

Monstruosidad y hermafroditismo en *El ente dilucidado* (1676) de Fray Antonio de Fuentelapeña – Estéfano Baggiarini (UNLP)

Fray Antonio de Fuentelapeña (1628-1704) fue un fraile capuchino español, nacido en Zamora, que vivió durante el período de declive de la hegemonía del Imperio Español en Europa. Escribió sus obras filosóficas y teológicas a la par del cumplimiento de sus funciones públicas, tanto intelectuales como políticas dentro de la Orden Capuchina. Publicó tres obras. La más importante es *El ente dilucidado* (1676) concebida como la primera parte de la obra *Trípode físico-matemática*, cuyas dos partes restantes nunca vieron la luz (Gusendos, 2006; pp. 48; 62). *El ente dilucidado* se compuso en un contexto signado por la transición entre la Escolástica tardía –que tuvo en la Península Ibérica uno de sus últimos bastiones– y el Iluminismo español del siglo XVIII (Pardo, 2010; de la Flor, 2006). Algunos autores interpretaron el libro como una de las manifestaciones de esta transición (de la Flor, 2006; Pedrosa, 2007; Sotelo, 2012), ya que su objetivo implícito sería una suerte de actualización y renovación de la ontología tardo-escolástica para dar respuesta a los nuevos desafíos que se planteaban en su tiempo.

En una época en la que en España proliferaban los relatos sobre los duendes, en sus más de 400 páginas, la obra intenta probar la existencia de los “duendes, trasgos o fantasmas” y “dilucidar” su esencia, en virtud de lo cual los categoriza como animales invisibles e irracionales. Al hacerlo, el autor pretende sustraer estos seres invisibles del ámbito de lo demoníaco (de la Flor, 2006, p. 72; Sotelo, 2012, p.70), para así “desvanecer los asombros que suelen causar semejantes sombras (...) pues sabiendo que son engendros naturales (...) quitarán el horror que causan las cosas de la otra vida” (Fuentelapeña, 2006, p.254). En particular, busca terminar con el miedo derivado de las creencias supersticiosas en torno a estos seres (Campagne, 2002) y desterrarlas a la luz de explicaciones “científicas” y filosóficas (Sotelo, 2012, p. 57). Además, procura sacar ese “nuevo género de criaturas (...) de lo oscuro de su invisibilidad” (Fuentelapeña, 2006, p. 155), haciéndose eco de los recientes descubrimientos sobre la vida animal obtenidos a través de los microscopios (Gusendos, 2006, p.63). Para la consecución de sus objetivos, el tratado aborda temas tales como la generación y la corrupción biológicas, las características de la animalidad y su vínculo con lo humano y lo duendino, el carácter demoníaco o no de los duendes y la sustancialidad y la causalidad de los mismos. El zamorano se embarca, así, en la empresa de realizar una “cartografía” de lo natural y lo preternatural (de la Flor, 2006), que, siguiendo la tradición tardo-escolástica,

caracteriza a lo natural como aquello que es conforme al curso ordinario de la naturaleza, y a lo preternatural como aquello que se desvía del curso ordinario (Manzo, 2019). Así, a partir de la cuestión de los duendes, que era típica de su contexto local, *El ente* se adentró en el ámbito de las diversas ramas de las discusiones de la preternaturalidad que ocuparon la reflexión filosófica, médica y teológica de su tiempo (Céard, 1977; Daston y Park, 1998; Fausto-Sterling, 2000; Gilbert, 2002; Mandressi, 2012; Long, 2016; Cleminson y Vázquez García, 2018; Manzo, 2019 y 2021; Wolfe y Manzo, 2021).

