



Boletín de Antropología Universidad de
Antioquia
ISSN: 0120-2510
bolant@antares.udea.edu.co
Universidad de Antioquia
Colombia

Zapata Cano, Rodrigo

La teoría de los antojos, el origen de la negrura y la generación en la obra de Benito Feijóo

Boletín de Antropología Universidad de Antioquia, vol. 22, núm. 39, 2008, pp. 33-51

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55711908002>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La teoría de los antojos, el origen de la negrura y la generación en la obra de Benito Feijóo¹

Rodrigo Zapata Cano

Docente de cátedra

Departamento de Artes Plásticas

Universidad de Antioquia

Dirección electrónica: rodrigozapatak@yahoo.com

Zapata Cano, Rodrigo. 2008. "La teoría de los antojos, el origen de la negrura y la generación en la obra de Benito Feijóo". En *Boletín de Antropología* Universidad de Antioquia, Vol. 22, N.º 39, pp. 33-51.

Texto recibido: 30/01/2008; aprobación final: 10/05/2008.

Resumen. El benedictino español Benito Feijóo (1676-1764) escribe en nueve tomos el *Teatro Crítico Universal* (1726-1740) y, en cinco, las *Cartas Eruditas y Curiosas* (1742-1760). Estos textos enciclopédicos se centran en divulgar los más heterogéneos saberes, tanto eruditos como populares, de la época. Este artículo describe el papel que en esta obra desempeñan nociones fisiológicas y anatómicas como la naturaleza de la sangre, el semen y la estructura y función de la piel, como pruebas y argumentos para demostrar el origen del color de la piel de los etíopes y afirmar, así, el mito bíblico de Adán. En segundo lugar, se desarrollan los problemas epistemológicos y culturales que emergen en relación con las teorías sobre la generación de los seres vivos y la llamada teoría de los antojos o del influjo de la imaginación materna sobre el feto. Enmarcadas en la teología natural, estas representaciones sobre diferentes fragmentos del cuerpo humano emergen y se pueden captar y reconstruir gracias a la historia del cuerpo y a la historia epistemológica de los saberes y las ciencias.

Palabras clave: Benito Feijóo, Ilustración española, teología natural, cuerpo, saberes y creencias, preformacionismo, vitalismo, mecanicismo, divulgación científica.

1 Este artículo es resultado de la investigación "Saberes y creencias sobre el cuerpo en el *Teatro Crítico* y las *Cartas eruditas y curiosas* del padre Benito Feijóo" (2007), desarrollada en el contexto de la Maestría en Historia de la Facultad de Ciencias Humanas y Económicas de la Universidad Nacional de Colombia — Sede Medellín.

The theory of short cuts, the origin of blackness and the generation of the work of Benito Feijóo

Abstract. During the second half of the Eighteenth Century, the spanish Benedictine Benito Feijóo (1676-1764) wrote, in nine volumes (1726-1740) *Teatro Crítico Universal*, and in five volumes (1742-1760) *Cartas Eruditas y Curiosas*. These encyclopedic texts were focused on the divulgation of the most heterogeneous knowledge, both erudite and popular, of the time. This article describes how physiological and anatomical notions, such as the nature of blood and semen, and skin structure and function, are proof to demonstrate, in this work, the origins of Ethiopians' skin color in order to support the biblical myth of Adam. The epistemological and cultural problems that emerge in relation to the theories of reproduction of living beings and the so called cravings theory or the influence of the maternal imagination over the fetus are also developed in this study. Framed in natural theology, these representations on different fragments of the human body appear and can be grasped and reconstructed thanks to the history of the body and the epistemological history of knowledge and sciences.

Keywords: Benito Feijóo, Spanish Enlightenment, natural theology, body, knowledge, beliefs, pre-formationism, vitality, mechanism, scientific divulgation.

Introducción

En la Época Clásica, la teología natural se hace visible debido a sus esfuerzos por reintegrar el saber científico y los dogmas cristianos. No obstante, este trabajo de reintegración se hacía en el momento en que el saber científico estaba en proceso de independizarse de toda forma dogmática. De ahí esta paradoja: la teología toma argumentos y pruebas de un saber que la amenaza. Así, la teología se refugia en el concepto de *maravillas de la naturaleza*, pues estudiar y contemplar las obras de la creación no es otra cosa que alabar a Dios y probar su existencia. El problema para los teólogos consiste en aceptar o rechazar nociones o conceptos procedentes del saber científico. Se aceptan en los casos en que son útiles para afirmar la fe y se rechazan en la medida en que trastornan el orden providencial pre establecido. Así, desde el siglo XVII se ven aparecer obras que hacen una interpretación literal de la Biblia a la luz de los conocimientos científicos, como la *Théologie physique* y la *Théologie astronomique* de Dirham, la *Théologie de l'eau* de Fabricius y la *Théologie des insectes* de Lesser. De acuerdo con Cassirer (1997: 65), “la ortodoxia no había renunciado en modo alguno al principio de la inspiración literal, y en él se halla implícita la consecuencia de que en el relato mosaico de la Creación se contenía una auténtica ciencia de la naturaleza cuyas enseñanzas fundamentales no podían ser alteradas. No sólo teólogos, sino también físicos y biólogos se esforzaron en proteger y explicar esta ciencia”.

Es en este contexto general de la teología natural donde podemos alinear los textos que en el *Teatro crítico* y en las *Cartas Eruditas* tratan sobre temas y problemas relacionados con el saber científico y técnico. Sin embargo, para cumplir con el propósito de este artículo hemos seleccionado específicamente algunos temas sobre el saber de la historia natural y la anatomo fisiología que toman como uno de sus objetos de estudio el cuerpo humano. De la información sobre estos saberes —contemporáneos o procedentes de la Antigüedad, la Edad Media o el Renacimiento— el padre Benito Feijóo toma o rechaza nociones y conceptos que

utiliza para discutir puntos oscuros y complejos sobre teología, para reafirmar los dogmas, la fe y la moral o para “desengañar al vulgo” (formado por el público en general que, de todos modos, también incluye médicos y sacerdotes).

Ahora bien, si se estudian con detenimiento algunos de estos temas se puede constatar que, mezclados con las nociones y conceptos procedentes del saber científico, se halla toda clase de creencias, mitos y otros contenidos culturales que, en su conjunto, construyen *percepciones, representaciones e imágenes* del cuerpo humano. Hemos seleccionado entonces algunos ejemplos, exhibidos y puestos en escena en la obra del benedictino, que hacen referencia al cuerpo tanto desde el campo anatomofisiológico como desde su dimensión social y cultural.

El origen de la negrura

En el discurso titulado “Color etíopico”, el padre Feijóo expone una serie de teorías y creencias que tratan de explicar el color de los etíopes. El objetivo del texto no es otro que defender los dogmas católicos, sobre todo cuando se ven amenazados por *opiniones* que se alejan de la lógica del relato bíblico. El texto comienza mostrando la tensión entre la fe y la razón:

Parece, a primera vista, que de las opiniones filosóficas no puede recibir la Religión algún daño. Son claros los términos con que dividen sus jurisdicciones la Filosofía y la Fe. Tiene aquélla por objeto las cosas naturales, ésta las sobrenaturales; dos clases tan diversas, tan separadas, que ni el entendimiento puede confundirlas. Sobre este fundamento han pretendido algunos Filósofos una libertad de filosofar sin límites; no advirtiendo, o haciéndose desentendidos de que es imposible negar límites a la Filosofía, sin romper los de la Religión (T. C., 1736, t. 7, disc. 3, pp. 66-93).²

De este modo, el benedictino ve un verdadero peligro en la afirmación corriente y vulgar de que los etíopes son *originalmente* negros:

Es un hecho constante, y notorio a todo el mundo, que los Etiópes son negros; aunque no generalmente como el vulgo juzga; pues en el vasto País, que comprende la alta y baja Etiopía, hay Provincias cuyos habitadores sólo son trigueños o morenos; y otras donde reina el color aceitunado. Cuál sea el origen de la negrura de los Etiópes es cuestión que parece sólo pertenece a la curiosidad filosófica. Sin embargo, en ella se interesa la Religión (ibid.).

