuerpo humano, nos dice Le Goff, un circuito de nervios que emana desde la cabeza y un circuito de nervios y arterias que se ramifica a partir del corazón, concepción que autoriza la utilización de estas dos partes del cuerpo para explicar la estructura y el funcionamiento del cuerpo social, corresponde enteramente a la ciencia fisiológica medieval tal y como nos ha llegado a través de Isidoro de Sevilla y como ha sido reforzado por la promoción simbólica y metafórica del corazón durante la Edad Media” (Le Goff, 1999, p. 22).

Si los nervios del octavo par se cortan, o ligam en la cerviz, al punto desmaya y en breve cesa el movimiento del corazón. El Doctor Martínez atribuye aquello poco, que en el propuesto caso conserva de movimiento, a que no sólo recibe ramos del octavo par, mas también algunos otros de los intercostales y de la médula espinal; por lo que supone, que si todos éstos se cortasen, al punto cesaría del todo el movimiento (Feijóo, 1742, C. E, t. 1, Carta 6, pp. 78-100).

A partir de aquí el benedictino puede entonces fijar su elección por el cerebro, sede del alma racional y sus facultades, como el criterio central para decidir sobre la unidad o dualidad física y moral del monstruo. De esta manera, el monstruo objeto del examen obedece a la regla implícita de que dos cerebros implican dos almas:

De esta grande preeminencia del cerebro se puede legítimamente deducir que su unidad o duplicidad infiere unidad o duplicidad de alma, sin hacer cuenta del corazón; y por consiguiente del monstruo, que tenga dos cabezas, se ha de hacer juicio, que es un complejo de dos individuos, aunque sea único el corazón: como al contrario, siendo única la cabeza, aunque sean dos los corazones, se deberá reputar por un individuo solo (Feijóo, 1742, C. E, t. 1, Carta 6, pp. 78-100).

Pero el examen no termina aquí. El benedictino tiene que demostrar que “cada uno de los pies del monstruo era informado e influido de almas”. Para esto, describe la trayectoria y el origen de los nervios que intervienen en el movimiento y la sensibilidad de las piernas y los pies en un individuo normal y, siguiendo el ejemplo del examen de Lémery para probar la duplicidad y autonomía de los órganos internos, introduce una conjetura que funciona como consecuencia *natural y lógica* en el monstruo:

Los nervios que se distribuyen por muslos, piernas y pies son cuatro, que se forman de los ramos mayores de siete pares de los últimos del espinazo; de suerte que éste arroja nervios a uno y otro lado para ambos muslos, piernas y pies [...]. Es pues consiguiente, que en el monstruo de la cuestión, cualquiera de los dos espinazos arrojase nervios a ambos lados para muslos, piernas y pies, siendo ésta la expansión y progresión natural de dichos nervios. Lo contrario sería nueva monstruosidad, la cual nunca se debe suponer sin que demostrativamente se pruebe. *Como la médula espinal es continuación del cerebro y la alma, del mismo modo que por los nervios, que salen del cerebro, por los que salen de la médula espinal, influye sentido y movimiento a aquellas partes donde se ramifican dichos nervios; es ilación forzosa, que cada una de las dos almas influyese, por medio de los nervios expresados de ambas médulas espinales, a uno y otro muslo, a una y otra pierna, a uno y otro pie: de donde se sigue que cada pie pertenecía a ambas almas* (Feijóo, 1742, C. E, t. 1, Carta 6, pp. 78-100).

Este argumento “anatomo-metafísico” es reforzado a su vez con el relato de un monstruo de igual conformación que vivió, según la leyenda, veintiocho años. El ejemplo de este *monstruo viable* es la prueba *viva* y contundente de que ambos pies estaban informados por dos almas: “hiriendo cualquiera de sus piernas, ambas

cabezas, caras y lenguas manifestaban sentir el dolor; pero no sucedía esto en las partes o miembros, en que estaban separadas las dos almas; esto es, si herían una cabeza, sólo ésta se quejaba, no la compañera”. (Feijóo, 1742, C. E, t. 1, Carta 6, pp. 78-100).