En ese marco, Fuentelapeña considera necesario indagar a fondo sobre la generación biológica de los duendes y sus similitudes o diferencias con la de los animales en general y los humanos en particular. Así, uno de los temas a los que dedica más páginas es el cuerpo humano y su sexo. El autor despliega una reflexión filosófico-médica con implicancias antropológicas, en la que las manifestaciones monstruosas de la corporalidad humana son el eje central en torno al cual se establece la especificidad de lo humano, diferenciándolo de los ámbitos fantasmal-duendino y animal. Entre esas manifestaciones monstruosas, aquellas vinculadas con el sexo ocupan un lugar central. Partiendo de la pregunta de si pueden darse en la naturaleza animales invisibles, el autor zamorano aborda temas tales como las causas de los monstruos, la tensión entre monstruosidad y perfección del cuerpo humano, la diferencia entre los sexos, el hermafroditismo, la concepción biológica humana y la posibilidad de que una persona pueda cambiar de sexo.

El objetivo de esta ponencia es presentar una breve caracterización de las reflexiones sobre el hermafroditismo que Fuentelapeña plasmó en *El ente dilucidado*. Para ello, comenzaremos aclarando el contexto intelectual en el que fueron llevadas a cabo, reconstruyendo de forma sucinta las teorías respecto a la corporalidad, la generación y la sexualidad que estaban en discusión en la época. Precisaremos también algunos conceptos propios del vocabulario teratológico-demonológico, y la forma en la cual eran puestos en juego en estas discusiones anatómico-antropológicas: nociones como Naturaleza, preternaturalidad, maravilla y monstruo.

El contexto intelectual español

Las reflexiones de Fuentelapeña tuvieron lugar en un contexto intelectual –la cultura española de fines del siglo XV- en el cual nociones como Naturaleza, preternaturalidad, maravilla y monstruo

desempeñaban un papel crucial en las consideraciones acerca del sexo, el cambio de sexo y el hermafroditismo. Comenzaremos aclarando sus sentidos. La cosmovisión tardo-escolástica en la que se enmarcaron estas discusiones concebía lo real como dividido en tres ámbitos: lo natural, lo preternatural y lo sobrenatural. El último estaba reservado a Dios, quien desde allí establecía las leyes naturales que regían a los otros dos. Nada podía contravenir tales leyes, sólo la voluntad divina podía suspenderlas momentáneamente. Cuando esto sucedía tenían lugar los milagros – *miraculus*- eventos que no respetaban las leyes naturales y eran expresión del poder ilimitado de Dios.

Existen otros eventos que, a simple vista parecen contravenir el orden natural. Tales eventos forman parte del ámbito *preternatural*, aquello que, sin ser sobrenatural, escapa al curso normal de la naturaleza. A este ámbito pertenecían, por ejemplo, los monstruos, aquellos seres cuyos cuerpos presentaban alguna desviación, defecto, imperfección o irregularidad respecto a lo natural. Se trata de sucesos en los que no se han suspendido las leyes naturales, sino que han tenido lugar efectos naturales cuyas causas son desconocidas. Por eso, los eventos que tienen lugar en el ámbito de lo preternatural no son *miraculus* sino *mirabilia*, “maravillas”. El concepto de *mirabilia* –que se remonta al *De Civitate Dei* de San Agustín- designa a aquellos seres y acontecimientos extraordinarios –maravillas- que exhiben la omnipotencia y lo inescrutable de los designios divinos. Maravillas o portentos que no son necesariamente seres contranaturales, sino rarezas naturales cuya razón de ser se encuentra en la armonía oculta del Universo, conocida por Dios pero ignorada por los seres humanos, quienes por eso las perciben como muestras de desequilibrio y horror (Vazquez- Cleminson, 2018, p. 28).

La interpretación de estas maravillas o portentos fue ambivalente durante la Edad Media, situación que se mantuvo durante prácticamente toda la Modernidad española. Así, pueden distinguirse, a grandes rasgos, dos posturas. Por un lado, aquella que consideraba a los monstruos y portentos como especies singulares propias de latitudes exóticas; por otro, aquella que los concebía como un presagio funesto. Cada postura estaba representada por un género literario particular. La literatura de viajes, centrada en la descripción de maravillas, abonaba la primera postura, y contribuía a la representación de las especies monstruosas como una exhibición de la potencia ilimitada del Creador. A su vez, la literatura de prodigios estimuló la interpretación de los individuos –no las especies- monstruosos como signos funestos, señales inequívocas de maldad. Al llegar el siglo XVI, la distinción entre ambas posturas se vuelve borrosa. Se instala en la cultura moderna una

“realidad mixta”, en la que lo monstruoso es exaltado como maravilla y, al mismo tiempo, acusado de mal augurio (Vazquez-Cleminson, p. 29- 30).