2 Citamos de la edición en línea del *Teatro Crítico Universal. Discursos Varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes*, cuyos datos para consulta incluimos en la bibliografía general bajo la entrada global *Feijóo, Benito (1726-1740)*. En la obra en formato digital no se enumeran las páginas de los discursos o cartas, pero aparece una referencia indicando las páginas entre las que se extiende cada uno de estos escritos, así como el año de publicación del tomo original que lo contiene: tales referencias numéricas son las que utilizamos aquí, para la mejor ubicación del lector. Asimismo, en adelante nos referiremos al *Teatro...* y a las *Cartas...* utilizando las iniciales T. C. y C. E.

Feijóo cita la *Relación de sus nuevos viajes por la América* del Barón de la Hontan, donde se narra la conversación de este autor con un médico portugués, quien “le propuso varias dificultades contra el origen que traen todos los hombres de Adán y que tan claramente nos enseña la Escritura; una de ellas se fundaba en la opinión, que acabamos de insinuar, en orden a la *negrura innata* de los Etiópes” (ibid.; el énfasis es nuestro). Así pues, la consecuencia directa de estos enunciados es que los negros etíopes no descienden de Adán: “Si Adán fue negro, nosotros no somos hijos suyos; si blanco, no lo son ellos. Así, por ilación forzosa de una errada Física, se viene a parar en el detestable error de los Preadamitas” (ibid.).

Para atacar esta ilación forzosa de una errada física, el padre examina y defiende varios argumentos: por ejemplo, los de la exégesis bíblica —que trata de explicar el origen de los negros etíopes como descendientes de Adán remontando “la fuente o manantial de la tinta Etiópica” (Feijóo, 1736: T. C. t. 7, disc. 3, pp. 66-93)— o los contenidos en los textos de los autores de la Antigüedad, quienes afirmaban, ya sea desde la historia natural descriptiva (Plinio) o desde la fabulación poética (Ovidio), que “la negrura de los etíopes viene del calor del sol” (Feijóo, 1736: T. C. t. 7, disc. 3, pp. 66-93). Luego viene el examen que procede de la razón natural, basado en la teoría de los antojos o influjo de la imaginación materna sobre el feto y el análisis anatómico de la piel así como de la naturaleza de la sangre y el semen.

La teoría de los antojos y el color de la piel

La teoría de los antojos o influjo de la imaginación materna sobre el feto se remonta a la Antigüedad y está íntimamente ligada al problema de la explicación de la generación humana, sobre todo de los nacimientos de monstruos. Desde sus comienzos, esta teoría aparece como el producto de un conjunto de discursos eruditos y de narraciones orales o escritas de carácter popular. Así Platón, en *Leyes*, indica “cuál ha de ser la disposición física y anímica de los padres en el momento de la concepción, que puede incidir en la formación del feto”, y. Aristóteles, por su parte, en la *Historia de los animales* y en la *Reproducción de los animales*, “tras examinar la similitud entre padres e hijos y las posibles desviaciones a la norma general, relata [...] la anécdota de una mujer que dio a luz un hijo de color debido no a un adulterio propio, sino de su madre” (González Robira, 1997: 21 y 22). En el saber médico, Hipócrates expuso la teoría en el tratado *De la Superfetation*: “Se cuenta que este principio de la medicina aplicó la teoría para disculpar a una noble ateniense, explicando que en resumen era suficiente con que ella hubiera contemplado un retrato de un Etiópe” (Canguilhem, 1992: 148); mientras tanto su discípulo Galeno se refiere, en *De theriaca ad Pisonem liber*, “a una mujer que dio a luz un hijo parecido no a los padres, sino a un cuadro que estaba en la cámara conyugal y sobre el cual se posó la mirada de la madre en el momento de la concepción” (González Robira, 1997: 22, n. 1).

Los textos de Hipócrates y Galeno serán importantes fuentes y difusores (especialmente en los medios eruditos) de la teoría de los antojos durante la Edad Media,

el Renacimiento y la Época Clásica. Cada una de estas épocas, por así decirlo, matiza la creencia en el poder de la imaginación materna sobre el feto, haciendo proliferar los casos y envolviéndolos en las diferentes teorías que emergen sobre el problema de la generación. En la Edad Media y el Renacimiento aparece como un operador de primera mano para el *saber de la semejanza*, en medio de las correspondencias, simpatías e influjos entre el macrocosmos y el microcosmos:

El retrato al natural queda siempre expuesto a la influencia de múltiples fuerzas que pueden ejercerse mientras se desarrolla el embrión: “La imaginación femenina —dice Paracelso— recuerda al poder divino, sus apetencias externas se reproducen en el niño”. A partir de ahí todo es posible. Todas las visiones, todos los sueños, todas las impresiones pueden abrirse camino hasta el pequeño en el vientre de su madre. Cada sensación del padre puede reflejarse en el niño, imprimirle una marca, una señal (Jacob, 1998: 26).

En los siglos XVII y XVIII, a la lista de los textos médicos se suman los diccionarios encyclopédicos y la literatura de ficción, que sirven de vehículos divulgadores de dicha teoría. Sin embargo, la tendencia de la Época Clásica fue la de incluir explicaciones más afines con la “razón natural” sobre el influjo de la imaginación; aunque era normal que un filósofo ilustrado como Malebranche contara el milagroso caso de...

Una mujer que había observado con demasiado detenimiento el cuadro de san Pío, cuya fiesta de canonización se celebraba, [y] dio a luz a un niño con un perfecto parecido con la representación de este santo. Tenía la cara tan de anciano como pueda aparentar un niño sin barba. Tenía los brazos cruzados sobre el pecho, sus ojos mirando hacia el Cielo [...]. Es algo que todo París ha podido ver tan bien como yo, porque se le ha conservado durante mucho tiempo en alcohol (ibid.).

Así, frente a esta larga y compleja tradición, Feijóo asume, en este primer acercamiento al problema (el color), una postura que lo lleva a *dudar*, pero no a declarar la teoría como *falsa*: “Es como dije arriba, incomprendible para mí, que la intencional representación de un objeto tenga actividad para imprimir la *figura* o *color* del objeto representado en el feto contenido en el claustro materno. Mas por otra parte hago la reflexión de que puede la Naturaleza ejecutar mucho de lo que yo no puedo comprender” (T. C., 1736, t. 7, disc. 3, pp. 66-93; el énfasis es nuestro).