El relato del monstruo que le sirve de comparación a Feijóo aparece en una disertación latina de 1605 hecha por Riolan. El padre cita aquí como fuente a Gaspar de los Reyes en *Camp. Elys. Queso. 45, num. 45*. La disertación latina describe “la historia memorable de un monstruo nacido en Northumberland, el cual estaba unido por el vientre, tenía dos cabezas y cuatro manos, pero tenía las partes inferiores comunes” (Tort, 1998, p. 22). El hecho de que la leyenda le proporcionara tantos años de vida, lo convierte en un acontecimiento muy singular en la historia de los monstruos, pues el relato describía no sólo la monstruosidad como tal, sino además las consecuencias sociales, culturales y religiosas que acarrearía la división en todos sus aspectos: psicológico, motriz, sensorial, etc. Así pues, este caso, clasificado por el universo de lo monstruoso medieval como un *monstruo por exceso*, encaja perfectamente en los argumentos del benedictino: se trata de un monstruo adulto que en acto presenta —a diferencia de su mortinato que tendría todas las funciones físicas y morales en potencia— los pensamientos, las sensaciones, las pasiones y voluntades, ya en acuerdo o en desacuerdo, de las dos cabezas. No obstante, el padre no es el único que piensa de este modo. Tort analiza y resume esta percepción común y general tanto en los medios populares como en la teología y la medicina del siglo XVIII:

Uno de los rasgos generales más inmediatamente interesantes de las descripciones de monstruos es sin duda que el organismo que se desvía de la norma, del que éstas buscan dar cuenta con relación a la estructura de los organismos normales, no implica nunca que el descriptor deje de considerar el cuerpo monstruoso como cuerpo *potencialmente vivo* y viable, como organización vital que posee, a pesar de las desviaciones morfológicas y estructurales que le confieren su estatuto de excepción, una *coherencia* propia que le permite cumplir con lo esencial de las funciones de la vida (Tort, 1998, p. 22).

Ahora bien, con estas pruebas, el padre pasa a demostrar que el monstruo bicípite no fue bautizado pues:

Si el Monstruo tuviese cuatro pies, como tenía cuatro manos, tocarían dos a un individuo y dos a otro, del mismo modo que las manos; en cuyo caso, aquél, a quien perteneciese el pie que recibió la ablución, sería el dichoso. Pero no teniendo más que dos pies, se debe discurrir, que ambos pertenecían promiscuamente a los dos individuos y ambos eran informados de dos almas: bajo cuya suposición estoy persuadido a que ninguno de los dos recibió el beneficio del Bautismo (Feijóo, 1742, C. E, t. 1, Carta 6, pp. 78-100).

En este aspecto teológico y moral de su examen, el benedictino sigue un método divulgado básicamente por los tratados de embriología sagrada. Escritos por teólogos y otros religiosos, estos manuales combinaban informaciones teológicas y

morales con saberes y creencias tomados de la medicina y la historia natural de distintas épocas. De estos saberes y creencias se seleccionaban sobre todo los que tenían que ver con los problemas de la generación (la concepción, el desarrollo del feto, los partos, etc.); de allí que estos textos estuvieran dirigidos a curas, confesores, médicos y comadronas, quienes tendrían la obligación religiosa y moral de bautizar a toda criatura que fuera considerada de la especie humana: fetos abortados en cualquier etapa de la gestación (bien desarrollados o no, con señales de vida o mortinatos); monstruos híbridos; monstruos en general.

De esta manera, cada caso requería una precisión en las palabras que se empleaban para la imposición del sacramento del bautizo. Así, partiendo de la fórmula más general: *yo te bautizo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo*, se introducen variaciones (condiciones) de acuerdo a los casos: *si eres capaz de bautismo, yo te bautizo...*, se emplea para un feto no desarrollado mortinato; *Si estás vivo, yo te bautizo...*, para los fetos con señales de vida; *Si eres hombre, yo te bautizo...*, para monstruos que no tienen figura humana o para los monstruos híbridos nacidos del pecado de bestialidad; en el caso de los monstruos por exceso o dobles (dos cabezas, dos cuerpos) se utiliza la fórmula: *Si eres hombre y si vives yo te bautizo...*, dirigida a una de las cabezas o cuerpos y *Si eres otro hombre yo te bautizo...*, dirigida a la otra cabeza o cuerpo, puesto que se deben bautizar por separado¹³.

Así pues, estamos frente a dos “fallas técnicas” en el procedimiento por el cual se bautizó al monstruo: quien lo bautizó no observó bien su conformación física (dos pies compartidos por dos cuerpos y dos cabezas), y en consecuencia, no enunció correctamente la fórmula para este caso, anulando así la eficacia simbólica del sacramento. Además, el padre precisa que aún suponiendo que se hubieran considerado dos individuos, dicha eficacia también hubiera fallado debido a la imprecisión en la frase de la fórmula:

Nada hacemos con esto, si no es comprensiva de dos la forma que usa el Ministro. En nuestro caso no lo fue, suponiendo, como evidentemente se debe suponer que no dijo *baptizo vos*, sino *baptizo te*. Es doctrina corriente, que el que bautiza o absuelve a muchos *simul & semel*, debe decir, *baptizo vos* o *absolvo vos*; y esto no sólo para lo lícito, mas