Esta ambivalencia rige también en el caso de los hermafroditas y las metamorfosis sexuales. Si bien gran parte del saber médico de la época los clasifica en el ámbito de lo natural, seguirán siendo presentados en la literatura de maravillas con una impronta de singularidad o fenómeno extraordinario, sobre todo en el ámbito español. La nobleza española tenía un interés particular en los *mirabilia*, expresado por ejemplo en las colecciones del rey Felipe II, entre las que se contaban numerosos cuadros que representan prodigios¹. Este interés se expresa también en la plena vigencia del género de la literatura de maravillas durante toda la Edad Moderna española, llegando hasta finales del siglo XVII.

En estos textos los casos de hermafroditismo y los episodios de masculinización son presentados como sucesos “naturales”, aunque extraordinarios (Vazquez-Cleminson, p. 30-31). Tales textos, si bien utilizan diversas estrategias argumentativas, poseen un “marco teórico” común bastante ecléctico, en el que se cruzan la teoría hipocrática de los humores y de la generación, la idea galénica de la identidad de estructura y diferencia de posición entre los genitales femeninos y masculinos, y la concepción aristotélica de la mujer como “macho menguado”, basada en el principio teleológico según el cual la “masculinización” implica una “mejora” (Vazquez-Cleminson, p. 32).

Entre todas esas concepciones tan variadas, prevalece el modelo del sexo único, de filiación galénico-hipocrática, por sobre el modelo aristotélico de los sexos dicotómicos. Según esta concepción, la mujer posee los mismos órganos genitales que el hombre, y la única diferencia está en su posición: interna en la mujer, y externa en el varón. Además, existe entre ambos una diferencia de “temperamento”, que explica lo anterior: la falta de calor característica de la hembra –provocada por el predominio en ella de la frialdad y la humedad- es lo que hace que sus genitales permanezcan en su interior, sin ser expulsados. La finalidad de este alojamiento interno es permitir la concepción. Así, la generación es explicada como el resultado de la mezcla de los “sémenes” masculino (caliente y seco) y femenino (húmedo y frío) en el interior de la madre, representada como un conjunto de siete cavidades. Si en la mezcla se imponía el semen masculino, y el proceso tenía lugar en las tres cavidades del lado derecho, nacería un varón. Pero, si prevalecía el semen

¹ Como el retrato de Brígida de Peñaranda, famosa mujer barbuda pintada por Sánchez Cotán en 1590 (Vazquez- Cleminson, p. 30)

femenino, y la fusión tenía lugar en las cavidades del lado izquierdo, se engendraba una mujer. Y, si no prevalecía ninguno de los dos, y la mezcla tenía lugar en la cavidad central, la madre engendraría al hermafrodita. Así, en este marco conceptual del sexo único, predominante en la medicina española del siglo XVI, convivía una gran cantidad de figuras intermedias entre los dos polos extremos del “varón más perfecto” (hombre viril) y el “más imperfecto” (mujer femenina) (Vazquez-Cleminson, p. 37). Entre ellas, las figuras estelares eran los hermafroditas y andróginos.