Sigamos entonces el examen de la función de la imaginación en el caso del color etiopíco. En primer lugar, se describen las causas y los posibles efectos:

No he visto Autor alguno que propusiese con entera claridad esta opinión. El modo más apto de establecerla parece decir que la primera madre inmediata de los Etiopes o del primer Etiópe, por tener al tiempo de la concepción o la preñez fijada intensísimamente la imaginación en algún objeto negro, parió el hijo negro: que después de adulto éste, comunicando a otra mujer blanca, llamó con la misma vehemencia la imaginación de ella a su atezado color, y por eso en el feto o fetos se imprimió el mismo; y así se fue extendiendo la negrura, por la misma causa en multiplicadas generaciones. Acaso añadirán, que cuando llegase ya a haber consorcio establecido entre negro y negra, ya no sería menester tan vehemente imaginación; pues supliría la continuación de ella por la intención (ibid.).

En segundo lugar, las “innumerables Historias” procuran los suficientes testigos para afirmar “la posibilidad de este hecho”. Estos testigos son autores que hacen eco en sus textos de muchos casos narrados por el “vulgo” y que exponen sus argumentos según sus necesidades de explicación. No obstante, Feijóo compara los puntos de vista e intenta encontrar en ellos “causas y efectos verosímiles”, de acuerdo con sus juicios morales sobre el adulterio o considerando como mentiras lo que las madres cuentan para justificar la fealdad o monstruosidad de sus hijos; lo que, por lo demás, lleva aparejada su sentencia:

Los sucesos son inciertos y carecen de legítima prueba. La razón es clara, porque sólo se prueban con testigos singulares; esto es, cada suceso con un testigo, los cuales en juicio no hacen fe. En un Autor se halla un suceso, en otro otro; éstos son testigos singulares. Doy que cincuenta Autores refieran un mismo hecho y que todos sean muy veraces ¿de dónde les consta ser verdadero? Sólo de la deposición de la madre, porque sólo ella sabe qué objeto tuvo en la imaginación al tiempo del congreso. Con que, siempre para cada hecho venimos a parar en un testigo singular; y testigo sospechoso o por imprudente o por interesado; habiendo varios motivos para que las madres mientan o se engañen (*ibid.*).

Pero el benedictino encuentra la oposición más decisiva en la autoridad de Santo Tomás. Recordemos que los Padres de la Iglesia (Nemesio, San Agustín, entre otros) no eran ajenos al problema de las funciones del alma racional; estos ya se referían a la subdivisión introducida por Galeno: razón, imaginación y memoria (Changeux, 1986: 15-50). De esta manera, la imaginación era definida como una potencia del alma racional que tiene funciones muy específicas con respecto a las pasiones y sus expresiones corporales: “Santo Tomás concediendo a la imaginación actividad para las sensaciones y movimientos, que dependen de las pasiones del alma, las cuales mueve la imaginación, se la niega para todas las demás inmutaciones corporales, que no tienen este natural orden, respecto de la imaginación” (T. C., 1736, t. 7, disc. 3, pp. 66-93).

A pesar de citar esta *auctoritas*, vemos que el padre *no* niega totalmente el influjo de la imaginación para este caso, y su duda permanece. Ahora bien, en dos textos posteriores a este discurso sobre el problema del color de los etíopes, el benedictino introduce una definición más amplia sobre la imaginación como potencia del alma racional: la carta titulada “Sobre el influjo de la imaginación materna respecto del feto” y la titulada “Despotismo o dominio tiránico de la imaginación”, escritas justamente para contestarle a un correspolosal sobre el supuesto poder de la imaginación para producir efectos fisiológicos (vómitos, parálisis, etc.) ante la presencia de ciertas imágenes, olores o sabores, o que esta pueda actuar sobre cuerpos extraños y distantes; lo primero lo considera como extravagancias, y lo segundo como locura y hasta blasfemia, por creerlo un asunto de magia demoníaca. En la segunda de las cartas aludidas se lee:

Esta, que llamamos *Imaginativa*, es una potencia potentísima en nosotros. Siendo tanta la fuerza que experimentamos en nuestras pasiones, por lo común vienen a ser éstas como unas inválidas, si no las anima el influjo de la *Imaginativa*. Ella las mueve o las aquiega,

las enciende o las apaga. El amor, el odio, la ira, la concupiscencia tantas veces rebeldes a la razón, sin repugnancia obedecen el imperio de la Imaginativa. Ella provoca la violencia de los afectos, y por medio de ellos todas las partes de esta *animada máquina* reciben el impulso que los mueve. Ella, según las varias representaciones que da a los objetos, hace que los ojos viertan lágrimas; que el pecho exhale gemidos; que el cuerpo se resuelva en sudores; que la cólera avive sus llamas; que la sangre acelere sus círculos; que el corazón padezca deliquios; el cerebro frenesíes; las venas o arterias rompimientos; los nervios mortíferas convulsiones (C. E., 1753, t. 4, Carta, 8, pp. 93-102; el énfasis es nuestro).³

Esta definición introduce pues otras derivas. Por ejemplo, la del problema moral del dominio de las pasiones o las engañosas impresiones de la imaginación sobre el entendimiento. Pero el padre también nos habla de la *animada máquina*, es decir, de un cuerpo moderno cartesiano —aunque todavía inserto en la vieja teoría de los humores— donde “la imaginativa commovida, mueve los espíritus [animales], y por medio de éstos los humores hacia aquella parte del cuerpo” (*ibid.*) cuando trata de explicar el extraño fenómeno de una mujer que vomita cuando oye hablar de purgantes. Así pues, es en las mencionadas cartas donde el padre duda, pero no niega totalmente, la explicación que toma como causa del color de los etíopes el influjo de la imaginación materna:

Finalmente, tanto es el *dominio de la Imaginación* sobre el cuerpo a quien informa, que algunos Filósofos se extendieron a atribuirselo, aun sobre cuerpo informado de otra alma; esto es, de la imaginación de la madre respecto del cuerpo del feto: afirmando que aquella en éste tal vez produce varias monstruosidades, desordena las facciones, disloca los miembros, derrama en el cutis diferentes manchas, tiñe a un infante de padres blancos del color de los Etíopes y a uno de Etíopes baña (como alguna vez se ha visto) de un candor más fino que el de los blancos. *Esta opinión fue un tiempo muy válida, pero ya perdió mucho de su séquito* (*ibid.*; el segundo énfasis es nuestro).

El clima, el semen, la sangre y la piel

Luego de examinar los argumentos de explicación del color de los etíopes, el padre propone su *sentencia* basado en las teorías de la época sobre el *influjo del clima*. Este influjo es propio de cada *país* y está constituido por la interacción de los más variados elementos producidos por los efluvios de la tierra: los vapores, las exhalaciones o corpúsculos de la atmósfera, mismos que pueden ser inhalados o bebidos hasta lograr influir y trasformar la *simiente humana*. He aquí la causa definitiva del color negro de los etíopes y sobre todo la imposibilidad de que este color sea originario o pueda revertirse al blanco:

3 Citamos de la edición en línea de las *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*, cuyos datos para consulta incluimos en la bibliografía general bajo la entrada global *Feijóo, Benito (1742-1760)*. Con esta fuente procedemos conforme a lo ya indicado en la nota 2.

Puede el Clima Etiópico producir la negrura, sin ser necesario para conservarla. Las causas segundas muy frecuentemente no son necesarias para la conservación de los efectos que producen [...]. ¿Qué repugnancia hay en que la influencia del País Etiópico induzca tal textura en el semen prolífico de sus naturales, que después en ningún País extraño pueda alterarse, o por lo menos no pueda alterarse, sino en mayor espacio de tiempo que el que hasta ahora se pudo observar? Por regla general (lo que es muy de notar para nuestro intento) la mudanza del color negro al blanco es muy difícil. Cualquier paño blanco se tiñe facilísimamente de negro; pero nunca, o con grandísima dificultad, el negro admite el color blanco (T. C., 1736, t. 7, disc. 3, pp. 66-93).