¹³ El tratado más conocido en el siglo XVIII es el del italiano Francisco Cangiamila titulado *Embriología sagrada o Tratado de la obligación que tienen los curas, confesores, médicos, comadres, y otras personas, de cooperar a la salvación de los niños que aun no han nacido, de los que nacen al parecer muertos, de los abortivos, de los monstruos*, traducida al francés y resumida por el Abate Dinouart. Luego fue traducida del francés al castellano por Joaquín Castellot en 1785. En el siglo XIX, aparece el *Tratado de Embriología Sagrada* de Inocencio María Riesco Le Grand, véase [En línea] www.filosofia.org, basado en los dos anteriores. En este texto de 1848 se encuentran teorías y creencias sobre la generación normal y monstruosa, así como nociones y conceptos de la embriología y la teratología científicas. Hemos tomado los datos generales y las fórmulas del sacramento de esta última obra.

también para lo válido; porque las formas de los Sacramentos tanto valen, cuanto significan: por consiguiente, no significando la del Bautismo, proferida con estas palabras *baptizo te*, la Gracia regenerativa, sino comunicada a un individuo solo, sólo a un individuo puede comunicársela (Feijóo, 1742, C. E, t. 1, Carta 6, pp. 78-100).

Constatamos entonces cómo las descripciones anatómicas de los monstruos están dirigidas aquí por presupuestos teológicos y metafísicos. Si bien el examen de Feijóo tenía como finalidad probar que el monstruo no fue bautizado, también podemos observar que este tipo de monstruo, en tanto *fusión* de individuos, pone en entredicho categorías como la individualidad e identidad a partir de las cuales se define lo humano. En su artículo “Monstre humain”, Pierre Ancet escribe un párrafo titulado “El caso de los monstruos dobles viables, como revelador de nuestras categorías y normas”; allí analiza tres nociones con las que generalmente se percibe al hombre como un *individuo autónomo* física y psíquicamente: *unidad, unicidad e indivisibilidad*. Como unidad, un individuo “normal” está delimitado por un conjunto de órganos y funciones vitales. En su unicidad (calidad de único) se distingue psicológicamente de los demás. La indivisibilidad se puede considerar como una consecuencia de las dos anteriores: no se puede dividir (a no ser que sea de manera virtual o “mentalmente”) a un individuo sin poner en peligro la integridad física y psicológica de su cuerpo (Ancet, 2004, p. 751).

Pero, ¿cómo funcionan estas nociones en el caso del monstruo descrito por Feijóo? Siguiendo pues el orden de éstas, el monstruo fue considerado como una unidad en tanto *conjunto* conformado por las partes internas y externas de los dos cuerpos. La noción de unicidad se debe aplicar al cuerpo doble y no a los dos cuerpos (o individuos) por separado. Es por esto que el padre les asigna a cada uno un alma —para indicar así que se trata de dos individuos *únicos* con sus facultades racionales, sensitivas y motrices propias— pero la circunstancia de compartir las dos piernas disuelve la unicidad física de cada uno a causa de esta dependencia. Dicho de otro modo, en el plano moral y religioso son *únicos*, en tanto están en capacidad de recibir el bautismo por separado, pero no en el plano físico. Por consiguiente, cada cuerpo es indivisible, aunque paradójicamente tiene que dividirlos y unirlos: los divide para efectos del bautizo y a su vez los une (como monstruo “complejo” o doble), a través de sus descripciones anatómicas y fisiológicas. Como dice Tort, “Fuera de toda interpretación demoníaca del fenómeno, la actitud cristiana parece tender a no querer *desligar* lo que ha sido *ligado* por Dios para su más grande gloria” (Tort, 1998, p. 19). En síntesis, estas *nociones perceptivas*, fundamentales para describir los cuerpos como individuos normales, se atacan a sí mismas y se vuelven inútiles para dar cuenta de la individualidad del monstruo doble: “Del deseo de encontrar cada individuo negándole el cuerpo doble, se llega necesariamente a reconocer el gran cuerpo como una individualidad particular, una, única, indivisible” (Ancet, 2004, p.751).