El hermafroditismo en Fuentelapeña

Tal es el trasfondo de las reflexiones de Fuentelapeña sobre el hermafroditismo, una de las manifestaciones monstruosas del cuerpo humano que más llama su atención. A esta cuestión dedica gran parte de la Sección II, en la que recopila y analiza numerosos relatos acerca del hermafroditismo que circulaban en su época. Entre ellos, se expone en particular sobre el caso – muy popular en la época del autor– de Elena o Eleno de Céspedes, una mujer granadina que fue procesada por la Inquisición por haberse “transformado”, según su propia declaración, en “hermafrodita” (Fuentelapeña, 2006, p.229; cf. Cleminson y Vázquez García, 2018). En estas secciones de su obra, Fuentelapeña remite a autores de tratados médicos de la época –como el portugués Amato Lusitano, los españoles Jerónimo Gómez de Huerta y Rodrigo Castro, y los italianos Girolamo Cardano y Marcello Donati– y a teólogos jesuitas como Juan Eusebio Nieremberg y Martín del Río. También remite a fuentes antiguas como Plinio el Viejo y, fundamentalmente, Aristóteles, en cuyas ideas de lo monstruoso se basa su teratología. Así, entre las tres tradiciones sobre los monstruos reconocidas por Céard (1977) (cf. Daston y Park, 1998), Fuentelapeña se enrola en la naturalista, la cual, siguiendo a Aristóteles, describe a los monstruos en términos de sus causas naturales --como errores de la naturaleza en la consecución de sus fines.

El autor zamorano opina, siguiendo a Aristóteles, que el hermafrodita es monstruoso. Pero en un sentido distinto al del estagirita: mientras que este último concibe a lo monstruoso como un “desvío” o “pecado” de la naturaleza, Fuentelapeña da a tal noción el sentido de aquello que se “extravía de lo ordinario”. (Fuentelapeña, p. 181). Extravía que no implica dejar de pertenecer a la especie propia; por el contrario

aquellos hombres que sólo son monstruosos, o por tener duplicados miembros o mayores de lo ordinario, o por falta de alguno, no por eso debe dudarse de ellos, que su naturaleza sea de la misma especie que la nuestra, pues lo dicho no la varía substancialmente, *ut ex se patet* (Fuentelapeña, p. 179).

Su concepción de lo monstruoso, por otra parte, está ligada a cierta noción de “normalidad”, en el sentido de “aquello que se ajusta a lo ordinario”. Se trata así de una noción comparativa: tal o cual ser es monstruoso sólo en tanto lo comparamos con lo ordinario. Y qué sea “lo ordinario” depende del sujeto que realice la comparación. Por eso

Así como ellos [los seres humanos monstruosos] son fuera de nuestro ordinario, así nosotros lo somos respecto de ellos. Y (...) así como nosotros por dicha causa los reputamos a ellos por gente monstruosa y deforme, así también nos reputan ellos a nosotros. (...) [Y] si acudimos a un tercero, ése condenará a todos y sólo tendrá su nación y gente por perfecta sea ajena de toda monstruosidad. (p. 182)

Qué sea lo monstruoso y qué lo ordinario parecería ser una cuestión de perspectivas. Fuentelapeña responde a esto brindando cinco argumentos: dos basados en las Escrituras, otro en la autoridad, y los dos siguientes:

(...) no es creíble fuese monstruosa la mayor parte de la naturaleza humana, *sed sic est*, que la mayor parte de los hombres del universo tienen nuestra forma y figura externa (...). (...) [Y] porque monstruo no es otra cosa que un efecto natural que se desvía de la senda recta y trillada de los de su especie o de lo que acostumbra ordinariamente su especie. (p.183)

Por otra parte, opera en la concepción de Fuentelapeña la idea teleológica de lo monstruoso como aquello que ha quedado a mitad de camino en su despliegue o desarrollo hacia la perfección. Desde esta perspectiva responde la pregunta planteada en la Duda VII de la Sección 2: “cuál sea de los sexos el más perfecto, el femenino sólo, o sólo el masculino, o el hermafrodito, que los abraza a ambos”. Supone antes de responder, en consonancia con la postura aristotélica, que el sexo masculino es más perfecto que el femenino. También da por supuesto que la naturaleza requiere a ambos sexos, masculino y femenino, para la perfección de la especie humana (p. 192). ¿Puede

afirmarse entonces, se pregunta el autor, que “el hermafrodita, en quien prevalece el sexo viril será más perfecto que la mujer”? La respuesta es negativa: “el sexo femenino es pretendido de la naturaleza, y no el hermafrodítico, para la integridad y perfección de la especie”. Además, “el sexo femenino construye perfecta mujer, y el hermafrodítico, ni construye perfecto hombre, ni perfecta mujer”, sino que “el hermafrodita es monstruo, como queda probado, y la mujer no” (193).