Para terminar su discurrir sobre el verdadero origen del color de los etíopes, el padre quiere despertar la curiosidad de sus lectores y, para lograr tal efecto, introduce lo que él denomina algunas *particularidades*. En este caso, su principal y única fuente es la *Historia de la Academia Real de las Ciencias* del año 1702. La primera particularidad consiste en afirmar, por un lado, que todos los etíopes son blancos cuando nacen, excepto por una pequeña mancha negra “que tienen los varones en la extremidad de la glande” (ibid.) y que luego se extiende por todo el cuerpo. Por el otro, nos dice que las extremidades de las uñas de ambos sexos son negras al nacer y que, como en el caso anterior, el color negro también se extienden por todo el cuerpo. Así pues, con estas “noticias curiosas no vulgarizadas” (ibid.) el texto nos describe dos especies de núcleos que originan la negrura y que sirven para afirmar que los etíopes son descendientes del único, verdadero y blanco padre de toda la humanidad.

La segunda particularidad tiene que ver con el examen anatómico de la piel. Es este examen el que le va a permitir desengañar a quienes creían que las partes internas en general, la sangre y el esperma eran negros, y que, en consecuencia, esta era la causa de la negrura; el padre concluye: “no discrepa el color de los Etiópes del de los Europeos” (ibid.). Viene entonces la descripción de la disección de la piel de un etíope. El texto comienza explicando que la negrura no está en toda la piel sino en una parte, para lo cual describe de adentro hacia fuera las tres partes en que se divide la piel, así como las partes que las constituyen:

La más interior es la piel propiamente dicha, en cuya superficie interna están las raíces de los pelos [...]. Sobre la piel propiamente dicha está la membrana reticular, llamada así, porque está toda traspasada de pequeños agujeros, al modo de red. Sobre la membrana reticular está el cutis o cutícula, que llaman los Anatómicos *Epidermis*, la cual es insensible, porque carece enteramente de venas, arterias y nervios. Separadas, pues, con anatómica destreza en un Etiópe estas tres túnicas, se ha hallado que la primera y tercera, esto es, la más interna y la más externa, *en nada difieren de las de los blancos; y la negrura sólo reside en la membrana reticular*; sin que obste, para percibirse fuera, la cutícula, por ser ésta muy delicada y transparente (ibid.).

Una vez más se prueba, gracias a la ayuda de la razón natural y la “ciencia física” (la disección anatómica en este caso), que hay una solución de continuidad entre la raza blanca y la negra. Así, este último argumento va hasta el final, hasta su

última consecuencia: el relato bíblico y su correlato teológico se introducen en lo más profundo del cuerpo, es decir, en la piel. Entonces, no hay *negrura innata u original* en los etíopes. Pero, por si quedara alguna duda, también se describen singulares y decisivos experimentos que logran el “desengaño” entre los mismos anatomistas:

El famoso Marcelo Malpighi, primer Médico del Papa Inocencio XII, creyó que la negrura de la membrana reticular venía de un jugo negro, espeso y glutinoso, contenido en ella. Pero Mons. Litre, de la Academia Real de las Ciencias, probó lo contrario con algunos experimentos. Tomados dos pedazos de la membrana reticular del cadáver de un Etiope, puso el uno en infusión en agua tibia, el otro en espíritu de vino por espacio de siete días; sin que en tanto tiempo uno, ni otro disolvente tomase la más leve tintura de negro. Lo mismo sucedió echando otro pedazo en agua hirviendo: *lo que prueba que la negrura depende, no de algún jugo negro, sino de la textura propia de la membrana* (ibid.; el énfasis es nuestro).

Los límites de lo posible de la imaginación materna

Vimos entonces cómo Feijóo duda sobre los alcances ilimitados del poder de la imaginación y prefiere conservar su distancia, aunque, como lo veremos, se trata más bien de una posición ambigua cuya oscilación depende de las necesidades de su argumentación dialéctica y de las nuevas informaciones que los textos de divulgación de la época le proporcionan.

En la Carta titulada “Sobre el influjo de la imaginación materna respecto del feto”, el benedictino le responde a un corresponsal que había leído un extracto del libro del médico londinense James Augusto Blondel y que atacaba la teoría de los antojos considerándola como un prejuicio. El padre se refiere al extracto en cuestión y dice haberlo encontrado en las *Mémoires de Trévoux*, en el Artículo 53 del año 1738. Pero antes de entrar en los detalles de los argumentos que la Carta expone sobre el problema, es pertinente describir algunas de las circunstancias que envolvieron la polémica que generó la posición del médico londinense.

En la tesis *Valores cognitivos y contextuales en periodo de ciencia normal. La medicina clínica*, especialmente en el capítulo titulado “La controversia médica sobre el poder de la imaginación”, María Concepción Pérez Sedeño (2004) dice que si bien la polémica estalló en los medios eruditos, esta se originó en una preocupación de la sociedad londinense y europea por la apariencia externa. De este modo, había un marcado interés por las formas y técnicas propias del embellecimiento corporal que la moda del momento prescribía e imponía. Como se sabe, una de las finalidades del maquillaje era ocultar las “imperfecciones” naturales (Vigarello, 2005), pero la apariencia externa también debía ocultar las cicatrices que las enfermedades dejaban a su paso por la superficie de los cuerpos. Así, las enfermedades venéreas no solo mostraban las cicatrices físicas sino que, además, podían convertirse en las marcas de la estigmatización moral.

En este marco, son sobre todo las enfermedades de la piel (pelagra, escorbuto, viruela, etc.) y sus secuelas las que estarán en el centro de las preocupaciones por la apariencia. Por esta razón, para tratar de paliar este problema social, surgen los

primeros intentos médicos de estudiar las enfermedades de la piel. Entre estos, Pérez Sedeño menciona un texto de 1714 escrito por el cirujano Daniel Turner, *The Morbis Cutaneis. A Treatise of Disease Incident on the Skin*. En este libro el autor presenta como causa de las marcas y deformaciones el influjo de la imaginación materna sobre el feto. Blondel ataca frontalmente esta explicación, y ese ataque desencadena una serie de réplicas y contrarréplicas, cuyos principales soportes fueron varios libros escritos por ambos contendientes sobre la materia. La serie se inicia con la primera réplica de Turner, en la obra *The Force of the Mother's Imagination upon her Foetus in Utero*, de 1730. Por su parte, Blondel escribe *Dissertation physique sur la force de l'imagination des femmes enceintes sur le foetus*, publicada en Leiden en 1737. Cabe anotar que esta discusión continuó y se divulgó a través de los libros de otros autores que tomaron partido por uno u otro contendiente, así como por medio de revistas populares que incluían temas de medicina. Por lo demás, la controversia se ha podido rastrear hasta el siglo XIX. Creemos que el libro de Blondel de 1737 es probablemente el que condensaron los jesuitas en sus *Mémoires de Trevoux* en 1738 y que Feijóo conoció. Así pues, el padre estaba no solo al tanto de la controversia sino que, como veremos a continuación, participó en esta.