Como lo anunciamos al comienzo citando a Canguilhem, la relación entre la monstruosidad y lo monstruoso es realmente una «cuestión espinosa». Según la

época, la sociedad y la cultura, la monstruosidad emerge como un cristal amorfo que proyecta múltiples aristas epistemológicas y culturales de diferentes tamaños y calibres. De este modo, como miembro activo de la teología natural, el benedictino se sirve de las nociones y conceptos científicos que captura de los textos de divulgación para argumentar y probar problemas teológicos y morales. Sin embargo, en este proceso, los conocimientos científicos, que están en camino de laicizarse, se convierten en una amenaza contra el dogma cristiano; de allí la proliferación de las paradojas que las monstruosidades (como perturbadoras del orden preestablecido) hacen emerger en sus escritos. En resumen, los argumentos tomados del universo de lo monstruoso y las detalladas descripciones anatómicas y fisiológicas, no tienen otra finalidad que afianzar el dogma y demostrar la existencia de la infinita sabiduría del Creador, pues en última instancia, los monstruos fueron creados como otras tantas “maravillas de la naturaleza”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANCET, P. Monstre humain. In: *Dictionnaire de la pensée médicale*, París, PUF, 2004.
- CANGUILHEM, G. La monstruosidad y lo monstruoso. In: *El Conocimiento de la vida*, Medellín, Universidad Nacional de Colombia, CINDEC, trad. de Luís Alfonso Paláu, 1992.
- . *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*. Medellín, Universidad Nacional, trad. de Luis Alfonso Paláu et al., 1992.
- COURTINE, J.C. El cuerpo inhumano. In: Corbin et al. *Historia del cuerpo*. Madrid, Taurus, t. I, 2005.
- BALTRUŠAITIS, J. *La Edad media fantástica. Antigüedades y exotismos en el arte gótico*. Madrid, Cátedra, 1987.
- DELAPORTE, F. *Filosofía de los acontecimientos*. Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 2002.
- DELPY, G. *Bibliographie des sources françaises de Feijóo*. Paris, Hachette, 1936.
- ECO, U. La belleza de los monstruos. In: *Historia de la belleza*, Barcelona, Lumen, 2005, pp. 131-153.
- . *Historia de la fealdad*. Barcelona, Lumen, 2007.
- FEIJÓO, B. *Cartas eruditas y curiosas en que, por la mayor parte, se continúa el designio del Teatro Crítico Universal, impugnando, o reduciendo a dudosas, varias opiniones comunes*. [En línea] <http://www.filosofia.as/fejoo>
- . *Teatro Crítico Universal. Discursos Varios en todo género de materias, para desengaño de errores comune*. [En línea] <http://www.filosofia.as/fejoo>
- FISHER, J.L. Cómo nació la ciencia de los monstruos. Medellín, Universidad Nacional, trad. de Luís Alfonso Paláu, 1993, pp. 1-29.
- FOUCAULT, M. *La arqueología del saber*. México, Siglo XXI, 1970.

- . *Las palabras y las cosas; Una arqueología de las ciencias humanas*. México, Siglo XXI, 1982.
- . *Los anormales*. México, F.C.E., 2000.
- GIORDAN, A. et al. *Conceptos de biología*. Madrid, Barcelona, Labor, 1988.
- JACOB, F. *El juego de lo posible*, Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1997.
- . *La Lógica de lo viviente*. Barcelona, Salvat, 1988.
- KAPPLER, C. *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*. Madrid, Akal, 1986.
- LE GOFF, J. ¿La cabeza o el corazón? El uso político de las metáforas corporales durante la Edad Media. In: Feher, M. (comp.). *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Madrid, Taurus, t.3, 1999.
- . *Lo maravilloso y lo cotidiano en Occidente medieval*. Barcelona, Gedisa, 1991.
- MUCHEMBLED, R. *Historia del diablo*. México, F.C.E., 2004.
- Paré, A. *Monstruos y prodigios*. Madrid, Siruela, 1987.
- RIESCO LE GRAND, I.M. *Tratado de Embriología Sagrada*, [En línea] www.filosofia.org
- DAN SPERBER. *Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont ils bons a penser symboliquement?* In: *L'Homme* n.15, abril-junio de 1975, pp. 5-34. En [Línea] <http://lhomme.revues.org/sommairepersee123971.html>
- Soto Posada, Gonzalo, “El teratomorfismo”, en *La función de la semejanza en las Etimologías de San Isidoro de Sevilla*, Medellín, Universidad Pontificia Bolivariana, 2001, pp. 152-155.
- SUBIRATS, E. *La ilustración insuficiente*. Madrid, Taurus, 1981.
- TORT, P. *L'ordre et les monstres. Le débat sur l'origine des déviations anatomiques au XVIII^e siècle*. París, Syllepse, 1998.
- . Monstre. In: *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, París, PUF, 1999, pp. 656-659.
- . *El orden del cuerpo*. Trad. de Luís Alfonso Paláu. Medellín, Universidad Nacional de Colombia, 2002.