Aunque el tener cualquiera de los sexos separados sea alabanza de la naturaleza, porque cualquiera de ellos pertenece a la integridad y perfección de la especie, que se integra y perfecciona con la distinción de sexos; pero no lo es el estar ambos juntos en un sujeto, porque esto antes es imperfección y confusión de los sexos que otra cosa (p. 193).

Así, según la concepción teleológica de Fuentelapeña, lo monstruoso tiene que ver con una cuestión de grados. Por eso puede afirmar, por ejemplo, que el “sexo hermafrodítico” no es tan monstruoso como “el sexo que llamamos neutro”. Su explicación de la generación de hermafroditas remite a la idea hipocrático- galénica que mencionamos anteriormente. Para él, la generación es una “batalla campal” entre el semen masculino y el femenino; y,

si la materia de los genitales de ambos padres, o generantes, es abundante y de igual eficacia, de tal suerte que ninguna pueda vencer y consumir a la otra, en tal caso necesariamente se conservará la forma de uno y otro generante y saldrá el generado con hermafrodítico sexo. (ibid, p. 181).

Junto con Martín del Río, es el autor dentro del género que más argumentos médicos utiliza. Ambos fueron influidos por el médico francés André Du Laurens (1550-1609), autor de la *Historia Anatomica Humani Corporis* (1593), quien, según Michael Stolberg, fue defensor del modelo aristotélico de los dos sexos dicotómicos (Vazquez-Cleminson, p. 33). Fuentelapeña menciona a Du Laurens (Andrés Lorenço) de manera ocasional, utilizándolo para sostener su propia tesis respecto a otro de los problemas típicos de la discusión respecto al sexo humano: los casos de mujeres que se transformaban en varones. Fuentelapeña niega la existencia de la transmutación de sexos. En estos casos nos encontramos, en verdad, con “hermafroditas ocultos”, seres que poseen ambas naturalezas, aunque se hayan hecho visibles de forma sucesiva debido a un exceso de calor natural. El autor español incluye a De Laurens y a Martín del Río entre los partidarios de esta

postura. Reconoce que el primero enfatiza la diferencia de sexos, y que de esta forma se posiciona frente a la mayoría que apoya el paradigma hipocrático-galénico del sexo único. Sin embargo, finalmente se decanta por una alternativa galénica que, sin admitir verdaderos cambios de sexo, respalda la tesis del “sexo único” (Vázquez-Cleminson, p. 33):

Y finalmente otros sienten y es lo más cierto, que, aunque el instrumento sea único, puede invertirse de adentro afuera, como un guante, y que de una manera será sexo viril, y femenino de la otra, pues como sienten Galeno, Egineta, Avicena y otros muchos médicos, las mujeres tienen los mismos vasos seminales y órganos que sirven a la generación que los hombres (Fuentelapeña, p. 248)