La carta aludida comienza resumiendo el dictamen de Blondel: “dirigido al asunto de negar a la imaginación materna *todo* influjo en la configuración y color del feto” (C. E., 1742, t. 1, Carta 4, pp. 56-71; el énfasis es nuestro). Contrario a lo que dictamina el médico londinense, el benedictino cree que no se debe negar *totalmente* la capacidad de influjo que tiene la imaginación materna sobre el feto; esto, *ipso facto*, lo convierte en un miembro más del partido de los *imaginacionistas*. El padre no cree en el poder *ilimitado* de la imaginación materna, y la posición de Blondel viene a reforzar en parte sus argumentos. Sin embargo, el examen de algunos casos lo lleva a asumir una posición vacilante entre Blondel y los imaginacionistas. El médico denuncia un prejuicio social y cultural que recaía la mayoría de las veces en las madres a quienes se culpaba de los defectos, ya sea leves o monstruosos de sus hijos, y para combatir dicho prejuicio enumera una serie de elementos causales como explicación de las transformaciones irregulares en los fetos, los cuales cita el mismo Feijóo, quien además enfatiza que se producen sin intervención alguna de la imaginación: “La variedad de las partículas y de sus combinaciones: Las enfermedades de los infantes en el seno materno: El crecimiento interrumpido de algunas partes del feto por obstrucción o por otra causa: La situación violenta y constreñida con que está en aquella morada: Los golpes, encuentros y compresiones que padece: En fin, las enfermedades que hereda de sus padres” (ibid.).

El benedictino está pues en parte de acuerdo con el médico y, como él, también quiere desengañar al vulgo. Ambos critican las simpatías, sus influjos y los prodigios que resultan de estas; en una palabra, ambos quieren acabar con los prejuicios que la teoría de los antojos produce tanto en los medios eruditos como en el público en general. No obstante, frente a la posición radical del médico, el imaginacionista

Feijóo cree que una vez no es costumbre e intenta buscar un camino medio en este conflicto de interpretaciones.

Feijóo toma como ejemplo de los límites y alcances de la imaginación el caso de los niños que al nacer les falta algún miembro (dedos, manos, brazos, pies, piernas, cabeza, etc.), por considerar que la explicación de tales defectos por el influjo de la imaginación es el resultado de convertir esta “eficacia” en un prodigo, es decir, en un hecho que debe ser examinado por el tribunal de la razón y por la crítica. Cita a Etmulero, quien se apoya a su vez en la autoridad del iatroquímico Van Helmont (Helmoncio), para describir el caso de una mujer que vio cómo le cercenaban la mano a un soldado y que, como consecuencia de esto, parió un niño a quien le faltaba una mano. Etmulero continúa con la tradición del médico iatraqúímico del siglo XVI con respecto al influjo de la imaginación materna, pero introduce la noción cartesiana de los espíritus animales, los cuales conducirían la impresión de la madre desde la imaginación al útero produciendo el efecto mencionado. Entonces el padre examina la consecuencia lógica de la explicación de Etmulero y se pregunta, considerando que el feto tenía ambas manos antes de la impresión de la mujer, “¿Cómo pudieron quitarle la una los espíritus animales? Especialmente cuando éstos, por su extrema sutileza, pueden penetrar por cualesquiera poros del cuerpo animado, sin la más leve división del continuo” (ibid.). Después de este ejemplo, el padre se aparta de la posición unilateral de Blondel e introduce otros casos, en apoyo de los imaginacionistas, donde la teoría de los antojos es la causa de lo que él llama “efectos menos considerables, como una u otra mancha en el cutis, alguna tortuosidad o variación de figura en ésta o aquélla parte del cuerpo” (ibid.).

Agrega también que las razones y los experimentos que se esgrimen en contra o a favor de los imaginacionistas no lo convencen y que por el contrario le hacen más difícil la comprensión del hecho. Las razones son las que se exponen contra la virtud que tiene la imaginación materna de actuar como una especie de sello o marca sobre el feto, convirtiéndola así en una operación incomprensible para la filosofía y la ciencia. El padre responde entonces con el problema teológico del conocimiento como revelación divina, el mismo que permite que el hombre se mueva en los límites de lo posible. Si el conocimiento del hombre no alcanza a explicar las causas de algunos fenómenos, no por esto debe negarles su existencia. Pregunta el benedictino: “¿Por ventura no hay en las causas naturales más virtud que la que nosotros podemos entender o explicar? ¿O regló el Autor de la Naturaleza por nuestros alcances las virtudes que dio a las cosas? (ibid.).

¿Pero cuáles son los experimentos que distingue Feijóo? Se trata de los innumerables relatos que se han tejido desde la Antigüedad sobre el influjo de la imaginación. Cada relato llevaría consigo uno o varios casos, que funcionarían como pruebas *a favor* de dicho influjo. El autor examina algunos de estos relatos y encuentra que cada uno de ellos está formado por un conjunto de elementos que se repiten: personajes (escritores, madres, testigos de los nacimientos), circunstancias

(miedos, culpas, adulterio, anécdotas, etc.), así como diversos escenarios (países exóticos, habitaciones, el campo, etc.). Podríamos decir que cada relato es como una especie de obra teatral donde las escenas se suceden representando tanto la verdad como la mentira o la simple ficción.

Ahora bien, si cada uno de estos relatos funciona como un experimento que prueba la eficacia del influjo materno, ¿cómo comprobar su veracidad? ¿Cómo examinar cada prueba en favor del influjo materno en una masa documental —para hablar solo de los textos escritos— que nace en la Antigüedad y que no cesa de proliferar? En resumen, una vez aislados los elementos comunes a *todos* los relatos, se someten a la prueba de la “falsación”. De esta manera, cada prueba tiene en cada uno de estos elementos, por así decirlo, un punto débil por donde puede falsear. Feijóo toma cada elemento e intenta develar las causas de la mentira, el engaño, el error, el prejuicio. Es lo que sucede por ejemplo con cada uno de los personajes, quienes pueden producir y propagar falsas informaciones según sus propios intereses. De allí que los primeros enjuiciados sean los escritores:

Los Escritores no son una casta de hombres aparte, entre quienes no haya algunos, y aun muchos, poco veraces. El asunto presente es por su naturaleza muy ocasionado a la ficción; porque, como tengo advertido en varias partes del *Teatro*, reina en los hombres una fuerte inclinación a referir todo lo que tiene algún aire de prodigioso y admirable; de modo que sujetos en todo lo demás sinceros, caen a veces en la tentación de referir prodigios falsos (*ibid.*).

Luego, por la misma razón, se enjuicia a las madres:

Lo que se cuenta de una mujer, que por tener, al tiempo del concubito, la imaginación clavada en la pintura de un etíope, parió un hijo mulato, pudo ser muy bien embuste suyo, para ocultar su infame comercio con algún esclavo de aquella Nación. Puede servir el mismo recurso para todos aquellos casos en que el hijo de la infiel casada sale muy semejante al adulterio y desemejante al marido; y finalmente podemos decir que siempre que el feto sale, o monstruoso o muy disforme, se considera la madre interesada en atribuir aquel error de la Naturaleza a algún accidente extraño; como que introduciendo el concurso de una causa forastera (esto es, aquel objeto, que hizo alta impresión en su fantasía) en alguna manera desvía de sí la afrenta, que concibe en una producción, que se mira con cierta especie de horror (*ibid.*).

En tercer término se someten a prueba las percepciones y descripciones de los testigos de los nacimientos:

Pongo por ejemplo: Dice Sennerto que conoció una mujer que habiendo en el estado de preñez sentándose debajo de un moral y caído sobre ella muchas moras, parió una hija que tenía muchas verrugas, al modo de moras, en aquellas mismas partes del cuerpo en que a la madre habían caído las moras. Lo más verosímil es que la niña saliese con algunas verrugas; y lo demás, esto es, tener éstas alguna particular semejanza de moras y haber nacido en las mismas partes del cuerpo en que a la madre habían caído las moras, fuese adición [...]. Un incauto observador cree simplemente ver más de lo que ve; porque entrometiéndose la imaginación en el comercio, que entonces ejerce la vista con el cerebro,

le representa a éste, no los lineamientos rudos que hay en el objeto, sino todos aquellos que son menester para la perfecta semejanza (ibid.).

Finalmente, el padre termina su examen insistiendo en que el problema reside en las “ilaciones propias de la lógica bastarda que reina en el mundo” y sus consecuencias erróneas a la hora de dar cuenta de los fenómenos que suceden el teatro del cuerpo. El error más común de dicha lógica sería pues “tomar por causa lo que no es causa”: “En general la secuela casual u orden accidental de propiedad y posteridad entre dos cosas, muy frecuentemente induce al error de juzgar, que la anterior es causa de la posterior, como haya cualquier levísima apariencia de que pueda serlo” (ibid.).

Como vemos, el benedictino introduce la duda, y muestra que no todos los casos que exponen los imaginacionistas, aunque *están en la verdad, dicen la verdad*. De un lado, están en la verdad, porque a pesar de los argumentos en su contra o de los matices que él mismo introduce, la teoría que estos exponen continúa siendo una explicación válida para la época, tanto en los medios eruditos (los discursos médicos), como para los mitos y creencias populares. Como dice François Jacob (1982: 30-31), “En su esfuerzo por cumplir su función y poner orden al caos del mundo, los mitos y las teorías científicas operan según un mismo principio. Se trata siempre de explicar el mundo visible mediante fuerzas invisibles, de articular lo que se observa con lo que se imagina”. Y, del otro, no todos dicen la verdad porque los atraviesa una finalidad social y cultural que puede ser criticada y falseada, precisamente para imponerle límites al poder de la imaginación materna. Pero el conflicto de interpretaciones sobre el tema tiene otras vertientes y el imaginacionista continúa con su examen.

La generación y la imaginación

Escribe Feijóo:

En todas las obras de la naturaleza hay que admirar. Pero en mi juicio, en ninguna tanto como en la producción animal, de modo que juzgo más accesible la explicación de las causas del flujo y reflujo del mar, de las propiedades del Imán y de la virtud eléctrica, *que la del mecanismo de la producción de los animales, cuya formación, desde el punto de la concepción hasta el del parto casi toda está llena de misterios. Todo este progreso está cubierto de tinieblas. Pero en el principio de él, esto es, en la concepción o primera formación es la obscuridad mucho mayor* (C. E., 1750, t. 3, Carta 30, pp. 327-352; el énfasis es nuestro).

Este texto resume muy bien el momento por el que atravesaba el saber médico y la historia natural de la época con respecto al problema de la generación y la fecundación. El autor es testigo directo de esto y, en repetidas ocasiones a lo largo de su obra, enfrenta el tema para explicar problemas “físicos” o “teológicos” relacionados con este. En efecto, Feijóo logra discernir algunos de los problemas que conllevan el *mecanicismo* y el *vitalismo* de la Época Clásica cuando trataban de explicar la generación y el desarrollo de los seres vivos.

Recordemos que en el siglo XVII emergen dos corrientes en el estudio de los seres vivos: la fisiología que proviene del saber médico y la historia natural. Mientras que esta última se podrá constituir en ciencia (cuyo objeto era el estudio de la estructura visible de los vivientes), y gracias a que la *episteme de la representación* rompía con la historia natural descriptiva del *saber de la semejanza* (Foucault: 1982: 26-52), la fisiología continuaba atrapada en “tendencias ideológicas; tendencias que varían según quienes la practican, según los objetos que estudian, los objetivos que persiguen, los fenómenos que observan” (Jacob, 1988: 32). De esta manera, pese a los esfuerzos del vitalismo (los mismos vitalistas utilizaron analogías tomadas del mecanicismo), el mecanicismo se impuso como modelo dominante para explicar la estructura y sobre todo el funcionamiento de los seres vivos. Así, como lo muestra François Jacob,

El siglo XVII se halla en un Universo en que el centro de gravedad se ha desplazado. Un universo en que astros y piedras obedecen a la mecánica que expresa el cálculo. A partir de entonces, para asignar un lugar a los seres vivos y para explicar su funcionamiento, sólo existe una alternativa. Los seres o son máquinas en las que sólo hay que considerar formas, dimensiones y movimientos, o bien escapan a las leyes de la mecánica y hay que renunciar entonces a cualquier unidad, a cualquier coherencia en el mundo. Ante esta opción, ni los filósofos, ni los físicos, ni siquiera los médicos dudarían: la naturaleza entera es máquina, como la máquina es naturaleza (32-33).

Muy pronto, los recursos con los que contaba el mecanicismo fueron insuficientes para explicar el funcionamiento de los seres vivos, y en especial los problemas de la generación y la fecundación. De allí, las reacciones de los vitalistas contra el mecanicismo de Descartes y de La Mettrie. Los vitalistas no concebían que el estudio de los seres vivos quedara limitado a las únicas leyes de la mecánica. Para estos existe entonces una *finalidad* que va más allá del análisis de las partes mecánicas y los movimientos en el viviente. Es necesario entonces introducir un principio que dé cuenta de su perfección, sus propiedades, su generación. Se trata de un agente misterioso con distintas denominaciones: “Será primero el Alma, según la tradición, más tarde la Inteligencia e incluso la ‘naturaleza plástica’. A finales del siglo XVIII cambiará algo de naturaleza y se convertirá en la ‘fuerza vital’” (39).

Más adelante aparecerá lo que Jacob denomina “una forma modificada del mecanicismo”, que no es otra cosa que la puesta en marcha de las nociones y los conceptos que la recién nacida ciencia química adquiere y que se introducen en el estudio del viviente: “Las sustancias son así accesibles al orden y a la medida. Pueden ser clasificadas, nombradas, medidas sus propiedades” (41). Es lo que ocurre por ejemplo con el concepto químico de *afinidad*, que desempeñará un importante papel en las hipótesis sobre la generación y la fecundación en el siglo XVIII. En este siglo, también entra en escena el concepto de *atracción*, tomado de la astrofísica newtoniana, que será de suma importancia en las hipótesis que Maupertuis formulará en su *Venus Física* para tratar de explicar lo que sucede en el momento en que entran en contacto las “partículas” procedentes de ambos padres.