Conclusión

Hemos visto, a lo largo de esta presentación, la forma en que Fuentelapeña pone en juego las concepciones hipocrático-galénicas y aristotélicas, en boga en su época, en sus reflexiones en torno al hermafroditismo. Las mismas están atravesadas por otra preocupación típicamente moderna: la cuestión de la relación entre lo natural y lo preternatural, que sobre todo en el contexto español seguía vigente, sostenida en gran parte por la popularidad del género de los libros de sucesos. En la obra del filósofo zamorano vemos hasta qué punto los debates médico-anatómicos del Barroco español estaban relacionados con la demonología y la teratología. Estas últimas brindaban, muchas veces, los términos mismos de esos debates médicos; muestra de esto es el uso que el capuchino hace de la noción de monstruo en sus especulaciones respecto al hermafroditismo. En el caso de Fuentelapeña, el problema de la distinción entre lo natural y lo preternatural, típicamente demonológico, no sólo le brinda conceptos para conducir su reflexión, sino también un punto de partida. Recordemos que el objetivo de *El ente dilucidado* es probar la existencia de los duendes, trasgos o fantasmas. Si el autor español se embarca en reflexiones acerca de la genitalidad, la generación y la concepción, es en vistas a esclarecer el problema de la generación de esos “animales invisibles irracionales”. Este interés por las criaturas típicas del folklore español ha hecho mella en la recepción posterior de la obra. A partir de la crítica de Benito Jerónimo Feijóo (1676-1764) a la obra -en su *Teatro crítico universal* (1729) -, las referencias habituales a Fuentelapeña lo han caracterizado como un autor extravagante y supersticioso. Sin embargo, en *El ente* se traslucen preocupaciones típicas de la época en la cual vio la luz. En la obra, además de reflejar el interés naciente por la anatomía –del cual es prueba la popularidad de la que gozaban

en el continente europeo las lecciones públicas de anatomía- el autor despliega toda una reflexión filosófico-antropológica, en la cual la corporalidad y la sexualidad –además de la racionalidad- son dos ejes centrales en torno a los cuales establecer la especificidad de lo humano, diferenciándolo de los ámbitos fantasmal-duendino y animal.

Bibliografía

- Céard, J. (1996 [1977]). *La nature et les prodiges: l'insolite au XVIe siècle*. Ginebra: Librairie Droz.
- Cleminson, R. y Vázquez García, F. (2018). *Sexo, identidad y hermafroditas en el mundo ibérico, 1500-1800*. Comercial Grupo Anaya, SA.
- Daston, L., y Park, K. (1998). *Wonders and the order of nature, 1150-1750*. Nueva York: Zone Books.
- de la Flor, F. R. (2006). El mundo preternatural de Fray Antonio de Fuentelapeña. *Prolija Memoria*, II(1-2), 53-90.
- Fuentelapeña, F. A. (2006). *El ente dilucidado. Discurso único novísimo que muestra hay en la naturaleza animales irracionales y cuales sean*, ed. Dacosta, A. Zamora: Instituto de Estudios Zamoranos.
- Gilbert, R. (2002). *Early Modern Hermafrodites. Sex and Other Stories*. Nueva York: Palgrave.
- Gusendos, T. E. (2006). Antonio de Fuentelapeña. Un curioso escritor capuchino. En Fuentelapeña, F. A. *El Ente dilucidado, op. cit.* (págs. 48-88).
- Fausto-Sterling, A. (2000). *Sexing the body*. Nueva York: Basic Books.
- Long, K. (2016). *Hermafrodites in Renaissance Europe*. Nueva York: Routledge.
- Mandressi, R. (2012). *La mirada del anatomista. Disecciones e invención del cuerpo en Occidente*. México: UIA.
- Manzo, S. (2019). Monsters, Laws of Nature, and Teology in Late Scholastic Textbooks. En D. Omodeo, y R. Garau (eds.), *Contingency and Natural Order in Early Modern Science* (pp. 61-92). Springer.
- Manzo, S. (2021). La excepción y la regla. Monstruosidades y anomalías en los comienzos de la modernidad. En *Per philosophica documenta. Estudios en honor a Francisco Bertelloni* (págs. 261-294). Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Pardo, J. M. (2010). Fray Antonio de Fuentelapeña y la racionalidad de los animales. *Revista Española de Filosofía Medieval*(17), pp.157-168.

Sotelo, A. H. (2012). Sobre la especulación duendina. Los argumentos de Antonio de Fuentelapeña en *El ente dilucidado* (1676). *Fronteras de la historia*, 48-74.

Wolfe C. y Manzo, S. (2021). Monsters in Early Modern Philosophy. En *Springer encyclopedia of early modern philosophy and the sciences* (pp. 1-8). Cham: Springer.