El preformacionismo

No obstante, ni el concepto de afinidad ni el de atracción fueron suficientes para explicar la generación y la formación de los cuerpos organizados. Si bien otros fenómenos se pudieron explicar a partir de las leyes de la mecánica, por ejemplo la circulación de la sangre por Harvey —allí podía medir volúmenes, movimientos y velocidad al transformar el corazón en una bomba viviente—, no sucedía lo mismo cuando este mismo autor se dedicaba a estudiar los problemas de la generación y se veía obligado a describir analogías mecanicistas como: “La hembra ha sido fecundada por el macho del mismo modo que el hierro, una vez entrado en contacto con el imán, adquiere una virtud magnética” (52). En consecuencia, si bien el *orden del cosmos* se veía asegurado por las nuevas leyes universales que habían instaurado la física y la química, el *conceptualismo físico* que los médicos y los naturalistas tomaron de estas ciencias para aplicarlo a la formulación de un *orden del cuerpo* no logra descender en su profundidad y continúa siendo incapaz de describir los mecanismos que concurren en la formación y el desarrollo de un animal o una planta (Tort, 2002: 13).

Frente a este panorama, es la teoría preformacionista la que dominará en la explicación de la generación y la formación de los seres vivos. Como lo hemos visto, en esta época los seres vivos eran accesibles al análisis solo a través de su estructura visible. De allí que la observación más generalizada tuviera que ver con la continuidad en el tiempo de esta estructura. Para tratar de explicar esta continuidad, se formula la teoría según la cual 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.

Es necesario señalar que no existe el *concepto de fecundación* tal como lo conocemos hoy.⁴ Por consiguiente, aunque se observara el óvulo o el espermatozoide a través del microscopio, ambos permanecían separados y no se les adjudicaba ninguna función en conjunto. Por esto el preformacionismo se dividió en dos teorías; una, llamada *ovista*, sostenía que los gérmenes preformados estaban alojados y encajados en el óvulo; la otra, conocida como *animalculista*, alojaba los gérmenes preformados y encajados en la cabeza del espermatozoide. Ambas teorías tenían un trasfondo teológico e ideológico. En lo teológico, si se era ovista, en el origen de la humanidad estaría Eva; si animalculista, Adán. En el aspecto ideológico, el ovismo ponía en entredicho la antigua idea aristotélica de que el macho es el único que tiene la capacidad de fecundar. No obstante, ambas teorías tenían la *virtud*, a los ojos del cristianismo, de preservar el orden providencialista al “*inscribir en lo abismal del cuerpo vivo*”, depositario de un don simultáneo efectuado en los primeros tiempos

4 Acerca de la historia de la formación de la teoría preformacionista ovista y animalculista, basada en observaciones anatómicas, resultan pertinentes los trabajos de Tort (2002) y Giordan (1988). Sobre las implicaciones sociales, culturales y políticas de las teorías sobre la generación y la sexualidad véase Laqueur (1994).

de la creación, el elemento mismo de su reproducción indefinidamente conforme” (14). Así pues, esta era la única explicación posible hasta el momento, misma que alcanzó el estatuto de un verdadero *dogma*:

Este *preformacionismo* general dominaba, por su ortodoxia con respecto al cristianismo, el conjunto de las teorías de la generación, habiendo suplantado la antigua teoría hipocrática de la doble simiente, y momentáneamente también la hipótesis epigenética de Harvey. De cierta manera, sería justo decir que este preformacionismo, en razón de su admisibilidad por el punto de vista cristiano dogmático, precedía en espíritu todos los descubrimientos que tuvieron lugar en los siglos XVII y XVIII en el dominio de la observación embriológica (13).

Es entonces en este contexto general que Feijoo se pregunta en qué momento específico actúa la imaginación materna sobre el feto. Según él, en los textos que ha leído de los imaginacionistas, los autores coinciden en que la virtud actúa desde lo que él denomina el momento de la “comixtión” hasta el alumbramiento. Otros le atribuyen más eficacia al influjo “en el punto de la concurrencia del padre y la madre a la operación prolífica” (Feijoo, 1742: C.E. t. 1, Carta 4, pp. 56-71).

Pero el problema tiene que ver sobre todo con una observación común y espontánea y que se convierte en la primera objeción que se le hace al preformacionismo en la época: si los individuos están preformados ya sea en el ovario o en el espermatozoide, ¿por qué se parecen a ambos padres? De acuerdo con Tort (2002: 15), “Esta objeción espontánea no era sin embargo realmente molesta. Se podía responder entonces que la gestación en el cuerpo de la madre o una sutil contaminación por el *aura seminales* del padre, según que uno se encuentre en una teoría ovista o animalculista, podía dar razón de este parecido sin atentar radicalmente contra el dogma de la preformación”. Aunque no hace referencia a la teoría animalculista, Feijoo también está informado sobre este punto oscuro de la teoría preformacionista:

La semejanza a la madre ya puede componerse sin recurrir a la imaginación: diciendo conformemente al sistema de la continencia formal en las semillas, que el Autor de la Naturaleza formó desde el principio aquellos minutísimos cuerpos contenidos, con una semejanza respectiva a la madre, en cuyo ovario se contienen. Pero supuesto que los hijos de una misma madre, sin faltar a la semejanza con ella, si tienen a Pedro por padre, salen semejantes a Pedro; si a Juan, salen semejantes a Juan; es evidente que en el ovario no tenían la organización que los hace semejantes al padre (C. E., 1742, t. 1, Carta 4, pp. 56-71).

Así pues, agotadas todas las explicaciones, queda como única solución el influjo de la imaginación. De allí que el examen se dirija entonces a responder en qué momento exactamente se produce la semejanza (el parecido) que la madre o el padre o ambos le imprimen a los hijos. El benedictino no está pues de acuerdo con los imaginacionistas que dicen que la imaginación actúa durante el periodo de gestación. Insiste en que la imaginación imprime el sello de la semejanza de los padres sobre el feto solo en el momento de “la operación prolífica”, ni antes ni después. Todo esto responde a que la naturaleza únicamente produce individuos y una de las

funciones de la imaginación materna es imprimir en el feto “todas las circunstancias individuantes, de las cuales una es la figura” (C. E., 1742, t. 1, Carta 4, pp. 56-71).

Pero los argumentos de Feijoo tienen otra finalidad. Esta elección por el momento de la concepción no es gratuita, pues debajo de esta subyace un problema teológico de marca mayor. Se trata de describir las circunstancias del momento en que el alma racional ingresa en el cuerpo.⁵ El padre hace entonces un inventario de algunos argumentos tomados de textos que desde la Antigüedad trataron de determinar el tiempo indispensable para la “formación orgánica del feto”, es decir, en qué momento se forman sus órganos y adquieran movimiento o, en palabras del benedictino, en qué momento el feto es *informado* y *animado* por el alma racional. Todos los autores coinciden en que si los órganos no se han formado no se puede hablar de animación y movimiento. Los tiempos y las explicaciones que introducen los autores que cita (Empédocles, Pitágoras, Plutarco, Aristóteles, Galeno, entre otros) no lo convencen y los considera como simples sueños. Así, no puede admitir la tesis de Aristóteles según la cual el feto es informado *de manera sucesiva* de alma vegetativa, sensitiva y finalmente racional; pues aceptarlo sería caer en una verdadera herejía: negar que el alma racional procede de Dios.

Este hecho, de suma importancia para la doctrina cristiana, se puede probar por un acontecimiento único e irrepetible en el relato lineal bíblico y que se recuerda con la “Festividad de la Concepción Inmaculada de nuestra Señora, en cuyo punto la Iglesia celebra a la Santísima Virgen *adornada de la gracia: luego desde aquel punto la supone animada, pues la gracia supone alma, a quien informe y santifique*” (T. C., 1739, t. 8, disc. 11, pp. 341-389; el énfasis es nuestro). Para reforzar esta incuestionable prueba que procede de la fe, presenta lo que al respecto dice la “ciencia física”, en este caso con el dogma del preformacionismo:

Puede también responderse el argumento, usando de la opinión, hoy muy válida entre los Modernos, de la generación de todos los vivientes *ex ovo*, y de la delineación orgánica de ellos en el huevo o semilla, puesta cuya sentencia, no hay dificultad alguna, en que hecha la comixtión *utriusque seminis*, y alguna particular disposición en el femíneo, procedida de la áurea vivífica del masculino, la cual en el orden natural sea necesaria para la introducción de la forma: Dios al momento infunda el alma racional (ibid.).

Conclusión

Vemos entonces cómo se pliegan y despliegan, en este *discurrir* barroco, la serie de las posibles causas, tanto las que proceden de los dogmas cristianos como de las

5 “La existencia de un alma que dé cuenta de las propiedades de los seres vivos se convierte entonces en algo tan necesario como hoy la electricidad para explicar las tormentas. La implantación del alma en la materia del cuerpo se convierte así en el momento más importante de la generación. Ello constituye el acontecimiento natural, diríamos hoy biológico por excelencia” (Jacob, 1988: 24).

ciencias naturales. El contrapunto entre las causas es indefinido. Las unas remiten a las otras en este laberinto de temas que son el *Teatro Crítico* y las *Cartas Eruditas y Curiosas*. Así, en la primera parte se puede evidenciar cómo las funciones de fragmentos de cuerpo como la sangre, el semen, la piel y el cerebro —donde se aloja la denominada facultad imaginativa— convergen y se articulan para reafirmar el mito bíblico del origen de la humanidad en un padre primigenio de raza blanca. Aquí se denuncia una vez más la herejía que envolvía un origen preadamita y, de paso, se explica el origen de la raza negra. Podemos observar entonces cómo algunas representaciones populares sobre el interior y el exterior del cuerpo se enfrentan o se mezclan con nociones y conceptos científicos en formación sobre la estructura y función de algunos órganos. El resultado es una reinterpretación y adaptación de estos saberes y creencias para afirmar el dogma.

De esta primera parte se desprenden otros problemas, como las viejas y nuevas teorías sobre el influjo del clima y su papel como modelador del cuerpo, tanto física como “espiritualmente”. Sin embargo, privilegiamos y recorrimos algunos meandros de la teoría de los antojos, lo que nos permitió describir su papel en la explicación de los fenómenos de la generación y el desarrollo del cuerpo humano. Como creencia, la teoría de los antojos era una mezcla de elementos tomados de la medicina, la filosofía, la literatura y las leyendas populares de todas las épocas. A pesar de ser una especie de fenómeno de larga duración (todavía sobrevive en pequeñas “migajas”), la creencia en el influjo de la imaginación materna sobre el feto sufre variaciones que la hacen un acontecimiento singular según la época, la sociedad y la cultura. Así pues, inmerso en la verdad de esta creencia y, en consecuencia, en las representaciones sobre el cuerpo que lleva aparejadas, el padre Feijóo hace uso de ella y de este modo la matiza y la propaga, pues se trataba de una de las pocas explicaciones sobre las trasformaciones normales o anormales que el feto podía sufrir. El análisis muestra cómo, en cada opinión a favor o en contra de dicha teoría, salen a la superficie elementos teológicos y morales que, en última instancia, dirigen la argumentación y definen los resultados.

Tomados en su conjunto, estos casos nos muestran los encabalgamientos y las interacciones que se establecen entre las percepciones y las representaciones del cuerpo que construyen la historia natural y el saber médico, con las que proceden de las creencias, mitos, y otros contenidos culturales. En otras palabras, podemos ver algunos procesos en los que la *organicidad* —invención de la historia natural y la anatomofisiología— y la *corporeidad* —producto de representaciones sociales y culturales— establecen relaciones inéditas.

Por lo demás, la tradición dualista cuerpo-alma nos ha llevado a creer que el cristianismo tiene poco que ver con la organicidad y la corporeidad. Sabemos que el cristianismo se fundó sobre una tumba vacía, es decir, con una ausencia de cuerpo. Pero este cuerpo ausente fue reemplazado por el discurso evangélico que a su vez produce “cuerpos eclesiásticos doctrinales o sacramentales que sirven de sustitutos a este ‘cuerpo ausente’” (Vigarello, 2005: 88). Sin embargo, la historia del cristianismo

muestra una obsesión por los cuerpos: el cuerpo de Cristo en todas sus manifestaciones; los cuerpos torturados de los santos y sus fragmentos como reliquias; los cuerpos gloriosos del Juicio Final; el cuerpo del pecador; el cuerpo macerado y mortificado de las disciplinas; el cuerpo de la ascesis, el cuerpo milagroso, etc. Como lo subraya Jacques Gélis (2005: 28), “El discurso cristiano sobre el cuerpo y las imágenes que suscita tienen por consiguiente un carácter pendular, hay un doble movimiento de ennoblecimiento y de desprecio del cuerpo. El cuerpo, doble e inconstante, como el que lo habita. La Iglesia, efectivamente, nunca ha hablado con una sola voz y, a lo largo del tiempo, su posición no ha cesado de evolucionar”.

En efecto el benedictino Feijóo, como divulgador, traductor e intérprete, desde la óptica teológica, de la dimensión orgánica del cuerpo, es un vocero más en la larga cadena de intentos de la Iglesia por purificar el cuerpo de las percepciones y representaciones (entre ellas las religiosas) que proceden de los medios populares o eruditos.

Bibliografía

- Canguilhem, Georges (1992). *El conocimiento de la vida*. Universidad Nacional de Colombia/CIN-DEC, Medellín.
- Cassirer, Ernst (1997). *La filosofía de la ilustración*. F. C. E., México D. F.
- Changeux, Pierre (1986). *El hombre neuronal*. Espasa-Calpe, Madrid.
- Feijóo, Benito (1742-1760). *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/feijoo>. Consulta: 2 de enero de 2007.
- _____(1726-1740). *Teatro crítico universal. Discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes*. [En línea] <http://www.filosofia.as/feijoo>. Consulta: 2 de Enero de 2007.
- Foucault, Michel (1982). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, México D. F.
- Gélis, Jacques (2005). “El cuerpo, la iglesia y lo sagrado”. En: Vigarello, Georges (ed.). *Historia del cuerpo: I. Del renacimiento al siglo de las Luces*. Taurus, Madrid, pp. 27-111.
- Giordan, André (1988). *Conceptos de biología*. Labor, Barcelona.
- González Robira, Javier (1997). “Imaginativa y nacimientos prodigiosos en algunos textos del Barroco”. En: *Criticón*, N.º 69, pp. 21-31.
- Jacob, François (1988). *La lógica de lo viviente*. Salvat, Barcelona.
- _____(1982). *El juego de lo posible*. Grijalbo Mondadori, Barcelona.
- Laqueur, Thomas (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Cátedra, Madrid.
- Pérez Sedeño, María Concepción (2004). *Valores cognitivos y contextuales en periodo de ciencia normal. La medicina clínica*. Tesis doctoral. Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia. Facultad de Filosofía. Universidad Complutense de Madrid.
- Tort, Patrick (2002). *El orden del cuerpo*. Universidad Nacional de Colombia, Medellín.
- Vigarello, Georges (2005). *Historia de la belleza. El cuerpo y el arte de embellecer desde el renacimiento hasta nuestros días*. Nueva Visión, Buenos Aires.